Bibel-Lexikon.

Dritter Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Diestel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzsche**, Dr. **Gaß**, Lic. **Hausrath**, Dr. **Hitzig**, Dr. **Holtzmann**, Dr. **Keim**, Dr. **Lipsius**, Dr. **Mangold**, Dr. **Merx**, Dr. **Nöldeke**, Dr. **Reuß**, Dr. **Roskoff**, Dr. **Schrader**, Dr. **E. Schwarz**, Dr. **A. Schweizer** und andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben

von

Kirchenrath Prof. Dr. Daniel Schenkel.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Dritter Band.

Heiligkeit (Gottes) — **Kyrene.**

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1871.

H.

Heiligkeit (Gottes). Die sittliche Bedeutung, in welcher wir das Wort heilig aufzufassen pflegen, war ihm ursprünglich fremd. Man nannte heilig alles was von dem gemeinen Gebrauch abgesondert zu religiösen Zwecken diente. In diesem Sinn sprachen die Israeliten von einem heiligen Tempel (Pf. 5, 8), nannten sie den Tempelberg heilig (Pf. 3, 5; 43, 3), bezeichneten sie die Vorhöfe des Tempels (2 Mos. 29, 31) und alle zum Cultus dienenden Gegenstände als heilig, z. B. die Zehnten und Erstlinge (3 Mos. 21, 22), das Salböl (2 Mos. 30, 33) u. s. w.

Da nun alles, was zum religiösen Gebrauch diente, rein und fehlerlos sein mußte, so ging diese Bedeutung auch auf das Wort heilig über. Die damit bezeichnete Reinheit und Fehlerlosigkeit war aber zunächst noch eine ganz äußerliche (3 Mos. 22, 20 fg.). Demnach bezog sich auch die den Israeliten auferlegte Verpflichtung, sich zu heiligen, anfangs nur auf die Enthaltung von allen Nahrungsmitteln, die als unrein galten, von allen Handlungen und Berührungen, die, in levitischem Sinn, den Menschen in den Zustand der Unreinheit versetzten (2 Mos. 19, 10. 14; 3 Mos. 11, 41—45).

Wie nun aber der Begriff der äußerlichen Reinheit von selbst in den der innern sittlichen Reinheit überging, so erhielt auch das Wort heilig nach und nach die Bedeutung von sittlicher Reinheit. Für heilig galt derjenige, welcher sich vor den Befleckungen der Sünde verwahrte und dem göttlichen Gesetz einen treuen Gehorsam leistete (Pf. 4, 4; 12, 2; 16, 1 fg.).

Demnach wird es sich leicht erklären lassen, warum das Wort heilig bei den Israeliten in dieser oder jener Beziehung zu einem stehenden Epitheton wurde. Das israelitische Volk wurde heilig genannt weil es, seiner allgemeinen Ueberzeugung zufolge, mit Gott in einem eigentlichen Bundesverhältniß stand, ihm vorzüglich gewidmet war und sich daher auch einer vorzüglichen äußerlichen und innerlichen Reinigkeit befleißigen sollte (2 Mos. 17, 6; 22, 31; 5 Mos. 7, 6). Heilig wurden die Priester genannt als dem Dienst Gottes ausschließlich gewidmet und darum zu besondern Reinigungen verpflichtet (Pf. 106, 16). Wenn auch die Engel als Heilige betrachtet wurden (5 Mos. 33, 3; Hiob 15, 13), so geschah es deswegen, weil sie im eminenten Sinn als Diener Gottes und durch sittliche Reinheit ausgezeichnet gedacht wurden.

Aus dem richtigen Grundsatz des Christenthums, daß die äußerlichen Eigenschaften und Verhältnisse dem Menschen vor Gott keinen Werth verleihen (Matth. 15, 17—20), erklärt es sich, daß das Wort heilig im N. T. nirgends von äußerlicher Reinheit gebraucht wird. Es hat in ihm überall sittlich-religiöse Bedeutung. In ganz vorzüglichem Sinn wird Christus der Heilige genannt (Apg. 3, 14; 4, 27. 30; 1 Joh. 2, 20 fg.), einmal weil er von Gott zum Retter der Menschen auserkoren und in die Welt gesandt war, und sodann weil er als der einzige Sündlose das höchste Vorbild sittlicher Reinheit ist. Insofern er aus freiem Willen seinen großen Beruf und den mit demselben unzertrennlich verknüpften Tod übernahm, konnte er von sich sagen, daß er sich selbst heilige für die Menschen, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit (Joh. 17, 19).

Daß niemand die Eigenschaft der Heiligkeit in höherm Sinn beigeschrieben werden könne als Gott, versteht sich von selbst. Allein nicht überall hat im A. T. das Wort heilig, zur Bezeichnung Gottes gebraucht, denselben Sinn. Es finden sich Stellen, wo offenbar der Begriff äußerlicher Reinigkeit vorwiegt, wie z. B. 3 Mos. 11, 44. Anders verhält es sich aber mit andern Stellen, wo aus dem ganzen Zusammenhang erhellt, daß Gott in dem sittlichen Sinn der Heilige genannt wird, wie 3 Mos. 19, 2. War es doch von frühen Zeiten her eine

in dem Bewußtsein des israelitischen Volks tief gewurzelte Ueberzeugung, daß Gott in sittlichem Sinn vollkommen rein und gut sei (5 Mos. 32, 4; Ps. 11, 7). Da, wo in der Charakterisirung Gottes diese sittliche Bedeutung vorherrscht, ist es auch im ethischen Sinn zu verstehen, wenn es den Israeliten zur Pflicht gemacht wird, sich zu heiligen wie Gott heilig sei.

Im N. T. wird Gott durchweg nur im sittlichen Sinn als heilig bezeichnet (1 Petr. 1, 16; Offb. 4, 8; 15, 4; 16, 5); weshalb auch die an die Christen gerichtete Aufforderung, sich zu heiligen, keinen andern als diesen Sinn haben kann.

Gehen wir von den Aeußerungen des N. T. über die göttliche Heiligkeit aus, so werden wir dahin geführt, sie uns als diejenige Eigenschaft Gottes zu denken, vermöge welcher er nichts anderes will als das sittlich Gute, oder vielmehr, da wir das göttliche Wollen von seinem Wesen nicht trennen können, vermöge welcher er in seinem ganzen Wesen mit dem Sittengesetz in der vollkommensten Harmonie steht, was wieder durch die Worte ausgedrückt werden kann, daß er das reale sittlich Gute in absoluter Vollkommenheit ist (Matth. 19, 17).

Bedenken wir aber nun, daß keine Eigenschaft Gottes eine vollkommen ruhende ist, sondern daß alle, weil Gott als Geist seinem Wesen nach wollend und wirkend ist, wirksame sind, so müssen wir den aufgestellten Begriff von der göttlichen Heiligkeit dahin modificiren, daß Gott als das reale sittlich Gute in absoluter Vollkommenheit auch dem ganzen vernünftigen Geisterreich das Sittengesetz eingepflanzt hat und dieses Reich, durch sein mächtiges Wirken und Walten in demselben, in allmächtigem Fortschritt zu höchstmöglicher Sittlichkeit heranbildet, mit andern Worten, daß er in der vernünftigen Geisterwelt ein Reich der Sittlichkeit begründet hat und dasselbe durch sein unablässiges Wirken und Walten successiv zu seiner vollen Entwickelung bringt.

So ist demnach, wie aus dieser Begriffsbestimmung der göttlichen Heiligkeit erhellt, der letzte Zweck des in ihr begründeten Waltens Gottes im Reich der vernunftbegabten Geister die Entwickelung der Gesammtheit derselben zur höchstmöglichen Sittlichkeit, mit andern Worten zur höchstmöglichen Aehnlichkeit mit ihm selbst (Matth. 5, 48). So tritt die göttliche Thätigkeit im vernünftigen Geisterreich in vollkommene Harmonie mit seiner Thätigkeit im Reich der physischen Welt. Denn der letzte Zweck, den Gott sich bei Erschaffung der physischen Welt vorsetzte und welchen er bei der Regierung aller Erscheinungen und Veränderungen in derselben verfolgt, kann ja ebenfalls kein anderer sein als seine Selbstoffenbarung. Wie darum die Himmel die Ehre Gottes verkündigen und die Erde seine unendliche Macht und Weisheit preist, so offenbaren die Geschicke der vernünftigen Geister seine Heiligkeit und geben uns ihn zu erkennen als den absolut sittlich Guten.

Erfassen wir die Heiligkeit Gottes im richtigen Sinn, so wird es uns nicht schwer fallen, den Zusammenhang, in welchem sie mit seiner Liebe steht, zu erklären. Nur müssen wir uns hier noch daran erinnern, daß, da das Sittengesetz das höchste praktische Lebensgesetz der vernünftigen Geister ist, die Sittlichkeit nothwendig die wahre gesetzmäßige Form ihres eigenthümlichen Lebens ist. Da nun aber Leben und Wohlsein im Grunde identisch sind, so erkennen wir, daß der höchste Zweck der göttlichen Heiligkeit derselbe ist wie der der göttlichen Liebe, nämlich die höchstmögliche Beseligung der Gesammtheit aller vernünftigen Geister. So stehen also beide miteinander in der innigsten Harmonie und verknüpfen sich zur Einheit in dem von ihnen ausgehenden und auf das gleiche Ziel gerichteten göttlichen Wirken und Walten.

Die Heilige Schrift knüpft an die Heiligkeit Gottes die Verpflichtung des Menschen, sich zu heiligen. Aus dem N. T. erkennen wir, daß diese Heiligung in nichts anderm bestehen kann als in dem unablässigen Streben des Menschen, seine Gesinnung und seine Handlungsweise mit dem von Gott dem Geist eingepflanzten Sittengesetz in Harmonie zu bringen und aus allen Kräften die Entwickelung des göttlichen Reichs als eines sittlichen Reichs zu befördern. Daß beim Christen dieses Streben vom lebendigen Glauben an Christum und das Evangelium ausgeht, und daß ihm bei demselben Christus zum steten Vorbild dient, braucht nicht erwiesen zu werden.

Wäre es uns gestattet, die Betrachtungen über die Heiligkeit Gottes weiter fortzusetzen, so würden wir nicht umhin können, die schwere Frage der Vereinbarkeit dieser Eigenschaft Gottes mit der Herrschaft, welche die Sünde von jeher über das ganze menschliche Geschlecht ausgeübt hat, in Untersuchung zu ziehen. Diese Frage bildet das Seiten-

stück zu der über die Vereinbarkeit des Uebels mit der göttlichen Güte. Bekanntlich sind dies Probleme, die der menschliche Geist, trotz der gewaltigsten auf sie gerichteten Anstrengungen, bis auf den heutigen Tag noch nicht zu einer vollkommen befriedigenden Lösung gebracht hat.

Bruch.

Heiligthum, s. Heilig und Stiftshütte, Tempel, Höhen, Altäre u. s. w.

Heiligung. In der protest. Glaubenslehre wurde ein besonderes Dogma von der Heiligung, d. h. von dem Weg und den Mitteln, wodurch der Bekehrte von der Sünde immer freier wird und das sittliche Ideal in sich verwirklicht, sorgfältig ausgebildet, und das Verhältniß desselben zum Dogma von der Rechtfertigung (s. d.) hat zu mancherlei abweichenden Ansichten und Controversen geführt. Eine bestimmte Lehre von der Heiligung im eben angegebenen Sinn findet sich nun allerdings in der Bibel nicht, dagegen finden sich etwas verschiedene und mehr oder weniger entwickelte Vorstellungen von der Art und Weise, wie der Bekehrte zur Verwirklichung des Heils in seinem Personleben gelangt und welche Bedingungen er zu erfüllen hat, um einen seiner höchsten sittlichen Bestimmung angemessenen Wandel zu führen.

Im A. T. ist die Heiligung meist im levitisch-theokratischen Sinn zu verstehen und von der Erfüllung der gesetzlichen Pflichten abhängig gedacht. Sie bedeutet Entfernung und Vermeidung jeder levitischen Unreinheit; soweit diese auf dem Gebiet der alttest. Theokratie erstrebt wird, gehört dazu der pünktlichste Satzungsgehorsam. Wer die statutarisch vorgeschriebenen Gebote Gottes beobachtet, den Bund, den Jahve mit Israel geschlossen, treulich hält, sich allen theokratischen Forderungen unbedingt unterzieht, der „heiligt sich" dadurch; und er gehört nun nicht mehr der großen, von Jahve nicht weiter berücksichtigten Völkermasse an, sondern wird als ein Ausgesonderter, unter den besondern Schutz und die sündenvergebende Gnade Jahve's Gestellter betrachtet (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 28, 1; 30, 15 fg.). Die Heiligung findet darum auch, nach alttest. Vorschrift, vermittels bestimmter äußerer Gebräuche und satzungsgemäßer Veranstaltungen statt, namentlich durch Waschungen und Reinigungen (2 Mos. 19, 10; 4 Mos. 11, 18; Jos. 3, 5). Gegen diese Art der Heiligung, die zunächst von der sittlichen Gesinnung Umgang nahm und möglicherweise auch der sittlichen Gleichgültigkeit Vorschub thut, erhoben schon die alttest. Propheten ihre Stimme. Jesaja fordert gleich in seiner ersten Strafrede, daß die Abgefallenen, die den „Heiligen Israels" verschmäht, sich von ihren bösen Werken waschen und reinigen sollten (Kap. 1, 16), und derselbe Gedanke kehrt in vielen andern prophet. Ermahnungen wieder (vgl. Ps. 51, 4; Joel 2, 13; Am. 5, 14 fg.; Mich. 6, 8). Mit der neuen Aufforderung Jahve's an die Israeliten, sich innerlich zu heiligen und den Lebenswandel von Sünden zu reinigen, verbindet sich dann auch bei den Propheten eine neue Zusicherung von seiten Jahve's, daß er sie heiligen wolle durch die Mittheilung seines heiligenden Geistes, der mit Rücksicht auf die bisher vorgeschriebenen levitischen Reinigungsgebräuche reinigendem Wasser verglichen wird (Ez. 36, 25 fg.; Jes. 44, 3; Mich. 7, 19, wo von einem Versenktwerden der Sünden im Meeresgrund die Rede ist).

Die neutest. Vorstellung von der Heiligung bezeichnet insofern einen wesentlichen Fortschritt über die alttestamentliche hinaus, als die sittliche Entwickelung und Vervollkommnung im N. T. durchaus an keine äußerlichen Bedingungen mehr geknüpft erscheint. Die „Reinen im Herzen" schauen als solche Gott; den Hungernden und Dürstenden nach Gerechtigkeit ist eben um dieser ihrer innersten Geistesrichtung, um ihres Strebens nach dem höchsten Gut willen die Besitzergreifung desselben verheißen (Matth. 5, 3 fg.). War auf dem theokratischen Standpunkt die sittliche Bestimmung des Menschen dadurch verkürzt, daß sie endlich begrenzt war und daß ihr durch äußerlich festgestellte Leistungen genügt werden konnte, so ist sie dagegen von Jesus als eine unbeschränkte gefaßt und nur durch unaufhörliche, niemals zum Ziel gelangende Arbeit, nach seinen Aussprüchen, wirklich zu erfüllen. Objectiv genommen ist das höchste Gut, durch dessen Aneignung der Proceß der Heiligung, d. h. der zur sittlichen Vollendung führende Proceß, sich vollzieht, das Reich Gottes, die zu einem völlig angemessenen Organ des göttlichen Willens auszubildende Welt, weshalb auch Jesus seine Bekenner auffordert, vor allem andern das Reich Gottes zum Gegenstand ihres sittlichen Strebens zu machen (Matth. 6, 33). Subjectiv genommen dagegen ist das höchste Gut die persönliche Vollkommenheit, d. h. die völlige Uebereinstimmung der menschlichen Lebenserscheinung mit der göttlichen Welt- und Lebensordnung (Matth. 5, 45). Das Princip der Heiligung, d. h. des sittlichen Processes, ist der Heilige Geist (s. d.),

nicht etwa als dogmat. Formel, sondern als religiös-sittliche Lebenskraft, die aus der unmittelbaren Lebensfülle Gottes entspringt und durch den Glauben dem Empfänglichen sich mittheilt. Im N. T. erscheint der Heilige Geist durchweg als der Geist Jesu Christi, insofern Christus, vermöge seiner urbildlichen Gotteinheit, den Gläubigen die Lebensgemeinschaft mit Gott vermittelt (Röm. 8, 9 fg.; 1 Kor. 2, 15 fg.; 1 Joh. 3, 24).

Dadurch lösen sich nun auch auf biblischem Gebiet die Streitfragen, welche auf kirchlich-dogmatischem, infolge verschiedener Vorstellungen vom Wesen der Heiligung, entstanden sind. Die erste Frage ist diejenige nach dem Ursprung der Heiligung, oder des sittlichen Processes im menschlichen Subject. Auf dem neutest. Standpunkt wird durchweg die göttliche, nämlich die erlösende Einwirkung des Heiligen Geistes, als die dem menschlichen sittlichen Thun vorgängige und somit als die ursprüngliche vorausgesetzt. Ihr gegenüber verhält sich jedoch der Mensch keineswegs, wie das kirchl. Dogma annimmt, lediglich passiv und receptiv. Jesus wendet sich, wo er die Menschen zum Rechtthun auffordert, an dieselben stets als an solche, die fähig sind, vermittels eigenen Kraftaufwands auf eigene Verantwortung hin die Entscheidung zum Guten oder zum Bösen zu treffen, und keineswegs setzt er bei ihnen eine derartige sittliche Verkommenheit oder Unfähigkeit voraus, daß ihnen erst durch übernatürliche (wunderbare) Hülfe (Taufe und Wiedergeburt) die sittliche Empfänglichkeit und Kraft mitgetheilt werden müßte (Mark. 1, 15; Matth. 5, 48; 7, 13 fg., 24; Luk. 15, 17 fg.); daher auch die Voraussetzung, daß die Kinder als solche am Reich Gottes theilnehmen (Mark. 10, 14; Luk. 18, 16). Der Impuls zur Heiligung geht also von seiten Gottes aus; der Entschluß dazu kommt jedoch vom Menschen. Dabei zeigt sich allerdings eine Verschiedenheit der Auffassung zwischen der judenchristlichen und der Paulinischen Richtung, und auch noch der Versuch, zwischen diesen beiden wieder eine Ausgleichung zu treffen. Paulus nimmt eine mystische Einwirkung Christi auf das Geistesleben der durch den Glauben mit ihm Verbundenen an und betrachtet insofern den Glauben (s. d.) an die Person Jesu Christi als Princip der Heiligung (Gal. 3, 25 fg.; Röm. 3, 28; 5, 1 fg.; Eph. 2, 8). Jakobus dagegen faßt das „Wort der Wahrheit“, d. h. das christl. Sittengesetz, als Princip der Heiligung, durch dessen Aneignung derjenige, welcher dasselbe vernimmt, ein „Thäter“ oder Verwirklicher desselben werden soll (Jak. 1, 18 fg.). Eine mittlere Stellung nehmen die Verfasser des 1. Petrusbriefs und des Hebräerbriefs ein, indem sie den sittlichen Impuls vom Vorbild Jesu ausgehen lassen (1 Petr. 1, 15; 2, 21 fg.; Hebr. 4, 15; 4, 5—9; 12, 2 fg.).

Die zweite Streitfrage betrifft den Weg der Heiligung und die zum Gelingen derselben erforderlichen Heilmittel. Darüber lassen im allgemeinen die Aussprüche der neutest. Schriftsteller keinen Zweifel zu, daß der Gläubige als solcher noch immer mit Sünde behaftet ist und bis zu seinem Lebensende „sich heiligen“, d. h. gegen die Sünde kämpfen und im Guten fortschreiten soll. Ob er wieder gänzlich in den Zustand vor seiner Bekehrung (s. d.) zurückfallen könne, darüber haben die neutest. Schriftsteller sich in der Regel nicht geäußert. Jedenfalls ermahnen sie angelegentlich zur sittlichen Wachsamkeit und warnen vor falscher Sicherheit, nach dem Vorgang Jesu (Matth. 25, 1—13; Röm. 13, 11; 2 Kor. 13, 5; Eph. 6, 10 fg.; 1 Petr. 1, 7; 4, 12). Wenn der Hebräerbrief es für unmöglich hält, daß solche, welche, nachdem sie den Heiligen Geist wirksam in sich aufgenommen, wieder vom Evangelium abtrünnig wurden, sich nochmals bekehren können (Kap. 6, 4 fg.; vgl. noch 10, 26), so ist er damit unzweifelhaft der Meinung, daß, wenn in einem Bekehrten die Continuität der sittlichen Entwickelung bis zur gänzlichen Unterbrechung gestört werde, damit der Wiederaufnahme derselben, d. h. der Befähigung zur Heiligung, für immer ein Ende gemacht sei, eine Härte des Urtheils, die im N. T. keinen weitern Stützpunkt findet und nicht (z. B. mit Meyer zu Hebr. 6, 4—6) durch die willkürliche Annahme gemildert werden darf, daß an jener Stelle von einem qualificirten Abfall, der sogenannten Sünde wider den Heiligen Geist (s. d.), die Rede sei. Immerhin sind Störungen oder Unterbrechungen in der sittlichen Entwickelung Symptome einer krankhaften sittlichen Beschaffenheit, und ein gänzlicher Umschlag läßt ohne Zweifel die Frage offen, ob der Entwickelungsproceß auch wirklich jemals ein ernstlicher gewesen sei? Als Heils- und Hülfsmittel (Gnadenmittel) auf dem Heilsweg dienen alle Tugendmittel (s. d.), also nicht nur das Anhören der Predigt und der Gebrauch der Sakramente, welche letztere überhaupt im N. T. nicht als Heilsbedingungen vorgeschrieben sind: sondern insbesondere Gebet, gegenseitige brüderliche Ermahnung, Enthaltsamkeit, Aufmerksamkeit auf sich selbst,

Sammlung in sich selbst, unaufhörliche Selbstprüfung (Kol. 3, 16 fg.; Eph. 5, 15—21; Röm. 12, 1 fg.; 1 Petr. 1, 13 fg.; 1 Joh. 1, 15 fg.), geistliche Wachsamkeit. Der Maßstab, nach welchem die Selbstprüfung auf dem Wege der Heiligung zu geschehen hat, ist nicht blos das geschriebene Sittengesetz, sondern das Gesetz des Geistes, oder das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ (Röm. 8, 3 fg.; Jak. 1, 25), vor allem die Liebe, die Jesus das „neue Gebot“, das Gebot des N. T. nannte (Joh. 13, 34), und die mit vollstem Recht „des Gesetzes Erfüllung“ (Röm. 13, 8. 10) und „das Band der Vollkommenheit“ (Kol. 3, 14) heißt. Da aber die Liebe sich selbst niemals genug thut, so ist nach neutest. Vorstellung eine absolute Gesetzeserfüllung nicht möglich; die Idee des Guten ist auf dem christl. Standpunkt unendlich, absolut unerfüllbar, und eben darum ist die Heiligung ein Proceß, der sich niemals innerhalb bestimmbarer Grenzen abschließt.

Eine dritte Streitfrage betrifft noch das Verhältniß der Heiligung zu den sogenannten „guten Werken“ (s. d.). Die Werke sind gut durch ihre innere Beschaffenheit, dadurch, daß sie aus dem Princip des Heiligen Geistes, d. h. aus dem Motiv der Liebe, und nicht aus irgendeinem selbstsüchtigen Impuls hervorgegangen sind. Es ist also eine sittliche Nothwendigkeit dafür vorhanden, daß, wer den Heiligen Geist hat, auch gute Werke thut, und der Mangel an guten Werken in einem Lebensproceß läßt mit Recht auf den Mangel des guten Princips, als der dasselbe bedingenden sittlichen Triebkraft, selbst schließen. Aus diesem Grunde sind die guten Werke unentbehrliche Merkmale der Heiligung. Jesus fordert sie unbedingt und beurtheilt die Menschen in Gemäßheit derselben (Matth. 7, 43 fg.). Jakobus lehrt ebendeshalb die Rechtfertigung des Menschen durch gute Werke (Jak. 2, 24); auch Paulus, ungeachtet seiner vielfach misverstandenen Rechtfertigungslehre, fordert einen Glauben, der sich durch thätige Liebe, d. h. Werke der Liebe, erweist (Gal. 5, 6), und der Verfasser des 1. Johannesbriefs erklärt geradezu, daß ein jeder, der nicht „Gerechtigkeit thut“, d. h. nicht gute Werke aufzuweisen hat, nicht von Gott ist (1 Joh. 3, 10). Demgemäß wird es begreiflich, daß Jesus die guten Werke als den Maßstab für die weltgerichtliche Entscheidung Gottes betrachtet (Matth. 25, 40. 45). Er schließt von ihrem Vorhandensein auf das sie hervorbringende Princip, den ihren Trägern immanenten Heiligen Geist. Die guten Werke bilden daher im neutest. Vorstellungskreis von der Heiligung die eigentliche Spitze und Krone; wird diese abgebrochen, so hat der ganze Vorstellungskreis keinen Zielpunkt und Abschluß mehr.

Schenkel.

Heilsmittel, s. Heiligung.

Heimsuchung. Man muß sich erinnern, daß es bei noch unentwickelter Weltanschauung Bedürfniß des frommen Bewußtseins ist, jedes Ereigniß, wie es isolirt an uns heranzutreten scheint, auf unmittelbare göttliche Verursachung zurückzuführen, ohne daß dabei der endliche Causalzusammenhang, in welchen es eingegliedert ist, in Anschlag gebracht würde (vgl. Am. 3, 6; Sir. 11, 14). Auch ist zu beachten, daß der Gesetzesstandpunkt in voller Consequenz dazu führt, in jeder Schickung eine göttliche Vergeltung des menschlichen Thuns zu sehen, sodaß ein erfreuliches Ereigniß als verdiente Huld des befriedigten Gottes, ein trauriges als göttliche Strafe für Uebertretung und Missethat betrachtet wird. So wird denn Gott in der Heimsuchung vorgestellt als sein Augenmerk dann und wann besonders auf den Menschen richtend (vgl. Jer. 31, 26—28; 27, 8), sei es, daß er ihm Gutes senden will und helfen (1 Mos. 21, 1; Ps. 106, 4), oder Unglück heraufführen zur Strafe (2 Mos. 20, 5; Ps. 59, 6). Im letztern Fall sieht Gott die Missethat an; daher der Ausdruck „die Missethat heimsuchen“ (z. B. 3 Mos. 18, 25) = sie strafen. — Im N. T. kommt der Ausdruck nur vor für gnadenvolle Erweisungen Gottes. Es ist auch hieran der Fortschritt des religiösen Bewußtseins zu erkennen. Der alttest. Vergeltungsglaube in seiner Aeußerlichkeit, dessen Auflösung schon im spätern Judenthum sich vorbereitet hatte (vgl. das Buch Hiob; Ps. 49; Sir. 2, 1—5), ist im N. T. bis zur Seligpreisung der Elenden umgewandelt (Matth. 5, 4; Luk. 6, 20—25). Nicht mehr nach dem äußern Wohlergehen wird Gnade und Ungnade Gottes bemessen. Das Heil wird innerlicher gefaßt und zugleich universell in der Idee des Reiches Gottes. Dafür, daß Gott das Heil in diesem Sinn an die Menschen bringt und ihnen so Gnadenzeiten bereitet, kommt der Ausdruck Heimsuchung im N. T. vor (Luk. 19, 44; 1, 78. 68; 7, 16; Apg. 15, 14).

Späth.

Heirathen, s. Ehe und Hochzeit.

Helam wird 2 Sam. 10, 16. 17 als eine Stadt jenseit des Jordans genannt, unweit

(westlich) des Euphrat, wo David den König Hadad-Eser von Aram-Zoba mit seinen Verbündeten schlug; es ist ein bisjetzt unbekannter Ort. Man hat darum auch schon, besonders mit Rücksicht auf die Parallelstelle 1 Chron. 19(20), 16. 17, den Text ändern und den Ortsnamen ganz entfernen wollen. Aber schon die LXX und Josephus („Alterthümer", VII, 6, 3) haben den Eigennamen, nur daß der letztere einen Königsnamen der mit Hadad-Eser verbündeten Aramäer von jenseit des Euphrats daraus macht. Als das Richtige mag sich wol ergeben, in der Stelle 2 Sam. 10, 16 den Eigennamen „Helam" stehen zu lassen, dagegen im folgenden Vers, mit der Chronik, statt des Eigennamens zu lesen und zu erklären: „Und er (David) gelangte zu ihnen" (den Syrern; alehëm statt ḥelâma); wenn nicht gar aus dem offenbaren Schreibfehler in 1 Chron. 19, 17 der ursprüngliche Text also herzustellen ist: „Und er (David) kam zu ihnen nach Helam (oder nach Ewald «Helâma»), und die Führer stellten sich in Schlachtordnung gegen David und kämpften mit ihm." Bei Helam oder Helâma wäre dann vielleicht (nach Ewald's Vermuthung) an die syr. Stadt Alamatha am Euphrat zu denken, welche der Geograph Ptolemäus (V, 15, 25) anführt. Ein Helam, welches bei den Arabern als der Name einer Stadt jenseit vom Oxus vorkommt, muß füglich außer Betracht bleiben. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Aufl., Göttingen 1864—68), III, 211, Anm. 1. Kneucker.

Helba, eine Stadt in Nordpalästina, welche dem Stamm Ascher zugetheilt, von diesem aber nicht in Besitz genommen wurde (Richt. 1, 31); ohne Zweifel ist sie derselbe Ort, welcher Jos. 19, 29 nach richtiger Erklärung des hebr. Textes Hebel genannt wird („von Hebel nach Achsib"), und auch in Richt. 1, 31 den LXX zu Grunde liegt; sie ist noch nicht wieder aufgefunden, jedenfalls aber südlich von Rama (s. d.) im Südosten von Tyrus und östlich von Achsib zu suchen (s. auch Hosa). Kneucker.

Helbon. Der Prophet Ezechiel führt (Kap. 27, 18) unter den Handelsartikeln der Tyrier „Wein von Helbon" auf, welchen diese von Damaskus bezogen. Längst hat man hierzu die Notiz des Strabo (XV, 735) und Athenäus (I, 28) gehalten, daß die Perserkönige ihren Wein von Chalybon hätten kommen lassen. Beide Namen bezeichnen unstreitig den etwa zwei Meilen nordöstlich von Damaskus in einer herrlichen Gegend gelegenen Ort, welcher noch heute Ḥalbûn heißt. Mit Damaskus bringt nicht blos Ezechiel, sondern auch Athenäus (a. a. O.) auf Autorität des Posidonius den Wein von Helbon oder Chalybon in Verbindung. Die Gegend von Halbun ist wie eigens zum Weinbau geschaffen. Die Bewohner pflanzen noch jetzt viele Reben, aber, da der Moslem keinen Wein trinkt und der Erlös aus den Rosinen in jener Gegend nicht bedeutend ist, so wird der Weinbau lange nicht in der Ausdehnung betrieben, deren er fähig wäre. Zahlreiche Trümmer bezeugen, daß der armselige Ort, dessen Bewohner jetzt den Damascenern als Krähwinkler zur Zielscheibe des Witzes dienen müssen, einst bessere Zeiten gekannt hat, als eben der Weinbau noch eine lohnende Beschäftigung war. Wetzstein (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XI, 490 fg.), dem wir diese Angaben entnehmen, erklärt daher geradezu: „Nur eines Blickes bedarf es auf den Wadi Halbun, um mit voller Ueberzeugung auszurufen: Und gäbe es in Syrien zehn Orte dieses Namens, hier nur ist das Helbon der Schrift und nirgends anders!" Somit sind alle andern Deutungen zu verwerfen, namentlich auch die auf Haleb, dessen einheimischer Name uns zuerst bei syr. Schriftstellern des 5. Jahrh. v. Chr. begegnet, wenn er auch immerhin weit älter sein mag als der Name Beröa, den ihm die Griechen gaben. Nöldeke.

Heleph, eine Stadt an der Nordgrenze des Stammgebiets Naphtali (Jos. 19, 33); sie ist bisjetzt noch nicht aufgefunden, jedenfalls aber westlich von der Gegend Zaanannim (s. d.) zu suchen. Kneucker.

Heliodorus, d. i. Geschenk des Helios, der Sonne, ein häufig vorkommender griech. Mannesname, hieß ein Minister des syr. Königs Seleukus IV. Philopator (187—175 v. Chr.). Auf die vom Tempelvogt Simon an den Statthalter Apollonius von Cölesyrien und Phönizien gemachte Anzeige, daß sich ein überreicher Tempelschatz in Jerusalem befinde, wird Heliodorus vom König beauftragt, den Tempelschatz einzuziehen. Als er trotz der Vorstellungen des Hohenpriesters Onias, den Schatz, der meistens aus Depositen bestehe, unberührt zu lassen, in den Tempel geht, kommt die ganze Stadt in angstvolle Bewegung, man schreit und betet. Da tritt die göttliche Hülfe ein. Es erscheint ein schön gesatteltes Roß mit einem furchtbaren Reiter in goldener Waffenrüstung, welches

unaufhörlich mit den vordern Hufen auf Heliodorus losstürmt; daneben erscheinen zwei andere Jünglinge in schönstem Glanz und von ausgezeichneter Stärke, die ihn in einem fort schlagen. Für todt wird Heliodorus aus dem Tempel getragen. Auf Bitten einiger seiner Freunde bringt der Hohepriester ein Opfer für seine Rettung; dieselben Jünglinge erscheinen nun dem Heliodorus wieder und verkünden ihm, daß ihm der Herr des Hohenpriesters wegen das Leben geschenkt habe. Heliodorus bringt dem Herrn Dankopfer und bezeugt nach seiner Rückkehr, was er erfahren und daß der höchste Gott im Himmel den heiligen Ort in Jerusalem beschütze (2 Makk. 3, 6—40). Das gleiche Attentat auf den Tempelschatz wird unter freier Benutzung dieser Stelle oder wol deren Quelle kürzer 4 Makk. 3, 19—4, 14 erzählt, aber hier ist es nicht Heliodorus, sondern Apollonius, der den Tempelschatz nehmen will. Wenn wir absehen von dem Tendenziösen der Erzählung und dem grotesken Wunder, so wird eine historische Grundlage selbst nicht anzuzweifeln sein, nur fehlen uns Data, um die Gründe der Vereitelung des Tempelraubs zu erkennen. — Nach Appian (Hist. Syr., 45) starb der König durch einen Hofmann Heliodorus, der sich vergeblich selbst den Thron erwerben wollte. Es wird dies der Heliodorus obiger Erzählung sein. Fritzsche.

Heliopolis oder griechisch genauer **Heliupolis,** d. i. Sonnenstadt, war Name mehrerer Städte. Uns berührt 1) die Stadt On, welche 1 Mos. 41, 45. 50; 46, 20 erwähnt wird (vgl. 2 Mos. 1, 11 [LXX]; Jer. 43, 13), und welcher die LXX richtig ihren spätern griech. Namen Heliupolis geben. Uben bedeutet im Koptischen Licht, Sonne, jedoch bezweifelt Lepsius („Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 326), daß damit der Name On oder Un zusammenhänge. Wenn Ez. 30, 17 nicht On, sondern 'Awĕn,' d. i. dem Sinn nach Götzenstadt, punktirt ist, so wird das absichtlich geschehen sein. Es war eine sehr alte heilige Stadt in Unterägypten, die Hauptstadt eines von ihr benannten Nomos (Cantons; vgl. Plinius, V, 9, der sie [V, 11] latinisirt Solis oppidum nennt), vom ägypt. Babylon 12 röm. Meilen entfernt (vgl. Itiner. Ant., S. 169; Ptolemäus, IV, 5, 54). Nach Strabo (XVII, 805) lag sie auf einem ansehnlichen Damm, und Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], I, 40) bemerkt, daß noch heute ihre Stelle durch Erdwälle bezeichnet wird, die einen Raum von dreiviertel engl. Meile in der Länge und einer halben Meile in der Breite einschließen. Ihre Bedeutung war wesentlich eine religiöse; sie besaß einen berühmten Sonnentempel (Herodot, II, 59), bei dem ein Stier für den Gott Mnevis in einem eingehegten Hof gehalten ward (Strabo, XVII, 805). Auch hatte sie zwei Obelisken und zahlreiche Bildsäulen (Herodot, II, 111; Plinius, XXXVI, 14; Ephräm Syr., Op. II, 145). Demgemäß war sie auch ein Hauptsitz der Priesterschaft, und da diese wissenschaftlich gebildet war, so galten auch ihre Einwohner für die wissenschaftlich gebildetsten in Aegypten (Herodot, II, 3; Strabo, XVII, 806). Joseph erhielt eine Tochter des Oberpriesters zu Heliupolis zur Gattin, wodurch er in die Priesterkaste kam und wol auch in ihre Wissenschaft eingeweiht wurde (vgl. Plutarch, De Is. et Osir., 9). Nach Josephus (Contra Apion., II, 2) wollte Apion von Aegyptern wissen, daß Mose von Heliupolis stamme; Lepsius (a. a. O.) hält nicht für unwahrscheinlich, daß Mose als heliopolitanischer Priester erzogen wurde. Als der Prophet Jeremia nach Aegypten kam, weissagte er in religiösem Eifer (Kap. 43, 8 fg.) eine Invasion des Königs Nebukadnezar von Babylonien in Aegypten, bei der die Säulen des Sonnentempels (Bet šĕmĕš, V. 13, ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, als Sonnenstadt, sondern als Sonnentempel zu fassen) zerbrochen und die Tempel der Götter Aegyptens verbrannt werden würden. So früh sollte das Schicksal die Stadt nicht erreichen, vielmehr wurde sie erst durch die Barbarei des Königs Kambyses von Persien zerstört (Strabo, XVII, 805). Strabo sah von derselben noch herrliche Ruinen. In der spätern arab. Zeit hieß der Ort Ain Shems. In den langen Jahrhunderten sind die Ruinen sehr zusammengeschmolzen, doch finden sich noch gegenwärtig Trümmer zwei Stunden nordöstlich von Kairo beim Dorf Matarîyeh; jetzt ist dort ein Krautgarten, in dessen Mitte sich ein Obelisk erhebt, der vornehmste Ueberrest, der an die einstige Größe erinnert.

2) Am. 1, 5 wird ein Thal Awĕn, d. i. Götzenthal, in Cölesyrien erwähnt (vgl. Jos. 11, 17 Baal Gad). Da die LXX On für Awĕn geben, so liegt die Vermuthung nahe, daß das Thal bei dem syr. Heliupolis (Strabo, XVI, 753), jetzt Baalbeck, lag und von demselben benannt war, der Prophet aber absichtlich durch andere Punktation aus dem Sonnenthal ein Götzenthal machte (vgl. Ez. 30, 17). Fritzsche.

Helkath wird als Grenzstadt des Stammgebiets Ascher Jos. 19, 25 aufgeführt und den Leviten zugetheilt (Jos. 21, 31; 1 Chron. 7, 75 [6, 60], wo für die verdorbene Lesart „Hukok" das ursprüngliche „Helkath" wiederherzustellen ist); es ist ohne Zweifel das heutige Dschelka oder Jerkâ nordostwärts von Akka. — Vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 883.
Kneucker.

Helkath-Hazzurim (2 Sam. 2, 16), eine Stätte an einem Teich in der Nähe Gibeons (s. d.), welche ihren Namen „Felsenstätte" (Stätte des Felsenmuths) von dem daselbst stattgefundenen hartnäckigen Zweikampf zwischen Abner und Joab erhalten hat, wenn nicht vielleicht besser mit Thenius nach dem Vorgang der LXX „Helkath-Hazzarim", d. i. „Drängerstätte" zu lesen und zu erklären ist.
Kneucker.

Hellas, s. Griechenland.

Hellenisten heißen Apg. 6, 1 und, wenn die Lesart Ἑλληνισταί die richtige ist, auch Apg. 9, 29 die griechisch redenden Juden, beziehungsweise Judenchristen, im Gegensatz zu den Hebräern, den geborenen Palästinensern, die sich des aramäischen Idioms bedienen. Sofern man außerdem mit dem Namen der Hellenisten die Anhänger griech. Bildung unter den Juden zu bezeichnen pflegt, ist der Gegenstand bereits an anderer Stelle erledigt worden (s. Alexandrinische Religionsphilosophie). Hier haben wir es nur mit der Stellung der Hellenisten zu der christl. Gemeinde (Apg. 9, 29) und innerhalb derselben (Apg 6, 1) zu thun.

In der erstgenannten Stelle wird von dem bekehrten Saul von Tarsus berichtet, er habe mit den Hellenisten in Jerusalem über die Messianität Jesu gestritten und diese hätten ihn durch Anschläge auf sein Leben von Jerusalem verscheucht. Unter diesen Hellenisten sind die Apg. 6, 9 erwähnten Synagogengenossenschaften der Libertiner, Alexandriner und Cyrenäer in Jerusalem verstanden, die sich der griech. Sprache als der ihnen gewohnten bedienten.

In der andern Stelle (Apg. 6, 1) ist von dem kleinern Kreis dieser griechisch sprechenden Juden die Rede, die der ersten christl. Gemeinschaft in Jerusalem beigetreten waren. Die Zahl derselben muß eine namhafte gewesen sein, da die Apostelgeschichte die sämmtlichen Gemeindeglieder eintheilt in Hebräer und Hellenisten als in zwei sich einander gegenüberstehende Klassen.

Was nun die Hellenisten in Jerusalem betrifft, so können griechisch redende Diasporajuden durch äußere Gründe dahin geführt worden sein. Der stärkste Magnet, sich in Jerusalem anzusiedeln, war aber jedenfalls der Tempel, die Schule, kurz das religiöse Leben des Judenthums, das hier seinen Mittelpunkt hatte. Wenn also im allgemeinen dem gräcisirten Judenthum eine geringere Ausschließlichkeit gegen heidnisches Wesen und ein weiterer Horizont nachzurühmen ist, so sind doch diese Hellenisten in Jerusalem der Mehrzahl nach ohne Zweifel durch fromme Sehnsucht nach dem Heiligen Land, nach der Stadt David's, nach den Wohnungen des Herrn hierher geführt worden, und wenn gerade sie zuerst gegen die Sekte des Nazareners sich erheben, so dürfen wir bei ihnen um so mehr ein starkes Vorwiegen religiöser Motive vermuthen. Wie aus Apg. 6, 9 und 9, 29 hervorgeht, sind diese jerusalemitischen Hellenisten ihrer Mehrzahl nach sogar religiöse Eiferer, vielleicht solche, die es von Anfang an draußen unter den Heiden nicht geduldet hat und die in der heiligen Stadt selbst Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses suchen. Ein solches lebendiges religiöses Interesse konnte sich gegen die Botschaft vom erschienenen Messias nicht gleichgültig verhalten. Entweder also traten sie derselben mit der Entschiedenheit jüd. Intoleranz gegenüber und versuchten die Unterdrückung des Christenthums, oder sie nahmen die Botschaft als eine Erfüllung ihrer Wünsche an und wurden Christen. In einer mittlern indifferenten Stellung wird ihrer dagegen nirgends gedacht. Saul von Tarsus repräsentirt somit den religiösen Genius der Hellenistengemeinde Jerusalems nach beiden Seiten.

Der Gegensatz zwischen den hellenistischen und hebr. Christen war nun aber mit dem Eintritt derselben in den Christenbund nicht ohne weiteres ausgeglichen. Die Apostelgeschichte (Kap. 6, 1) berichtet vielmehr von einem Zwiespalt zwischen beiden Elementen der christl. Gemeinde, der von ihr freilich auf durchaus zufällige Verhältnisse bezogen wird. Nach ihrem Bericht erhob sich ein Murren der Hellenisten gegen die Hebräer, daß ihre Witwen übersehen würden bei der täglichen Unterstützung aus der gemeinsamen Kasse. Zur Beilegung dieser Mishelligkeiten wurden für die ökonomischen

Angelegenheiten eigene Helfer, sieben Diakonen (s. d.) aufgestellt, die fortan den Aposteln die Fürsorge für alle materiellen Angelegenheiten abnehmen sollten. Wenn es nicht aus der Tendenz der Apostelgeschichte herzuleiten ist, daß sie für dieses Amt nur Männer mit hellenischem Namen, also Hellenisten, wählen läßt, so wäre es als ein Zug großartigen Vertrauens aufzufassen, daß diese doch immer vorwiegend aus Hebräern bestehende Gemeinde nur Hellenisten mit der Verwaltung ihrer ökonomischen Angelegenheiten betraut. Nun gehört es aber, wie aus Vergleichung der Paulinischen Briefe mit der Apostelgeschichte hervorgeht, zu den Gewohnheiten des Verfassers der Apostelgeschichte, solcher Ereignisse, die einen Zwiespalt der beiden Parteien der ersten christl. Gemeinde beweisen, nur im äußersten Fall zu erwähnen, und selbst dann ist er zuweilen geneigt, nicht den principiellen Gegensatz zwischen Universalismus und Particularismus, nicht die Differenz in Betreff der Geltung des jüd. Gesetzes als Ursache des Zerwürfnisses hervorzuheben, sondern irgendein nebensächliches Moment. So erwähnt er (Kap. 15, 39) gelegentlich des in der alten Kirche wohlbekannten Apostelstreits in Antiochia nicht den Grund des Zerwürfnisses zwischen Paulus und Barnabas, den ersterer selbst Gal. 2, 12 angibt, sondern einen andern, der jedenfalls nur von nebensächlicher Bedeutung war. Darum ist es nicht unberechtigt, wenn man auch den wahren Grund des Gegensatzes zwischen Hebräern und Hellenisten in einer principiellen Differenz und nicht lediglich in den Ansprüchen der Hellenisten an die gemeinsame Kasse gesucht hat. Zunächst wird wol in der christl. Gemeinde zwischen den griechisch redenden Hellenisten und den aramäisch redenden Hebräern, zwischen denen, welche die LXX oder die Bibel in der Ursprache im Gottesdienst vorzogen, derselbe Gegensatz geherrscht haben, der Hellenisten und Hebräer (s. Bibel und Alexandrinische Religionsphilosophie) überhaupt schied. Allerdings ist, wie wir schon sahen, von der hellenistischen Gemeinde Jerusalems nicht in ähnlicher Weise, wie von dem größern Theil der griech. Diaspora vorauszusetzen, daß sie sich von der levitisch-pharisäischen Satzung emancipirt gehabt habe. Allein die griech. Sprache selbst mußte doch auch diese Jerusalemiten vom verknöcherten landsässigen Judenthum scheiden und ihnen einen relativ weitern Horizont geben, um so mehr, als von seiten der Hebräer der Gegensatz gegen die griech. Sprache damals noch lange nicht aufgegeben war (vgl. Apg. 22, 2 und den jüngern rabbinischen Spruch des R. Eliezer: „Wer seinen Sohn griechisch lehrt, ist wie einer, der Schweinefleisch ißt").

Der universalistischen Auffassung, die man dem gräcisirten Judenthum überhaupt nachzurühmen hat, huldigten in der That diejenigen Hellenisten, die der christl. Gemeinde beitraten. Der Gedanke, die Botschaft des Evangeliums zu den Heiden zu tragen, ging wenigstens nicht von Hebräern, sondern von Hellenisten aus und ihre Botschaft fand in den hellenistischen Synagogen, zumal bei den Proselyten, großen Anklang. Einen Schritt weiter ersehen wir aus dem Hebräerbrief, daß die Hebräer dringend gewarnt werden müssen vor Ueberschätzung des jüd. Tempeldienstes, während schon der Hellenist Stephanus seinerzeit vor Gericht gezogen worden war wegen seiner Angriffe auf den Tempel. Nach dem allen mag wol der Streit Apg. 6, 1 sich mit auch auf ökonomische Angelegenheiten bezogen haben, zumal bei der Verschiedenheit der Sprache sich leicht Misverständnisse einschleichen mochten, der eigentliche Gegensatz beider Fractionen ist aber der zwischen christl. Universalismus und jüd. Particularismus, der später zum Gegensatz der Pauliner und Petriner auswächst, während er hier noch in den Windeln liegt. Klarer tritt dieses Verhältniß schon im Proceß des Stephanus zu Tage. Ihm, dem Hellenisten, wird vorgeworfen, daß er nicht aufhöre, den Tempel und das Gesetz zu lästern, indem er die Abschaffung beider durch Jesum von Nazareth in Aussicht stelle. Der Verfasser erklärt zwar diesen Vorwurf als einen infolge eines falschen Zeugnisses erhobenen, allein da die messianische Weissagung in der That einen Neubau des Tempels durch den Messias in Aussicht stellt (Hag. 2, 3—9; Sibyll., III, 290; Hen. 91, 13), so beruht die Anklage wol weniger auf einem falschen Zeugniß als auf einem Misverständniß. Stephanus wird die Weissagung geistig gedeutet und auf die neue Religion angewendet haben, die Jesus von Nazareth an die Stelle der alten setzen werde. Daß diese Behauptung zuerst bei den hellenistischen Synagogengemeinschaften Anstoß erregte und Widerspruch fand (Apg. 6, 9), erklärt sich daraus, daß christl. Hellenisten ihre Bekehrungsversuche zunächst wieder an Hellenisten werden adressirt haben.

Es beweist aber auch, daß die Hellenisten in Jerusalem nicht ohne weiteres als eman-

cipirte und universalistisch gesinnte Juden angesehen werden können. Im Gegentheil veranlaßten sie, Saul von Tarsus an der Spitze, die Verfolgung des Stephanus. Infolge dieser Heimsuchung zerstreute sich die Gemeinde in Jerusalem. Nur die zwölf Apostel blieben nach Apg. 8, 1 auf dem Platz. Baur („Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte" [3. Ausg., Tübingen 1863], S. 43) will aus dieser Notiz folgern, daß die Verfolgung nur den hellenistischen Christen gegolten habe, da die zwölf Hebräer keine Ursache finden, Jerusalem zu verlassen, und datirt von diesem Ereigniß die Auseinandersetzung beider Parteien. „Die Gemeinde in Jerusalem bestand seitdem aus blosen Hebräern, die Hellenisten aber waren schon damals weit verbreitet und nur dieselbe freiere Richtung, die in Stephanus zuerst sich aussprach, kann es gewesen sein, welcher zufolge der Hellenismus auch schon das Heidenchristenthum aus sich hervorgehen ließ." Für diese Auffassung ließe sich allerdings geltend machen, daß es theils phönizische, theils griechische, theils sogar samarit. Plätze sind, welche die Flüchtlinge aufsuchen; allein auf der andern Seite erklärt sich die Wahl solcher Plätze einfacher daraus, daß die Flüchtlinge sich an Orte begeben mußten, wohin der Arm des jüd. Synedriums nicht reichte; daß sie dagegen aus solchen Orten stammten und somit alle Hellenisten wären, wird nicht gesagt. Unter allen Umständen will die Apostelgeschichte nicht berichten, daß die Apostel als Hebräer unbehelligt geblieben seien, sondern daß sie muthig der Gefahr Trotz boten. Eine sichere Unterlage für die Annahme einer schon damals eintretenden Spaltung der Urkirche in eine hebräische und hellenistische fehlt demnach, wohl aber brachte es die Zerstreuung der Urgemeinde und ihre Flucht zu hellenistischen Stammgenossen mit sich, daß von da an in der Mehrzahl der christl. Gemeinschaften die Hellenisten das Uebergewicht hatten. Gemäß dem minder particularistischen Charakter der Hellenisten, überhaupt der Diasporajuden, begannen diese Gemeinden bald auch Heiden zum Bekenntniß Jesu zuzulassen, und von diesem Moment an verwandelt sich der frühere Gegensatz in den des Paulinismus und Petrinismus, um schließlich in der Form des Heiden- und Judenchristenthums sich principiell klar gegenüberzustehen. Hausrath.

Heller, s. Münzen.

Helm, s. Waffen.

Heman ist 1 Kön. 5, 11 (nach Luther 4, 31) Name eines Mannes, der mit seinen Brüdern Kalkol und Darda, nebst dem Esrahiten Ethan im Ruf hoher Weisheit stand; ob er zu David's und Salomo's Zeiten oder früher gelebt habe, ist aus jener Stelle nicht sicher zu schließen. Ebenfalls neben Ethan wird 1 Chron. 6, 18. 29; 15, 17. 19 (vgl. 16, 41; 25, 1 fg.; 2 Chron. 29, 14; 35, 15) ein Levit Heman genannt, als berühmter Sänger zur Zeit David's. Nach den Geschlechtsregistern der Chronik (s. die angeführten Stellen und 1 Chron. 2, 6) ist dieser letztere von dem 1 Kön. 5, 11 genannten wohl zu unterscheiden; die Ueberschrift zu Ps. 88 beruht auf Verwechselung und gedankenloser Combination jener Angaben des ältern und jüngern Geschichtsbuchs. Steiner.

Hemath, s. Hamath.

Hemd, s. Kleider.

Hemor, eigentlich **Hamor**, ein Fürst zu Sichem, der zu Gunsten seines Sohnes Sichem mit Jakob verhandelte, daß letzterer seine (angeblich von Sichem geschwängerte) Tochter Dina (s. d.) diesem ehelich überlasse. Die Gutmüthigkeit der Sichemiten, welche sich zu jedem Opfer, selbst zu dem der Beschneidung, verstanden, wurde von der Tücke der Söhne Jakob's, Simeon und Levi, mit der Niedermetzelung aller männlichen Sichemiten, Hemor mit eingeschlossen, belohnt (1 Mos. 33, 19; 34, 2 fg., 25 fg.; 49, 5; s. auch Richt. 9, 28; Apg. 7, 16). Röck.

Hena. Einige halten Hena für eine Stadt in Mesopotamien, welche am Euphrat gelegen haben soll. Hitzig (zu Jes. 37, 13; vgl. „Der Prophet Jesaia" [Heidelberg 1833]) glaubt, daß das Wort wol „Niederland" bedeute, und will dasselbe in der Nähe des Persischen Meerbusens suchen, von wo Colonien nach dem Westen zogen. Andere vergleichen es mit Χνᾶ, einem Namen Phöniziens bei Stephanus von Byzanz. Schwerlich ist Genaueres mehr auszumitteln. Schenkel.

Henoch, eigentlich **Chanokh**, Name des siebenten in der Geschlechtsreihe der zehn Urväter, mit welchen die biblische Urkunde den Zeitraum vom ersten Menschen bis auf die Sintflut umspannt (1 Mos. 5, 18—24). Einerlei damit und nur in der deutschen Uebersetzung, nicht aber in der hebräischen, griechischen und lateinischen Bibel davon unterschieden, ist der Name Hanoch, welcher in der Geschlechtstafel der Kainiten als Name

des Sohnes Kain's und zugleich der von letzterm erbauten Stadt erscheint (1 Mos. 4, 17), und welcher auch später noch im israelitischen Stamm Ruben (1 Mos. 46, 9; 2 Mos. 6, 14) und bei den Midianitern (1 Mos. 25, 4) als Mannes- oder Familienname fortlebte.

Ohne Zweifel hatten schon die ältesten Hebräer, wie die andern alten Völker, die leeren Räume der vorgeschichtlichen Zeit bis auf die Entstehung des Menschengeschlechts zurück in ihrer Vorstellung mit halb dichterischen, halb geschichtlichen Personen und mit Erzählungen über dieselben ausgefüllt, und es scheint auch ein näherer Zusammenhang ihrer Vorstellungen darüber mit denen anderer Völker stattgefunden zu haben, wie denn z. B. die Zehnzahl und Siebenzahl, in welche jene Personen eingereiht erscheinen, ihnen mit vielen andern Völkern gemeinsam ist (Tuch, „Kommentar über die Genesis" [Halle 1838], S. 124 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 375). Dieses ältere, im Volksmund vielfach ausgebildete, mehr oder weniger mythologische System wurde später infolge der Einwirkung des mosaischen Geistes allmählich zurückgedrängt und aufgelöst; es wäre für uns gänzlich verloren, wenn nicht die biblischen Geschichtschreiber in ihren Umrissen von der Entwickelung der ältesten Menschheit, welche sie versuchten, einzelnes aus diesem gegebenen Stoff aufgenommen hätten, um ihre eigenthümlichen Anschauungen und Lehren daran anzuknüpfen und so zu einem für das Volk verständlichen Ausdruck zu bringen. Meist sind es nur nackte Personennamen, die sie so aufnahmen und für die Zwecke eines genealogisch-chronologischen Geschichtsabrisses zusammenstellten, und zwar verschiedene Schriftsteller in verschiedener Reihenfolge (1 Mos. 5 und 4), sie stehen jetzt für uns wie räthselhafte Trümmer einer untergegangenen Vorstellungswelt da. Bei einigen dieser vorgeschichtlichen Persönlichkeiten schimmern aber außer den Namen auch noch einige farbigere Züge durch, und zu diesen gehört Henoch. Von ihm rühmt der Erzähler, daß er (im Umgang) mit Gott wandelte und nach einem Leben von nur 365 Jahren nicht mehr (zu finden) war, weil Gott ihn hinweggenommen hatte. Er zeichnet mit diesen kurzen, aber vielsagenden und schönen Worten einen Helden, welcher in der siebenten Generation der Urmenschheit mitten unter dem schon entwickelten Leben der Sünde noch, ähnlich wie Adam im Gottesgarten, in frommem Verkehr mit Gott lebte und um seiner Gottgefälligkeit willen schließlich ohne Tod von den Irdischen weg zu den Unsterblichen versetzt wurde. Die Farbe der Volkssage blickt hier noch deutlich durch; wo das A. T. wirkliche Geschichte erzählt, ist ihm vielmehr alles unter das Gesetz der Sünde und des Todes gethan; nur im Sagengebiet kennt es Menschen, welche ohne den Tod zu schmecken zu Gott hinübergehen (vgl. den Elia, 2 Kön. 2), wie ähnlich in den Sagen der Volksreligionen die Götter ihre Lieblinge hinwegnehmen. Und die Bedeutung dieser Erzählung für die Religion liegt nun eben darin, daß in diesem Musterbild einer entschwundenen Urzeit, ähnlich wie in den prophet. Hoffnungen auf die endliche Heilszukunft (z. B. Jes. 25, 8), der Sehnsucht und dem Glauben der Menschen das Ideal eines Zustandes hingestellt wird, von dem sie ausgegangen sind und zu dem sie wieder zurückzukehren hoffen dürfen.

Daß man nach der ursprünglichen Volksvorstellung noch viel mehr und noch ganz anderes von Henoch zu erzählen wußte, geht aus mehrern Zeichen hervor. Die Zahl 365, auf welche seine Lebensjahre angesetzt werden, weicht von den entsprechenden Zahlen bei den übrigen Urvätern so stark ab und stimmt mit der Zahl der Tage eines Sonnenjahres so auffallend überein, daß man nothwendig annehmen muß, der Erzähler sei durch irgendeinen Zusammenhang, in den die Sage den Henoch mit dem Sonnenjahr gesetzt hatte, in seiner Angabe gebunden gewesen. Im Kainitengeschlecht sodann, wo die meisten Namen der Sethitischen Urväter in leichten Abweichungen und in übrigens anderer Ordnung wieder vorkommen, ist bei Henoch auch von einer nach seinem Namen benannten Stadt die Rede. Zum Ueberfluß lassen endlich auch noch einige unverfängliche Zeugnisse außerbiblischer Schriftsteller (Zenobius, Proverb., VI, 10; Stephanus von Byzanz u. d. W. Ἰκόνιον; Suidas u. d. W. Νάνναχος) uns die Verbreitung eines Henochmythus auch bei einem auswärtigen Volk erkennen, indem sie von einem phryg. König Nannacus oder auch Annacus in der Zeit vor der Deukalionischen Flut melden, dessen Name noch im Sprüchwort genannt werde, wenn man uralte Zeiten oder ein gar klägliches Flehen bezeichnen wolle; sein Mythus haftete nach Stephanus an der phryg. Stadt Iconium, die somit als seine Stadt galt. Diesen phryg. Annacus combinirten offenbar schon die Alten mit dem biblischen Henoch, wenn sie (nach Suidas und Stephanus)

von ihm weiter erzählten, daß er über 300 Jahre gelebt und die kommende Flut vorausgesagt habe; denn diese Angaben sind sicher erst aus jüd. Quellen geflossen. Auf Grund dieser zerstreuten Andeutungen die ursprüngliche Gestalt der Henochsage wieder herauszufinden, ist eine zwar einladende, aber kaum mit einiger Sicherheit lösbare Aufgabe. Nachdem schon Buttmann im „Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 175) mit dem hebr. Henoch und phryg. Annacus den griech. Aiakos sachlich und sprachlich zusammengestellt, hat Ewald (a. a. O.) vermuthet, daß Henoch, dessen Name im Hebräischen „Einweihung" und dann auch „Einweiher, Beginner" bedeuten konnte, ursprünglich die Geltung eines guten Geistes gehabt habe, den man bei jedem neuen oder schwierigen Geschäft angerufen habe, daher auch des Gottes des Neujahrs, das nach 365 Tagen neu wird; um so leichter habe er dann auf mosaischem Standpunkt zum Urbild eines guten Menschen umgebildet werden können.

Im A. T. wird des Henoch nirgends weiter Erwähnung gethan. Erst in der spätern Zeit, als man die alten Bücher als heilige regelmäßig las und auslegte, zog auch die darin enthaltene räthselhafte Gestalt des Henoch die Aufmerksamkeit und das Nachdenken der Leute wieder auf sich, und wurde, auf Grund sinnreicher Erklärung der von ihm handelnden Bibelworte, möglicherweise auch in Wirkung einer noch immer in Resten fortlebenden Ueberlieferung über ihn mit neuen Zügen geschmückt. Indem man den Ausdruck „er wandelte mit Gott", der nur von ihm und Noah (1 Mos. 6, 9) gebraucht wird, auf einen vertrauten Verkehr mit Gott und der obern Welt deutete, konnte man nicht anders als denken, daß er durch diesen Verkehr auch in Dinge eingeweiht worden sei, welche dem Wissen des gewöhnlichen Menschen entzogen sind, und faßte nun folgerichtig ihn (wie auch den Noah) theils als Seher der Zukunft und Propheten auf, welcher das kommende Flutgericht vorausgesehen und im Hinblick darauf seinen verderbten Zeitgenossen Buße gepredigt habe, theils als Inhaber höherer Wissenschaft und als kundig der Geheimnisse des Weltgebäudes und des Himmels, besonders auch als Erfinder und Kenner der Rechenkunst und der Astronomie (s. Eupolemos nach Alexander Polyhistor bei Eusebius, Praep. evang., IX, 17), wozu ja schon die merkwürdige Zahl seiner Lebensjahre einen Anhaltspunkt bot. Auch sein Name Henoch wurde nun (als lautete er Chanûkh oder Chanîkh) als der „Eingeweihte, Kundige" gedeutet und ging später bei den Arabern, welche durch die Juden von ihm hörten, in den Namen Idrîs, d. h. Gelehrter, über. Von dieser neuen Auffassung kommen zwar im Sirachbuch (Kap. 44, 16; 49, 14) und im Hebräerbrief (Kap. 11, 5 fg.), wo er wegen seines fast einzigartigen Schicksals und als Muster des Glaubens, durch den er Gott wohlgefällig wurde, gerühmt wird, keine Spuren vor, überhaupt nichts, was über die Aussagen von 1 Mos. 5 wesentlich hinausführte, ausgenommen etwa, daß er Sir. 44, 16 mit Rücksicht auf seine Stellung in der vierten Generation vor dem Flutgericht ein lebendiges „Beispiel der Sinnesänderung für die Geschlechter" genannt wird. Wol aber sind jene künstlich fortgebildeten Vorstellungen von Henoch die Grundlage eines neuprophet. Buchs, des sogenannten Buchs Henoch, geworden, auf welches dann im N. T. der Brief Judä (V. 14) Bezug nimmt, und einen Vers daraus (Hen. 1, 9) citirt.

Dieses Buch Henoch, an Umfang etwa dem 1. Buch Mose gleichkommend, schon in den Schriften des ersten christl. Jahrhunderts, auch in jüdischen (wie das Buch der Jubiläen und das 4. Buch Esra) benutzt oder citirt, in der ältern christl. Kirche noch viel gelesen, später bis auf einzelne Bruchstücke verloren, neuerdings unter den abyssinischen Christen in äthiop. Afterübersetzung wieder aufgefunden, und daraus seit 1821 mehrfach in englischen und deutschen Bearbeitungen bekannt gemacht, zuletzt von mir äthiopisch (Liber Henoch, aethiopice [Leipzig 1851]) und deutsch („Das Buch Henoch. Uebersetzt und erklärt" [Leipzig 1853]) herausgegeben, ist ein dem biblischen Henoch untergeschobenes Buch, oder vielmehr eine Sammlung von mehrern kleinern Büchern, in der Hasmonäerzeit in Palästina in der jüd. Landessprache verfaßt. Es wird darin theils in Form von Erzählungen Mittheilung gemacht über den Fall der Engel (1 Mos. 6, 1—4) und seine Folgen, sowie über die geheimnißvollen Dinge, Kräfte und Oerter der sichtbaren und unsichtbaren Welt, welche Henoch auf seinen in Begleitung von Engeln durch Himmel und Erde gemachten Reisen gesehen haben soll, namentlich auch ausführliche Theorien über den Lauf der Sonne und des Mondes, die Phasen des Mondes und die verschiedenen Winde und ihre Wirkungen gegeben, theils werden in Form prophet. Lehrreden und Traumgesichte über

das erste und zweite Weltgericht, über die Schicksale der Menschen nach dem Tod, über die Geheimnisse des Himmelreichs, über die Auferstehung und die messianische Zukunft Enthüllungen gemacht, über den zur Zeit des Verfassers schon zurückgelegten Theil der Weltzeit geschichtliche Ueberschau gehalten und mittels künstlicher Berechnung über den muthmaßlichen baldigen Anbruch der messianischen Erfüllung und die Dauer des noch künftigen Weltlaufs Aufstellungen gemacht; theils endlich wird in besondern Mahn- und Trostreden zur Standhaftigkeit im Glauben und zum Festhalten an der Gerechtigkeit unter allen Versuchungen zum Abfall und unter den Verfolgungen angetrieben. Im ganzen Buch ist Henoch der Sprecher und es ist als eine von ihm geschriebene Schrift eingekleidet. Doch hängen die einzelnen Theile nur lose unter sich zusammen, enthalten auch im einzelnen hier und da abweichende oder gar widersprechende Vorstellungen, und man wird kaum in Abrede stellen können, daß das Buch auf einer Zusammenarbeitung von zwei bis drei Henochschriften beruht, zu welchen noch Bruchstücke einer ähnlichen dem Noah zugeschriebenen Schrift kommen. Durch das ganze Buch geht ein ernster, sittlich strenger, alttestamentlich religiöser Geist und das Bestreben, gegenüber von der in der griech. Zeit vielverbreiteten Freigeisterei und Aufklärung das ganze System der alttest. Weltanschauung aufrecht zu erhalten, namentlich den Glauben an eine unsichtbare himmlische Welt, an die messianische Vollendung und das künftige Gericht und künftige Leben zu stützen und zu erhalten. An einzelnen Stellen erhebt es sich noch zu poetischem Schwung. Alle seine Lehren und Grundgedanken, aber auch seine Worte, Bilder und Ausdrücke sind auf irgendeine Weise an das A. T. angelehnt und daraus abgeleitet; besonders ist für einzelne Theile das Buch Daniel unverkennbares Vorbild gewesen. Um der Mannichfaltigkeit der darin behandelten Gegenstände willen erscheint es als eine Fundgrube für die Erkenntniß der eigenthümlichen Vorstellungen des vorchristl. Judenthums über theologische und physikalische Dinge. Besonders merkwürdig sind die darin entwickelten, über das A. T. weit hinausgehenden, aber durch das N. T. uns geläufiger gewordenen Lehren von den Geistern, Engeln, Dämonen, von den Straförtern der Bösen, von Auferstehung und Weltgericht, sowie die aus dem Buch Daniel genommene Auffassung des Messiasreichs als eines Himmelreichs. Diese eigenthümliche Auffassung des messianischen Reichs, sowie des Messias selbst als eines im Himmel präexistenten hat manche Gelehrte verführt, das ganze Buch (so z. B. Lücke in seiner frühern Zeit, Weiße, Hofmann, Philippi) oder einzelne Theile desselben (wie Kap. 37—71 Hilgenfeld) für christlich zu halten. Bei einigen (wie Hofmann und Philippi) wirkte dabei das Bestreben mit, die Thatsache, daß Judas (V. 14) ein unechtes Henochbuch citirt und benutzt hat, zu beseitigen und den Sachverhalt dahin umzukehren, daß vielmehr von einem spätern Judenchristen der Stelle des Judasbriefs zu Liebe, welche Judas aus einer echten mündlichen Ueberlieferung geschöpft habe, das ganze Buch erst erdichtet worden sei. Aber jene angeblichen Anklänge an christl. Lehren erklären sich auch aus alttest. Prämissen; im übrigen ist das Buch durch und durch jüdisch. Von den Römern und der röm. Oberherrschaft in Palästina ist darin noch keine Andeutung, geschweige gar von der Zerstörung Jerusalems durch Titus, und die bestimmten Zeichen der Zeit des Verfassers, wie sie namentlich in den Traumgesichten enthalten sind, weisen vielmehr mit Sicherheit auf die Zeit nach den ersten Kämpfen der Hasmonäer bis auf Johannes Hyrkanus und weiterhin. Selbst die Zusammenarbeitung des ganzen Buchs braucht nicht später als gegen die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. angesetzt zu werden. Am weitesten von aller Möglichkeit entfernt liegt es aber, wenn man (wie Volkmar) das Buch aus den Kreisen des R. Akiba, mit dem Beinamen Bar Kochba (132 n. Chr.) hervorgegangen sein läßt und als Zweck seiner Abfassung aufstellt, dessen Sache zu rechtfertigen und die Theilnahme für dieselbe zu entflammen.

Vgl. die neuere Literatur darüber: Ewald, „Ueber des äthiop. Buches Henóth Entstehung, Sinn und Zusammensetzung" (Göttingen 1854); Köstlin in den „Theologischen Jahrbüchern", Bd. 15; Hilgenfeld, „Die jüdische Apokalyptik" (Jena 1857), und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1861 fg.; Weiße, „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium" (Leipzig 1856); Volkmar, in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Bd. 14, und „Eine neutestamentliche Entdeckung und deren Bestreitung" (Zürich 1862); Langen, „Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi" (Freiburg 1866), S. 34—64; Philippi, „Das Buch Henoch" (Stuttgart 1868).

Dillmann.

Hepher, Sitz eines kanaanit. Königs (Jos. 12, 17), dessen Gebiet ohne Zweifel das 1 Kön. 4, 18 genannte „Land Hepher" ist, einer von den Bezirken der Amtsleute Salomo's. Da Hepher in der erstern Stelle neben Tappuah genannt wird, so ist der Ort ganz im Süden Palästinas zu suchen, auf welche Lage auch der Zusammenhang der Stelle 1 Chron. 4, 6 hinweist. An Hapharaim auf der Ebene Jesreel im Stammgebiet Issaschar (Jos. 19, 19) ist nicht zu denken.

Außerdem kommt Hepher auch als Name von Männern vor: 4 Mos. 26, 32. 33; 27, 1; Jos. 17, 2; 1 Chron. 11, 36. (Vgl. Bertheau zu 1 Chron. 4, 6.).

Kneucker.

Herbergen. Daß es im Alterthum Gast- und Wirthshäuser in unserm Sinne überhaupt nicht gegeben habe, hat man aus folgenden Gründen behaupten zu müssen geglaubt. Es herrschte, sagt man, im Orient eine überaus große Gastfreundschaft (s. d.), welche mit größter Bereitwilligkeit geübt ward; man hat überhaupt Reisen nur selten zu religiösen oder geschäftlichen Zwecken, nie aber zum Vergnügen unternommen, auch dabei stets leichte Zelte mit dem nöthigsten Geräth mitgenommen, oder auch in Höhlen oder auf freiem Felde eine Herberge für die Nacht gesucht. Privathäuser ersetzten die Stelle der Gasthäuser, und die Versammlungen unter dem Thor dienten geselligen Zusammenkünften und der Erholung durch den Austausch der Meinungen und Erlebnisse (1 Mos. 19, 1; 23, 10. 18; 34, 20; 2 Sam. 15, 2; Ps. 69, 13). Alles das berichten uns auch neuere Reisende im Orient; auch sie erfahren oft ausgezeichnete Beweise der Gastfreundschaft, auch ihnen bieten Privathäuser, Klöster, Höhlen oder ihre eigenen Zelte hinlängliches Obdach; aber trotzdem fehlen, nach ihren Berichten, dem Morgenland die Gasthäuser nicht. Allerdings mag man dieselben in den ältesten Zeiten nicht gekannt haben; oft zwar übersetzt Luther, z. B. 1 Mos. 42, 27; 2 Mos. 4, 24; 1 Kön. 19, 23, das hebr. Wort malón durch Herberge, allein das Wort selbst deutet nur einen Ort an, woselbst man die Nacht verbringen kann, also ein aufgeschlagenes Zelt, eine Höhle oder auch ein Haus u. s. w. In späterer Zeit jedoch finden wir eine Herberge erwähnt (Jer. 41, 17); dieselbe war nach Kimham, dem Sohn des Gileaditers Barzillai benannt, dieser wurde wegen der Verdienste seines Vaters von David besonders geehrt, und erbaute in der Nähe von Bethlehem für Wanderer diese Herberge als ein Werk der Barmherzigkeit. Vielleicht wird man auch in der Stelle Luk. 2, 7, wo die Geburt Christi in einer Herberge berichtet ist, besser an ein Gasthaus als an ein Privathaus denken; denn letzteres hätte auch bei größter Armuth seiner Besitzer besser für die Aeltern Jesu zu sorgen gewußt; auch würden in einem einzigen Privathause nicht wol so viele eingekehrt sein, als es dort der Fall war. Mit Gewißheit dürfen wir auch in der Erzählung vom barmherzigen Samariter an ein Gasthaus denken (Luk. 10, 34), wohin der Retter seinen Schützling brachte; dasselbe stand auf der von Jericho nach Jerusalem führenden Straße, und diente wol Samaritanern und Juden sowie be-
sonders auch den Handelskaravanen zum Aufenthalt. Auch heute finden sich im Orient
in Städten und Dörfern, und in viel bereisten Gegenden auch an den Landstraßen, in
neuester Zeit vielfach vervollkommnete Mensils und Khans oder Karvanserais (Karvan-
sereien), d. h. Gebäude, meist im Geviert, gewöhnlich nur ein, selten zwei Stockwerke hoch,
von dauerhaftem Material erbaut; sie sind allerdings nicht immer sehr bequem und sauber,
bieten jedoch ein sicheres, oft sehr erwünschtes Obdach. Sie umschließen einen viereckigen
Hof zum Aufenthalt für das Vieh, welches durch den Brunnen, der immer dort sich be-
findet, getränkt wird. In dem untern gewölbten Theil der Häuser sind Locale zur Auf-
bewahrung von Gütern und Waaren der Reisenden, während diese selbst in dem obern
Stock wohnen, selten aber wird ihnen von dem Aufseher eines solchen Khans mehr als
der Schlüssel zu dem Gemach und eine Matte für die Nacht gegeben, alles übrige muß
der Reisende selbst mit sich führen; trotzdem findet er hier durch die labende Quelle in
dem schattigen Hain oft reichen Ersatz für den mühevollen Weg durch die unwirthbare
Wüste. Die Aufnahme in solchen Häusern geschieht, wie auch in den Klöstern, meist
unentgeltlich; gewöhnlich wird nur bei der Abreise ein Ehrengeschenk gegeben. Die von
dem abreisenden Samaritaner dem Wirth der Herberge gegebenen 2 Denare (Luk. 10, 35),
d. h. etwa 10 Ngr., sollten weniger das Quartier als vielmehr die dem Verwundeten zu
reichenden Erquickungen vergüten. Auch die Mischna erwähnt das Gasthaus und die
Wirthin; beide sind durch Worte bezeichnet, welche genau nach dem im N. T. gebrauchten
griech. Wort (Luk. 10, 34) gebildet sind; auch wird als Preis für die Bewirthung an

einer andern Stelle der Mischna der Zehnt des zum Kochen übergebenen Gerichts genannt.

Grundt.

Hercules, Herakles. Unter den griech. Heroen ist keiner der Träger einer so fast unübersehbaren Zahl von mythischen Erzählungen über Heldenthaten wie Leiden und Mühsale geworden wie Hercules oder griech. Herakles. Sind es auch vorzugsweise die Sagenkreise von Argos und von Theben, die den Sohn des Zeus und der Alkmene, den durch Hera Verfolgten und endlich als Schwiegersohn anerkannten, als den ihrigen behandeln, so ist doch mit der Zeit fast keine Landschaft von Griechenland, mögen wir an Thessalien, an Attika und Euböa, an Aetolien und Elis denken, kein griech. Stamm, neben dem achäischen der äolische, selbst der ionische, vor allem der dorische, an dem Glanz seines Namens, an den sichtbaren Ueberresten und Denkmalen seines Wirkens unbetheiligt. Man fühlte früh das Bedürfniß, in seinen Schicksalen und Thaten gewisse Gruppen zu unterscheiden, und so haben sich mit der Zeit zehn, dann zwölf, dem Helden von Eurystheus, dem König von Argos, einem Schwächling aufgetragene Hauptkämpfe oder Thaten herausgehoben; man unterschied zwischen diesen, den ἆϑλοι und den übrigen Werken, den ἔργα. Das griech. Epos hat frühzeitig einzelne derselben, so den Kampf mit Eurytos und Oechalia oder den mit Kyknos zum Gegenstand eigener Gedichte gemacht, später seit Pisander und Panyasis den ganzen Sagenkreis cyklisch behandelt. Die Lyrik eines Pindar ist unerschöpflich, Herakles als Muster der Helden, als den im Leben ringenden, kämpfenden, endlich aber gereinigt, geläutert in den Himmel erhobenen Menschen zu feiern. Die Tragödie hat seinen Wahnsinn, seine Liebe, seinen tragischen Tod behandelt, und die Komödie fand in seiner Geburt, seiner kräftigen derben Natur, seiner Trink- und Eßlust, in seinen Liebesabenteuern, seinen Conflicten mit zwerghaften schlauen Gegnern den reichsten Lachstoff. Durch die ganze griechische bildende Kunst, von den ältesten Vasenbildern an durch die Tempelsculpturen, Votivbilder, kolossalen Statuen und Gruppen bis hin zu den pompejanischen Wandgemälden und den geschnittenen Steinen der Spätzeit war Hercules ein vielbehandelter Gegenstand. Dem Bildhauer Lysippos, dem Zeitgenossen Alexander's des Großen, war es vor allem gelungen, die ganze kräftige, großartige Heldengestalt im tiefsten Schmerz, im dumpfen Hinbrüten wie in behaglicher Ausruhe, ja heiterer Zecherlaune zu bilden. Der kolossale Hercules Farnese (s. Abbildung Fig. 1) im Museum zu Neapel wie der sogenannte vaticanische Torso in Rom sind die berühmtesten spätern freien Wiederholungen Lysippischer Vorbilder. Fig. 2 führt uns, nach einer florentiner Gemme, dagegen den jugendlichen, vom Lorberkranz und Siegerbinde geschmückten Herakles Kallinikos vor, wie er, was für unsere weitere Betrachtung wichtig, gerade auf tyrischen Münzen mehrfach vorkommt.

Fig. 1.

Fig. 2.

Von dem Heroen Hercules unterschied man an verschiedenen Punkten Griechenlands aber, so in Sikyon und vor allem in Attika, einen Gott Hercules, der durch andere Einrichtung der Heiligthümer, durch andere Cultusgebräuche bezeichnet war, während für eine mehr populäre Auffassung der Vereinigungspunkt beider in der Apotheose gegeben zu sein schien. Dieser Gott Hercules, mit Beinamen des Olympiers (Herodot, II, 44), erwies in einzelnen Thatsachen, so der Beziehung zum Purpurfärben, zu eigenthümlichen Wasserbauten, Dämmen, zum Bergbau, zu großen Wanderungen von Ost nach West und zurück

durch die Nordländer ebenso sehr seinen engen Zusammenhang mit dem Orient, mit den Hauptträgern jener Thatsachen, den Phöniziern, als eine entschieden kosmische Bedeutung, und zwar in Verbindung mit der Sonne und ihrem Lauf, mit dem Wechsel der Jahreszeiten, der Zwölftheilung des Jahres wie des Tages, in seinem Kampf mit andern Gottheiten oder der Gesellschaft derselben oder einzelnen bedeutungsvollen, zum großen Theil notorisch erst in jüngerer Zeit vom griech. Hercules geführten Symbolen, wie Löwe, Keule, Sonnenbecher, Palme und Olivenzweig u. dgl.

Man fand in Thasos ein notorisch von Phöniziern, den langjährigen Herren der Insel, gegründetes altes Heiligthum des Gottes, welches mit der Kadmos- und Europasage eng verknüpft war (Herodot, II, 44; Pausanias, V, 25, 12; VI, 11, 2). Dies wies direct auf Tyrus als Metropole zurück, und man wußte genau denselben von der jüngern Annahme der Verehrung des Heroen Hercules zu scheiden. Ebenso ließ die Cultussage des altberühmten Herakleion zu Erythrä, der ion. Stadt an der kleinasiat. Küste, einer Purpurfischer- und Purpurfärberstadt, das Heraklesbild auf einem Fahrzeug aus Tyrus ankommen (Pausanias, VII, 5, 5—7). Und auf Tenedos wie Kos fielen Kinderopfer in ungriech. Weise dem Herakles zu Ehren (Lykophron, Cassand., V. 229). Und in den blühenden, ihren phöniz. Charakter scharf bewahrenden Colonialstädten von Tyrus, wie Karthago, Utica, Melite, Gades, im fernen Westen, lernten die griech. Schiffer und Reisenden denselben Cultus eines gewaltigen, mit der Keule bewaffneten, Löwen tödtenden oder haltenden Gottes kennen, welcher als Gründer und Schutzherr, als Erzführer (ἀρχηγέτης) der Colonien verehrt ward und in regelmäßiger Cultusverbindung mit Tyrus stand. Ja, ein ähnlich klingender Name trat in Archaleus, dem Sohn des Phönix, dem Gründer von Gades, unmittelbar anmuthend dem griech. Ohr nahe (Claudius Julian. im Etymol. magn., I, 219), während andere ungriech. Namen, wie Desanaus oder Diodōs, in Kreta z. B., unverständlich, wahrscheinlich verderbt, für Herakles genannt wurden (Eusebius, Chron., I, 26).

Wol leiten andere Sagen- und Cultusfäden, aber vereinzelter, auf Lydien hinüber und weiter nach Assyrien zurück, wo in Sandes, Sandanis, Sandon, Sardanapal ein zu Belos und Ninos unmittelbar in nächste Verwandtschaft als Vater oder Sohn gestellter, durch ein jährliches großes Feuerfest der Selbstverbrennung, durch Trauer- und dann ausgelassenes Freudenfest mit Vertauschung der Männer- und Frauenkleider gefeierter Gott der Sonne und des Jahreswechsels sich fand (Müller, „Sandon und Sardanapal" in seinen „Kleinen deutschen Schriften", II, 100—113). Allerdings wol derselbe Urgedanke als im tyrischen Hercules, aber sehr modificirt durch andere nationale Zwischenglieder. Wieder andere, noch sparsamere Beziehungen fand man auch zu einem unterägypt. Gott des zweiten Götterkreises, Chon, Dsom, der aber auf den ägypt. Denkmalen noch nicht bestimmt nachgewiesen ist (Herodot, II, 43. 145, mit der Note Bähr's [2. Ausg., Leipzig 1855—57]).

Wir haben uns hier allein mit dem tyrischen Hercules näher zu beschäftigen, und zwar seiner ausdrücklichen Erwähnung in 2 Makk. 4, 19. 20; wenn es auch an Stellen nicht fehlt im A. T., wo der Götzendienst des Baal (s. d.), der Baalim, in der Zeit der Richter und der Könige, wie eines Ahas, Ahab, Hosea, möglicherweise speciell auf den tyrischen Hercules bezogen werden kann, so ist doch keine unmittelbar durchschlagend oder gibt einen vor andern kanaanit. Culten charakteristisch sich unterscheidenden Zug. Und um so mehr ist es gerechtfertigt, die griech. Quellen zu Rathe zu ziehen, da es sich ja um einen bereits hellenistischen Nationalcultus von Tyrus handelt. Die oben bezeichnete Stelle führt in jene für Palästina und für die Erhaltung der religiösen Mission des israelitischen Volks ganz verhängnißvolle, zur Entscheidung drängende Zeit der ersten Regierungsjahre des Königs Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) ein. Der Hohepriester Jason zeigte sich durchaus als Vertreter und systematischen Förderer des Hellenismus, griech. Cultur, Erziehung, Festlebens und des damit verbundenen Götterdienstes. Der König befindet sich seit Anfang 171 in Tyrus bei der Feier der penteterischen, d. h. alle vier Jahre sich wiederholenden großen Festspiele zu Ehren des Hauptgottes von Tyrus, des Herakles. Zugleich mochte er da die Flottenrüstung zu seinem Zug nach Aegypten betreiben. Jason sendet Festgeschenke, und zwar aus dem Bereich der zahlreich in Jerusalem weilenden jüd. Bürger von Antiochia, also jedenfalls hellenisirenden Juden, er läßt sie eine Geldsumme überbringen, der Textüberlieferung nach 300 Drachmen (eine, wenn wir auch mit Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer" [Leipzig 1857], zur Stelle S. 85, 86 alexandrinische Doppeldrachmen rechnen,

jedenfalls zu geringfügige Summe, welche daher wahrscheinlich nicht richtig überliefert ist, wie so oft bei Zahlen- und Werthangaben geschehen. Die Drachmen sind vielleicht einfach in Minen, d. h. das Hundertfache, umzuwandeln). Die Summe ist von dem Geber ausdrücklich bestimmt für das Festopfer des Herakles, die Ueberbringer halten es aber für ungehörig und bestimmen dieselbe als Beitrag zur Ausrüstung der Trieren.

Es werden uns in Tyrus zwei, ja drei Heiligthümer des Herakles genannt. Das eine befand sich in Alttyrus (Palaetyrus), jener von der Inselstadt 30 Stadien entfernten, ältesten und sehr umfangreichen Ansiedelung, einst der eigentlichen Stadt, seit den assyr. Kriegen, besonders der Belagerung durch Nebukadnezar (im J. 584—571), verödet und im gänzlichen Verfall begriffen; es wird Alexander dem Großen gegenüber als das außerhalb der jetzigen Stadt gelegene, aber ältere, in der Altstadt befindliche, hervorgehoben, auf dessen Betreten aber von seiner Seite kein Werth gelegt wird (Justin, XI, 10, 11; Curtius, IV, 2). Das zweite, gewöhnlich allein beachtete, von Herodot (II, 44) besuchte und, wie wir sehen werden, mit aller Pracht ausgestattete, ist jenes Heiligthum auf Inseltyrus, auf einem isolirten Felsen von Fischern einst gegründet, durch König Hiram aber, den Zeitgenossen Salomo's (im J. 980—947), bei seinem großartigen Umbau und der Erweiterung der Inselstadt erst mit dem andern Felsen durch gewaltige Aufschüttungen in Verbindung gesetzt und zum Nationalheiligthum des auf der Höhe seiner Seemacht stehenden Tyrus erhoben (Dios und Menander bei Josephus, Contra Apion., I, 17, 18; „Alterthümer", VIII, 5, 3). Das Heiligthum wird dabei auch das des Zeus oder genauer des olympischen Zeus genannt, wie wir ja auch Herakles den Gott ausdrücklich als den Olympier bezeichnet fanden. Ein drittes Heiligthum des Herakles, denn es kann dies mit dem ältesten des Festlandes Tyrus am wenigsten identisch sein und wird von dem insularen bei Herodot eben unterschieden, war das des thasischen Herakles (Herodot, II, 47), wahrscheinlich nach der Besetzung von Thasos durch die Griechen aus Paros 708 v. Chr. von den abziehenden phöniz. Colonisten gegründet oder von Griechen, welche nun auf Thasos den phöniz. Gott als ihren Herakles anerkannten und durch den Besitz eines eigenen Heiligthums in Tyrus eine feste mercantile Stellung dort gewannen.

Diese Doppelheit der Heraklesheiligthümer, die Thatsache, daß einestheils der Herakles von Inseltyrus als Zeus Olympius bezeichnet wird, anderntheils uns Berichte, wie die von den Opfern edler Knaben in Tyrus, Karthago und sonst an Herakles (z. B. Plinius, XXXVII, 5, 19) ausdrücklich auch Kronos für Herakles nennen, endlich die allgemeine geschichtliche Entwickelung von Tyrus und die gewichtige Rolle, die hierbei König Hiram religiös und künstlerisch gespielt hat, alles dies macht eine sehr bedeutsame Entwickelung in dem Heraklescultus von Tyrus geradezu zur Gewißheit. Wir haben es an jener ältesten Stätte am Lande mit dem Cultus des El (Ilos), des Belitan, Baalmoloch, des Belus priscus, mit dem Herrn des Himmels und der zeitlichen Weltordnung, dem als solchen auch die Sonne als Hauptgestirn untergeben ist, überhaupt zu thun, der als Kronos von den Griechen aufgefaßt wird; dann aber auf Inseltyrus mit dem jüngern Gott, dem Herrn und König der Stadt, einer nicht ohne große innere Umgestaltung der Phönizier und auswärtigen, entschieden assyr. Einfluß so mächtig gewordenen Gestalt, mit Baal Melkarth oder Melikarthos, dem gräcisirten Makar Baal semes, dem Sohn des Demarûn oder Zeus Demarûs bei Sanchuniathon (Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 32). Diesen letzten Namen stellt Ewald („Ueber die phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's" [Göttingen 1851], S. 23, 24) mit Tamuras, Damuras zusammen und findet sehr ansprechend das Symbol des Löwen darin gegeben. Die Griechen führen diesen tyrischen Herakles auf Zeus und Asteria, die Sternenjungfrau, zurück (Cicero, De nat. deor., III, 16), wie Apollo den gleichen Sternen- und Lichtgott auf Zeus und Asteria's Schwester, Leto. Dieser Herakles ist nun der Sonnenheld, der seine Bahn täglich läuft von Ost nach West, im Becher oder Kahn nächtlich nach Osten zurückkehrt, aber auch jährlich in besonderer Wiederkehr die Bahn vollendet; der im Westen bei Gades seine Schlafstätte wie Grabstätte (Solis cubilia; Statius, Libri V Silv., III, 1, 183; Clemens, Recogn., X, 24) hat, der im Lauf des Jahres einmal stirbt, im Wintersolstitium, um dann neuerweckt und als Sieger neubegrüßt zu werden. Er ist Führer der Jahreszeiten wie der Tagesstunden. Das Sonnenjahr wird mit ihm, gegenüber dem ältern Mondjahr, von durchschlagendem Einfluß durch Jahrescyklen und Schalttage wie Schaltmonate. Ausdrücklich wird Hiram die erste Feier der Wiedererweckung

(ἔγερσις) des Herakles im Monat Peritios (Mitte Februar, dem ersten Frühlingsmonat; Josephus, Contra Apion., I, 18; „Alterthümer", VIII, 5, 3) zugeschrieben. Mit ihm verbunden im Dienst sind nun Astarte, als jungfräuliche Mondgöttin, sowie die fünf planetarischen Gottheiten, speciell der Stern von Jupiter, von Astarte oder Beltis, d. h. Venus, aber auch von Mercur, Saturn und Mars, und endlich eine achte Gottheit, die des Gottes des feurigen Fixsternhimmels, des Aeskulap, Esmun, welche man im Genossen des Herakles, der ihn vom Todesschlaf wieder erweckt, in Jolaos zum Heros herabdrückte. Der Sonnenheld wird Leiter und Führer aller Meerfahrten und Coloniegründungen, und Kämpfer ebenso sehr gegen alle finstern Meeres- und Wüstengewalten. Die Würde des Priesters desselben war erblich in der königlichen Familie und stand dem König zur Seite.

Unmittelbar lagen hier nun Anknüpfungspunkte genug für griech. Mythenbildung, um so mehr, als dieser Melkarth eine ganz anders persönliche, staatliche und cultur-geschichtliche Gestalt wie jener ältere Kronos gewonnen. Jene in griech. Besitz über-gegangenen Heiligthümer im Bereich des Archipel sind als die eigentlichen Vermittelungs-punkte zu betrachten. Nachdem also griechisch gefärbter thasischer Heraklesdienst in Tyrus zu Herodot's Zeit bereits bestanden, hat dann im 4. Jahrh. unter König Straton, dem Freund, ja zeitweise Untergebenen des Königs Evagoras und Nikokles von Cypern, die Hellenisirung große Fortschritte gemacht; er wetteiferte mit diesen in griech. Opfern, Bauten, musikalischen Wettkämpfen sowie aller griech. Liederlichkeit (Aelian, Var. hist., VII, 2; Athenäus, Deipnosophist., XII, 331). Alexander der Große, der macedon. Heraklide, sah sich im Traum vom tyrischen Herakles begrüßt und zum Eintritt in sein Heiligthum eingeladen. Er verschonte nicht allein dasselbe, in welches sich die Edelsten der Tyrer wie die karthagischen Festgesandten geflüchtet hatten, sondern hielt nun auch zur Festfeier des Gottes, diesmal also im Sommer, gegen Ende Juni, also an der Sommersonnenwende, eine glänzende Feier. Das ganze Heer zog im Festzug festlich geschmückt umher, selbst die Schiffe geleiteten im Wasser den Zug zum Inselheiligthum; ein gymnastischer Wettkampf fand im Heiligthum selbst statt sowie das für die Beziehung zum feurigen, astralen System so wichtige Fackel-rennen (Arrian, De exp. Alex., II, 24). Damit war der Sieg des Hellenismus über die phöniz. Macht und Cultur, soweit sie von Tyrus unter Leitung des Melkarthdienstes sich erstreckt hatte, feierlich ausgesprochen, ebenso die Einigung des griech. Heros und des phöniz. Gottes.

Sehen wir uns nun an der heiligen Stätte des tyr. Herakles, wie sie unzerstört, aber mit griech. Kunst vielfach ausgestattet, seit Alexander sich uns zeigt, etwas näher um. Ein großer Tempelhof, befestigt, gesichert nach außen, von Baulichkeiten umgeben, bildet fast einen ganzen Stadttheil; das Recht der Asylie dehnt sich von da, durch besondere Gunst, wie es scheint, über die nur durch einen Damm mit dem Festland verbundene Stadt aus. An den Hauptaltar des Gottes in diesem Hof werden andere Götterstatuen zu besonderer Sicherung wol auch angekettet (Curtius, IV, 2). Der Tempel selbst, mit reichster Cederdecke und Täfelung sowie Goldschmuck durch Hiram versehen, wird nicht als besonders groß irgend genannt, aber war wie sein Nachbild zu Gades in phöniz. Weise gebildet, vielleicht rund, wie diese Form für Herculesheiligthümer von Vitruv besonders vorgeschrieben wird und sonstigen phöniz. Tempelbauten entspricht. Eine Statue des Gottes war ursprünglich wol hier so wenig, als dies von Gades selbst für später noch ausgesprochen wird; in hellenistischer Zeit ist er auf den tyrischen Münzen als jugendlicher Kopf, unbärtig, bekränzt und mit Löwenfell sowie Keule versehen, spät erst als ganze Gestalt dargestellt.

Als die ältesten heiligen Symbole sind aber zwei Pfeiler (στῆλαι) zu nennen, ur-sprünglich von Stein, als ambrosische Felsen auf spätern Münzen bezeichnet; Hiram stiftete sie aber nun in kostbarem Stoff, von Gold die eine, von Smaragd, wenigstens mit ihm bekrönt und übersäet, die andere; der Smaragd leuchtete wunderbar des Nachts (Herodot, II, 44). Wo uns tyrischer Herculesdienst begegnet, da auch diese Pfeiler, die auch im äußersten Westen bei der Herculesstadt Gades zu riesigen Himmelspfeilern von Bergen in der Phantasie sich gestalteten. Daß in ihnen der Wechsel von Licht und Finsterniß, von Tag und Nacht, Morgen und Abend, Sommer und Winter, überhaupt Auf- und Niedergang der Sonne und Gestirne bezeichnet ist, unterliegt schwerlich einem Zweifel, abgesehen von der ganz allgemeinen Bedeutung des Stein- und Pfeilersymbols bei den Semiten. Auf Feuer und Wind (πνεῦμα) bezieht sie Philo von Byblus (Sanchuniathon, a. a. O., S. 18). Seit der Reform des Cultus durch Hiram und der Feier der Auferweckung

des Gottes ist von der später bezeugten Existenz einer Grab-, vielmehr Stätte der jähr-lichen Verbrennung des Gottes (ubi igne crematus est; Clemens, Recogn., X, 243) zu reden. Daneben werden uns durch bestimmte Cultussagen sowie durch die Münzen noch eine Reihe bedeutungsvoller Symbole, als dort aufgestellt oder befindlich, erwiesen: ein Stern, der niedergefallen und im Heiligthum gestiftet sein sollte (Meteor), ein Adler, der in das Licht allein schauende, nach oben strebende Vogel des Zeus, die Schlange, vom Adler bekämpft, sich ringelnd um den heiligen Baum, den Oelbaum, der in kunstvoller Bildung mit smaragdenen Früchten später dargestellt war, ein ewig brennendes Feuer auf einem Altar, ferner die Keule, das Bild der königlichen Macht und des Blitzes, das heilige Schiff, ein Bild jenes Sonnennachens oder Bechers, wie ausdrücklich Alexander der Große ein solches mit Inschrift weihte im Heiligthum. Auch die Palme sollte hier zuerst ge-pflanzt sein, Tyrus heißt Mutter der Palmen, und die Palme fehlt auf den Münzen nicht als bedeutsames Zeichen. Gedenken wir nun noch der Wachtel, die als eigenthümliches Opferthier am Fest der Erweckung des Herakles, der Sage nach zunächst von Jolaos hergebracht, als neubelebende Speise galt, sowie des Weihrauchs, welcher eine ganz hervor-ragende Rolle bei seinen Opfern spielte (Achilles Tatius, Erot., II, 14; Silius Italicus, Pun., III, 26), und von da notorisch erst in den Westen durch Phönizier kam, so ist damit der Umkreis der heiligen Symbole des Heiligthums wesentlich gegeben (vgl. dazu meine „Mythologische Parallelen" in den „Berichten über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse", Jahrg. 1856, S. 32—58, 107 fg.).

Das Heiligthum füllte sich außerdem mit kostbaren, oft aus Gold bestehenden Weih-geschenken der Töchterstädte, darunter auch Statuen, z. B. aus Sicilien entführte griechische, und besonders auch kleine Nachbildungen der Heiligthümer selbst, goldene Kapellen (Diodor, XX, 15). Auf heiligen Festschiffen brachten Gesandte diese Gaben an dem jährlichen Hauptfesttag des Gottes. Der Zehnt der Kriegsbeute sollte dort niedergelegt werden. In der Zeit des Verfalls der tyrischen Macht, d. h. zwischen Nebukadnezar und Alexander dem Großen, waren diese Gaben allerdings viel spärlicher geworden (Polybius, XXXI, 20; Diodor, XX, 15; Dio Cassius, XLII, 49; Justin, XVIII, 7). Die Karthager er-kennen das im J. 312 an und sehen in ihrer Bedrängniß durch Agathokles eine Strafe dafür. Julius Cäsar war es, der zuerst die Menge der kostbaren Weihgeschenke aus dem Heiligthum wegnahm, weil man Pompejus' Frau und Kind als Schutzflehende im Asyl aufgenommen hatte (Dio Cassius, a. a. O.).

In den Festen des Herakles in Tyrus haben wir nun seit Alexander immer noch den eigentlich technischen Cultus, dessen Mittelpunkt das Opfer bildet, und die hellenische Zugabe der Festspiele zu scheiden, obgleich auch der erstere sein altphöniz. Gepräge viel-fach modificiren mochte. Wir besitzen bei Achilles Tatius (a. a. O.) noch ein werthvolles, nur zu skizzenhaftes Bild des Festes, zu dem aus Byzanz in besonderm Anlaß Festgesandte gekommen sind, aus der Kaiserzeit. Da hören wir von der Masse des Weihrauchs aller Art, dann aber von der herrlichen Fülle von dargebrachten Blumen, und zwar des Früh-lings: Crocus, Narcisse, Rosen, Myrten, da von der Menge der Opferthiere aus ver-schiedenen Ländern, besonders dem ägypt. Stier mit mondsichelartigen Hörnern, weiter von der Thätigkeit der Wahrsager von besondern, dem Opferzug vorausgehenden Vorkommnissen mit dem heiligen Adler. Wenn der Hohepriester von Jerusalem Festgesandte nach Tyrus schickt mit Geld für das Opfer, will er also damit auch im feierlichen Opferzug durch Gaben Judäa vertreten haben und erkannte dadurch die Cultusverwandtschaft des tyr. Heiligthums mit dem von Jerusalem an.

Die Festfeier unter Antiochus Epiphanes wird aber ausdrücklich als eine penteterische bezeichnet, die nur alle vier Jahre stattfand, wie wir die Wiederkehr großer Feste in großen Jahrescyklen gegenüber den kleinen, alljährlichen, als eine besondere Eigenthümlichkeit des griech. Festlebens bezeichnen müssen, bestimmt dann nicht allein die locale Festgemeinde zu vereinen, sondern womöglich alle Hellenen, ja, oft noch weiter gehend, auch Fremde zu versammeln. So sind diese großen Festcyklen in Olympia, Nemea, auf dem Isthmus, in Delphi, in Delus, in Athen, Ephesus gehalten worden mit besonderer Steigerung der Fest-spiele, des agonistischen Lebens. Ein solches Fest war dies tyrische, in dieser penteterischen Form vielleicht von Antiochus Epiphanes zuerst gehalten worden. Darauf bezieht sich auch die Inschrift Ἡράκλια Ὀλύμπια auf tyrischen Münzen der Kaiserzeit im Unterschied von

'Ηράκλια überhaupt (Eckhel, Doctr. numor. vet. [Wien 1792—98], III, 392). Die Stadt wuchs dadurch an religiösem Ansehen noch sehr: sie erhielt in hellenistischer Zeit den Titel als heilige, unverletzliche, wie sie Metropolis auch nach der Seite des Cultus genannt ward.

Jedoch auch der Dienst des tyrischen Sonnenhelden, des Hercules, ist dahin gesunken vor der Macht des als „siegende Sonne" nun so vielfach begrüßten, an die Wintersonnenwende mit seiner Geburt angeknüpften Menschensohnes aus Galiläa. Bereits im J. 312 n. Chr. ward gerade in Tyrus die älteste, künstlerisch erwähnenswerthe Kirche, eine Basilika, erbaut (Eusebius, „Kirchengeschichte", X, 4, 15).

Vgl. die Artikel über Herakles von Vogel in Ersch's und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 2. Sect., VI, 8—44, von Metzger in Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", III, 1187 fg., von Winer im „Biblischen Realwörterbuch" (3. Aufl., Leipzig 1847—48), I, 479 fg., von Jacobi im „Handwörterbuch der griechischen und römischen Mythologie" (Koblenz 1835), I, 395—433, sowie Vogel, Hercules secund. Graec. poet. et. histor. antiq. descript. et illustratus (Halle 1830); Creuzer, „Symbolik und Mythologie" (3. Aufl., Leipzig und Darmstadt 1836—43), II, 443 fg.; Schwenck, „Die Mythologie der Semiten" (Frankfurt a. M. 1849), S. 277 fg.; Nork, „Die Götter Syriens" (Stuttgart 1846), S. 67 fg.; Preller, „Griechische Mythologie" (1. Aufl., Leipzig 1854), II, 103—189; Rochette, Mémoire d'archéologie comparée, I. l'Hercule assyrien et phénicien (Paris 1848); Hitzig, Quaestiones Herculeae (Heidelberg 1866); Müller, a. a. O., II, 100—113; Gerhard, „Griechische Mythologie" (Berlin 1854—55), II, 210 fg.; Welcker, „Griechische Götterlehre" (Göttingen 1857—59), II, 749—810. Stark.

Herlinge, s. Weinberg.

Hermas. Im Anhang des Paulinischen Römerbriefs wird (Kap. 16, 14) neben andern auch ein Hermas gegrüßt. Derselbe scheint ebenso wie die zugleich mit ihm genannten sonst unbekannten Männer, Asynkritus, Phlegon, Hermes und Patrobas, sein Haus für gottesdienstliche Zusammenkünfte eröffnet zu haben; wenigstens richtet sich das Grußwort nicht blos an jene namentlich erwähnten fünf, sondern zugleich an die „Brüder mit ihnen". Die kirchl. Tradition hat, unsers Wissens von Origenes (In epist. ad Rom. comm., ed. de la Rue, IV, 683) ab, vermuthlich aber schon früher, diesen Hermas für Eine Person mit dem Verfasser des unter dem Namen des „Hirten" uns noch erhaltenen Buchs geachtet. Dieser Identificirung verdankt einerseits der „Hirte des Hermas" seinen Platz unter den Schriften der sogenannten apostolischen Väter oder unmittelbaren Apostelschüler, andererseits wieder der „Paulusschüler" Hermas das Prädicat eines inspirirten Propheten. Irenäus (Contra haer., IV, 20, 2) citirt den Hirten als heilige Schrift, Clemens von Alexandria und Origenes, welche von dem Buch häufig Gebrauch machen, achten es wenigstens für inspirirt, die afrikan. Kirche des 3. Jahrh. zählte es zu den kanonischen Büchern des N. T. (Credner, „Geschichte des neutestamentlichen Kanon", herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860], S. 175 fg.), und in der sinaitischen Bibelhandschrift hat es, ebenso wie der Brief des Barnabas, seine Stelle am Schluß der neutest. Schriften gefunden. Dem gegenüber wußte gerade die röm. Kirche zu Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrh. noch zu erzählen, daß jener Hermas, welcher den Hirten geschrieben, vielmehr ein Bruder des röm. Bischofs Pius gewesen sei, welcher frühestens 139, spätestens 141 n. Chr. die Kathedra Petri bestieg. Daher verbietet das unter dem Namen des Muratorischen Kanon auf uns gekommene Verzeichniß biblischer Schriften (bei Credner, „Zur Geschichte des Kanons" [Halle 1847], S. 76 fg.) dieses „ganz neuerdings", „zu unsern Zeiten", „als Pius auf der bischöflichen Kathedra saß", von dessen Bruder Hermas geschriebene Buch den prophetischen oder den apostolischen Schriften gleichzuachten, und gestattet zwar seinen Gebrauch, aber nicht beim öffentlichen Gottesdienst. Dieselbe weit jüngere Abfassungszeit des Hirten ist uns noch einmal von dem lateinischen Chronisten des J. 354 bezeugt (bei Mommsen in den „Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften" [Leipzig 1850], I, 635), der die betreffende Stelle seines Werks wahrscheinlich aus der Chronik Hippolyt's, einem dem Muratorischen Schriftenverzeichniß an Alter ziemlich nahe stehenden Werk, geschöpft hat. Wir lesen dort bei Pius folgende Notiz: „Unter seinem Episkopat schrieb sein Bruder Ermes ein Buch, in welchem der Auftrag (die Aufträge) enthalten ist (sind), welchen (welche) ihm der Engel gab, als er zu ihm im Gewand eines Hirten kam" (nämlich der Auftrag, den

Presbytern der röm. Kirche eine neue Bußoffenbarung zu verkündigen). Dieselben Worte sind auch in die verschiedenen Recensionen des „Buchs der Päpste" (bei Schelstraten, Antiquitas ecclesiae [Rom 1692], I, 414, 415) übergegangen, nur daß hier der offenbar mit dem Inhalt des Hirten schon nicht mehr bekannte Bearbeiter den dem Hermas gewordenen Auftrag des Engels auf eigene Hand dahin bestimmt, „daß das heilige Pascha (das christl. Ostern) am Sonntag gefeiert werden solle". Diese Erweiterung hat in Verbindung mit der sprachlich sehr nahe liegenden, sachlich gleichgültigen Schreibweise Ermes oder Hermes (Genetiv Hermae, wie von Hermas), neuere Gelehrte zu der kritiklosen Annahme verführt, „Hermes", der Bruder des Pius und angebliche Verfasser einer Schrift über das Pascha, sei eine von Hermas, dem Verfasser des Hirten, völlig verschiedene Person. Aus der verworrenen Notiz des „Buchs der Päpste" ist später die unechte Decretale Pius' I. über die Osterfeier (bei Mansi, Sacr. concil. nova et ampliss. collect. [Florenz und Venedig 1759—98], I, 672) geschmiedet worden; dagegen hat sich ein Nachklang der ursprünglichen Ueberlieferung der alten lateinischen Chronik noch in dem unter Tertullian's Namen aufbewahrten Gedicht gegen die Marcioniten (Carmen adv. Marc., III, 294 fg.) erhalten, wo es heißt, der leibliche Bruder des Pius sei Hermas gewesen, der „engelische Hirt" (angelicus Pastor), der die ihm überlieferten Worte geredet. Der Engel, welcher dem Hermas im Hirtengewand erscheint, ist hier mit Hermas selbst eine Person geworden. Als „Bruder des Hirten" (Frater Pastoris) wird Pius übrigens schon in der ältesten Recension des „Buches der Päpste" bezeichnet. Hiernach weiß ein anderer angeblicher Brief des Pius (bei Mansi, a. a. O., I, 678) von einem röm. Presbyter, Namens Pastor, zu erzählen, der auch in den Acten der heiligen Pudentiana und Praxedes zum 19. Mai (Acta Sanctorum Maii [Antwerpen 1680—88], IV, 299) wiederkehrt, als Verfasser eines angeblichen Briefs an den „Presbyter" Timotheus über das Leben und die Thaten der Heiligen. Dieselben werden in die Zeit des Bischofs Pius verlegt, zugleich aber erscheint wieder der Vater der beiden Heiligen, Pudens, wegen 2 Tim. 4, 21 als Schüler des Apostels Paulus, „Pastor" selbst aber und Timotheus als Freunde des Pudens. Die Legende hat hier also unbekümmert um die Chronologie den Paulusschüler Hermas mit dem „Pastor", d. h. dem Hermas aus der Zeit des Pius, identificirt, und seine Lebensjahre ebenso wie die seiner Freunde Pudens und Timotheus bis in die Mitte des 2. Jahrh. erstreckt (vgl. auch den angeblichen Brief des Pius bei Mansi, a. a. O., I, 677). Zuletzt machte gar der äthiop. Uebersetzer des Hirten auf Grund von Apg. 14, 12, wo „Silas" (vielmehr Barnabas) von den Lykaoniern Zeus, Paulus dagegen Hermes genannt wird, die große Entdeckung, Hermas, der Prophet mit der balsamischen Zunge, sei kein Geringerer als der Apostel Paulus gewesen. Andererseits hatte das Urtheil der röm. Kirche über den jüngern Ursprung und über den ebendamit festgestellten „apokryphischen", d. h. unapostolischen und unkanonischen Charakter des Hirten die Folge, daß das Buch im lateinischen Abendland allmählich fast ganz in Vergessenheit gerieth, während es in verschiedenen Kirchen von Griechenland noch zu Ende des 4. Jahrh. kirchlich verlesen wurde (Hieronymus, Catal. vir. illustr., Kap. 10).

Dem Zeugniß des Muratorischen Kanon würde selbst, wenn die Notiz in der mehr erwähnten Chronik nicht auf Hippolyt zurückgehen sollte, schon aus äußern Gründen vor jener andern Meinung der Vorzug gebühren, welche den Verfasser des Hirten zu einem Zeitgenossen des Paulus macht. Der Hirt ist ein Erzeugniß der röm. Kirche; in Rom wird man also über seinen Ursprung besser unterrichtet gewesen sein als in Afrika, Kleinasien oder Aegypten. Ueberdies verdient bei dem Zwiespalt der Tradition die bestimmte Angabe, das Buch stamme nicht aus der Apostelzeit, sondern erst aus den Tagen des Pius, also aus einer verhältnißmäßig lichtern Epoche der röm. Kirche, schon darum größern Glauben, da die entgegengesetzte Meinung, die Zurückführung des Buchs auf einen apostolischen Mann, der frommen Unkritik, welche es als ein inspirirtes Prophetenbuch ehrte, in Ermangelung näherer Kenntniß und bei dem Gleichklang des Namens sich beinahe von selbst verstand. In den Streitigkeiten über die Sittenzucht, welche seit dem Episkopat des Pius länger als ein Jahrhundert hindurch die röm. Gemeinde erschütterten, spielte das Buch, wie es scheint, eine hervorragende Rolle und ward von verschiedenen in verschiedenem Sinn benutzt. Das Pönitenzedict des Bischofs Zephyrinus berief sich für die allen in Todsünden Gefallenen verstattete Buße auf seine Autorität, wogegen Ter-

tullian, der in seiner frühern Zeit nur einer misbräuchlichen Verwendung desselben entgegengetreten war, ohne sein Ansehen zu bestreiten (De oratione, Kap. 16), durch montanistischen Parteieifer erhitzt, es jetzt in leidenschaftlichen Ausdrücken, als den Ehebrechern freundlich, verwarf (De pudicitia, Kap. 10, 20). Doch geht noch aus Tertullian's eigener Polemik hervor, daß damals auch Zephyrin und die röm. Kirche mit ihm das Buch bei aller Hochschätzung seines innern Werthes doch nicht unter die heiligen Schriften aus der Apostelzeit zählte, also wesentlich ebenso urtheilte wie der Verfasser des Muratorischen Kanon. Damit ist aber zugleich die neuerdings beliebte Annahme ausgeschlossen, als habe erst letzterer, aus parteiischer Voreingenommenheit, den Hirten, um seine kirchl. Geltung zu untergraben, geflissentlich in ein weit jüngeres Zeitalter herabgedrückt.

Auch der Gedankenkreis des „Hirten" und die ganze, in dem Buch vorausgesetzte geschichtliche Situation bestätigt dieses Ergebniß. Die Schrift ist ein Vorläufer der montanistischen Bewegung und behandelt die wichtige, die „Lehrer" viel beschäftigende Frage nach der Zulässigkeit der sogenannten zweiten Buße in einem maßvollen, den praktischen Verhältnissen möglichste Rechnung tragenden Geiste. Die strengere, später im Montanismus zur Sekte gewordene Richtung, welche nach der Taufe jede Verstattung einer abermaligen Absolution für begangene Todsünden verwirft, wird grundsätzlich anerkannt, aber praktisch beiseitegeschoben, indem der in Hirtengestalt dem Hermas erscheinende Engel der Buße diesem eine nochmalige Bußfrist für alle Gefallenen verkündigt. Doch wird zugleich aufs nachdrücklichste betont, daß diese Bußfrist nur eine einmalige sei, und angesichts der nahe bevorstehenden Vollendung der Kirche bald verstrichen sein werde. Auch die Art, wie diese zweite Bußzeit festgesetzt wird, mittels einer übernatürlichen, dem Hermas als Propheten zutheil gewordenen Offenbarung, welche er den Presbytern der Kirche mittheilen soll, erinnert an den montanistischen Grundsatz, daß nur Gott selbst durch den Mund inspirirter Propheten, nicht aber das geistliche Amt vermöge der ihm übertragenen Schlüsselgewalt nach der Taufe begangene Todsünden erlassen könne. Es ist ganz die Form der im Montanismus so häufig hervortretenden prophetischen Inspiration, wenn Hermas zuerst wiederholt im Traum vom Geist ergriffen und durch mehrere untereinander zusammenhängende Visionen über die Zukunft der Kirche belehrt wird, danach aber im wachen Zustand einen Engel (den „Hirten") zum Begleiter, und von diesem mittels einer Reihe von „Geboten" (Mandaten) und weitern Bildern (sogenannten „Gleichnissen") nähern Unterricht über die Bedeutung des Geschauten erhält.

Auch sonst bietet die Anschauungsweise des Buchs bei manchen Differenzen bemerkenswerthe Parallelen mit dem Montanismus dar, vor allem die gesteigerte Erwartung der nahen Wiederkunft Christi, die gegenüber einer Periode der Verweltlichung und des erkalteten Eifers nur als Wiederauffrischung der bereits zurückgetretenen urchristl. Hoffnung betrachtet werden kann; desgleichen die ganz der neuen Geistessendung im Montanismus entsprechende Erneuerung des Geistes durch die neue Offenbarung, welche die gealterte Kirche verjüngen und ihrem wiederkehrenden Herrn in jugendlicher Reinheit und Schönheit entgegenführen soll. Dagegen vertritt der Hirt in allen praktisch-sittlichen Fragen, über die zweite Ehe, das Martyrium, Fastenpflicht und weltlichen Besitz, gegenüber dem montanistischen Rigorismus eine mildere Ansicht, bereitet durch seine Lehre vom überschüssigen Verdienst (Sim., V, 3) bereits die kath. Ethik mit ihrer Unterscheidung einer höhern und einer niedern Sittlichkeit vor und betont auch in seinem Begriff von der Kirche die Einheit derselben ebenso stark wie das Prädicat der Reinheit und Geistigkeit.

Der geschichtliche Hintergrund dieser neuen Offenbarung ist eine kürzlich über die Kirche hereingebrochene Zeit der Verfolgung, während welcher eine große Menge von Christen ihren Glauben verleugneten (Vis., I—III; Sim., VIII, 3; IX, 28 u. a.). Gemeint kann hiermit nur die in ihren Einzelheiten bisher wenig bekannte Verfolgung unter Hadrian sein, welcher der Bischof Telesphorus zwischen 135 und 137 zum Opfer fiel, der einzige wirkliche Märtyrer unter den Häuptern der röm. Kirche, von dem die beglaubigte Geschichte bis auf die blutigen Tage des Decius weiß. Das frische Gedächtniß, in welchem diese Verfolgung steht, gestattet nicht, mit der Abfassung des Offenbarungsbuchs tiefer als etwa 5—6 Jahre herabzugehen.

Hiermit stimmen die anderweiten, im Hirten vorausgesetzten Zeitverhältnisse überein. Die Hindeutungen auf innere Kämpfe im röm. Presbyterium um den „ersten Sitz" (Vis., III, 5 fg.; VI, 9; Sim., VIII, 7; IX, 31) weisen auf die Zeit der allmählich erstarkenden, aber noch nicht zur unbestrittenen Herrschaft über das Presbytercollegium gelangten bischöflichen Amtsgewalt, also wieder auf die Mitte des 2. Jahrh. Auf dieselbe Zeit führen ferner die unverkennbaren Beziehungen auf das Auftreten gnostischer Lehrer inmitten der Gemeinde der Gläubigen (Mand., XI; Vis., III, 7; Sim., VIII, 6; IX, 22), denen der Hirt, wenn sie nicht baldige Buße thun, die unwiderrufliche Ausschließung aus der Kirche Gottes androht. Denn wenn das Buch auch noch durch keine Spur eine Bekanntschaft mit dem um 145 nach Rom übersiedelten Marcion verräth, so waren doch schon unter Hyginus, der zwischen Telesphorus und Pius vier Jahre lang auf dem Römischen Stuhl saß, die Gnostiker Cerdon und Valentin in der Welthauptstadt aufgetreten (Irenäus, Contra haer., III, 4, 3).

Hiernach gehört der Hirt zuverlässig in die ersten Jahre des Pius. Auch der dogmat. Charakter des Buchs, ein gemäßigtes Judenchristenthum mit stark katholisirender Färbung, setzt eine Zeit voraus, in welcher die alten Gegensätze der apostolischen Zeit durch neue, die Kirche bewegende Interessen zurückgedrängt waren. Die judenchristl. Grundstimmung, mit welcher die hebraisirende Sprachfarbe vollkommen harmonirt, wird durch eine Reihe charakteristischer Züge außer allen Zweifel gesetzt. Dahin gehört die Auffassung der christl. Gemeinde als Erweiterung des Zwölfstämmevolks oder als Fortsetzung und Vollendung der israelitischen Theokratie (vgl. Sim., IX, 17, mit Vis., V, 5; Sim., IX, 4, 15), der durchgreifende gesetzliche Standpunkt, dem das Wesen der christl. Religion beinahe in der Erfüllung einer bestimmten Summe göttlicher Mandate aufgeht (Mand., VII; XII, 6; Sim., VIII, 3, 9 fg. u. a.), der Glaube selbst als die oberste Tugend erscheint (Vis., III, 8; Sim., IX, 15), die Coordination von Glauben oder Bekenntniß und Werken (Sim., IX, 13), die einfache Dogmatik, deren wesentlichster Glaubensartikel in dem Bekenntniß der Einheit Gottes besteht (Mand., I); ferner die Unterscheidung des ewigen und des geschichtlichen Gottessohns, von denen jener mit dem in Engelgestalt erscheinenden Heiligen Geist oder dem obersten Erzengel identificirt, dieser als wahrhaftiger Mensch, in welchem der Heilige Geist nur wie die Seele im Leibe wohnt, und als Knecht Gottes beschrieben wird, den aber der Vater zum Lohn für seine treuen Dienste auf Erden zum Miterben des Sohnes erhebt (besonders Sim., V; vgl. IX, 1, 6, 7, 12); desgleichen die Auffassung des Werks Christi als eines über den Auftrag Gottes, seinem Volk (Israel) Schutzengel zu setzen, noch hinausgehenden Verdienstes, welches in der Tilgung der Sünden des Volks und in einer neuen Gesetzgebung gefunden wird (Sim., V, 5 fg.); endlich der bezeichnete Ausdruck, der Sohn Gottes sei selbst das (personificirte) Gesetz (Sim., VIII).

Andererseits ist das Judenchristenthum des Hirten, obwol er nirgends des Paulus gedenkt, doch von jeder antipaulinischen Schärfe frei (die wenigen Stellen, in denen man eine Polemik gegen Paulinische Christen hat finden wollen, sind anders zu erklären), und steht bereits auf dem Punkte, die ganze Breite der kath. Glaubensregel zu gewinnen. Dies zeigt sich schon in der Christologie. Denn so streng auch die göttliche Monarchie gewahrt und zwischen dem vorweltlichen Gottessohn oder dem Heiligen Geist und dem geschichtlichen Sohn Gottes unterschieden wird, so fällt doch seit der Erhöhung des „Knechtes" zum Miterben des „Sohnes" jeder persönliche Unterschied weg, womit bereits die Prämissen zur völligen Identificirung des Menschen Jesus mit dem ewigen Gottessohn gegeben sind. Ebenso ist bei aller Continuität zwischen dem alttestamentlichen und dem neutest. Gottesvolk doch unter der „Kirche Gottes" immer nur die specifisch christl. Gemeinschaft verstanden, die zum weit überwiegenden Theil aus Heiden gesammelt ist; das Gesetz ferner ist nicht das mosaische, sondern die neue Gesetzgebung Christi; endlich als allgemeine Bedingung zur Aufnahme ins Gottesreich gilt die Taufe auf den Sohn Gottes und das Bekenntniß seines Namens, eine Bedingung, welcher auch die alttest. Gerechten noch in der Unterwelt sich unterziehen müssen (Sim., IX, 12).

Nach dem allen kann der Verfasser des Hirten mit dem im Römerbrief gegrüßten Hermas unmöglich Eine Person sei. Dennoch erklärt sich die weite Verbreitung dieser Annahme leicht genug, wenn man die geschichtliche Einkleidung des Buchs ins Auge faßt. Nicht ohne Absicht wird nämlich Hermas als Zeitgenosse des röm. Clemens eingeführt, und diesem, der offenbar schon in bischöflicher Stellung erscheint, der Auftrag ertheilt, ein Exemplar des von jenem auf Engelbefehl niedergeschriebenen Offenbarungsbuchs nach den auswärtigen Gemeinden zu versenden (Vis., II, 4). Die übrigen, gelegentlich erwähnten

Namen, einer Diakonissin Grapte (a. a. O.) und eines gewissen Maximus, der in der Verfolgungszeit den Glauben verleugnet hatte (Vis., II, 3), geben keinen chronologischen Anhalt; die Erwähnung des Clemens aber beweist jedenfalls, daß der Verfasser sein Buch in ein früheres Zeitalter zurückdatirte. Dann ist es aber auch das einzig Wahrscheinliche, daß er selbst mit dem Hermas des Römerbriefs identisch sein will. Von einem dritten Hermas, der weder zur Apostelzeit noch unter Pius gelebt hätte, wissen wir nichts, am wenigsten darf die Gleichzeitigkeit des Clemens zu dieser Annahme verleiten. Denn wenn auch der geschichtliche Clemens von Rom, möge er nun mit dem Consul Flavius Clemens identisch sein oder nicht, allerdings weder in die Mitte des 1., noch in die Mitte des 2., sondern in den Schluß des 1. Jahrh. gehört, so darf man doch hieraus nicht schließen, daß auch der „Hirt“ bald nach der Domitianischen Verfolgung, etwa 97—100 n. Chr. geschrieben sein wolle. Vielmehr galt Clemens schon um die Mitte des 2. Jahrh. in der Tradition als ein unmittelbarer Apostelschüler; man machte ihn bald nach Phil. 4, 3 zu einem Schüler des Paulus, bald, wie in der pseudo-clementinischen Literatur, zu einem Schüler des Petrus und zum unmittelbaren Nachfolger des Apostelfürsten auf der bischöflichen Kathedra Roms. Ganz von derselben Annahme geleitet, bringt auch der „Hirt“ den Apostelschüler Clemens mit dem Apostelschüler Hermas in Verbindung, und verkörpert in jenem das bischöfliche Amt, in diesem den Prophetenberuf. Daß dieser Hermas, der Zeitgenosse der Apostel, nun gerade in der Tradition der röm. Kirche eine besondere Berühmtheit genossen habe, folgt hieraus freilich noch nicht; vielmehr ersah ihn (wie schon Credner und Hefele bemerkten) der Verfasser des Hirten ganz einfach darum zum Empfänger der neuen Offenbarung, weil er selbst den gleichen Namen mit ihm führte. Die Einkleidung ist also eine auch für die Zeitgenossen sehr durchsichtige, und von absichtlicher „Täuschung“ kann hier noch weit weniger die Rede sein als bei so vielen andern, im eigentlichen Sinn pseudonymen Schriften der nachapostolischen Zeit. Die noch lange nachher in der röm. Kirche erhaltene richtige Tradition beweist, daß man damals die schriftstellerische Form des Buchs noch besser als manche Neuere zu würdigen wußte.

Ob jener spätere Hermas, welcher den Hirten schrieb, bei der Schilderung der Persönlichkeit und der Lebensschicksale des Offenbarungsempfängers sich selbst oder den ältern Hermas im Auge hatte, oder ob er Wahrheit mit Dichtung verwebte, läßt sich heute nicht mehr sicher ermitteln. Nach seiner Darstellung (vgl. besonders Vis., I) wäre Hermas kein Kleriker, sondern ein Laie gewesen, der Freigelassene einer vornehmen Römerin Namens Rhode, die ihn einst als Sklaven gekauft und mit Wohlthaten überhäuft hatte. Nach vielen Jahren traf er sie wieder, fing an, sie als Schwester zu lieben, und war ihr eines Tages, als er sie im Tiber baden sah, beim Aussteigen aus dem Wasser behülflich. Der Anblick ihrer Schönheit und ihr edles Betragen erweckte in seiner Seele ein Verlangen, welches ihm nachmals selbst, als ihm Rhode im Traum erschien, sündhaft dünkte, obgleich er nicht anders als mit den Gedanken gesündigt hatte. Einiges weitere über seine sonstigen Lebensverhältnisse geht aus zerstreuten Angaben der Erzählung hervor. Er hatte durch glückliche Geschäfte Vermögen erworben, ein Weib genommen und Kinder mit ihr gezeugt, mußte aber, nicht ohne eigene Verschuldung, in seinem Familienleben viel Trübes erfahren. Seine Gattin kann die Zunge nicht im Zaum halten und bereitet ihm vielen Verdruß; die Kinder entarten, verleugnen in der Verfolgung den Glauben und verrathen die Aeltern. Infolge dessen kommt schwere Drangsal über Hermas; er verliert Haus und Habe, bleibt aber standhaft im christl. Bekenntniß. Seinen Lebensunterhalt erwirbt er sich, wie es scheint, nach dem Verlust seines Hauses mit Ackerbau. In den Visionen, deren er zu wiederholten malen gewürdigt wird, erhält er nicht blos Aufschlüsse über die Zukunft der Kirche und Aufträge an die Presbyter, sondern auch allerlei Mahnungen, die sich auf sein häusliches Leben beziehen. Zuletzt, als Weib und Kinder endlich Buße gethan, wird ihm auch selbst wieder ein besseres äußeres Los in Aussicht gestellt. Die einzelnen Züge dieses Lebensbildes sind meist kunstlos in die Erzählung verwebt und geben, wenn auch wenig Individuelles im strengen Sinn, doch ein ziemlich anschauliches Sittengemälde aus dem häuslichen Leben eines röm. Christen in einer Zeit äußern Drucks, welches übrigens mindestens ebenso gut in die Regierungsjahre Hadrian's als in die Domitianische oder gar Neronische Verfolgung paßt.

Der Text des Hirten war lange Zeit hindurch nur in einer lateinischen Uebersetzung bekannt (zuletzt herausgegeben von Hefele (Patrum Apostolicorum opera

[4. Ausg., Tübingen 1855] und von Dressel in seiner Ausgabe der apostolischen Väter). Den griech. Urtext gaben zuerst Anger und Dindorf nach einer vom Athosgebirge theils im Original, theils abschriftlich nach Leipzig gekommenen Handschrift heraus (Hermae Pastor graece [Leipzig 1856], dazu die „Nachträglichen Bemerkungen zu Hermas“ [3 Hefte, Leipzig 1856—58]), danach aus derselben Quelle Tischendorf in Dressel's Ausgabe der Patrum Apostolicorum opera (Leipzig 1857). Die von Tischendorf anfangs bestrittene, von den ersten Herausgebern, von Hollenberg und dem Unterzeichneten sofort nachgewiesene Echtheit des griech. Textes hat sich einige Jahre nachher durch Auffindung einer zweiten Handschrift, des vielbesprochenen sinaitischen Bibelcodex, bestätigt. Den Text derselben veröffentlichte Tischendorf selbst in den Prolegomenen zur zweiten Ausgabe von Dressel's „Patrum Apostolicorum opera“ (Leipzig 1863). Vgl. auch meine „Duplik gegen Herrn von Tischendorf“ in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, IX, 122 fg. Eine neue kritische Ausgabe mit ausführlichen Prolegomenen hat Hilgenfeld im 3. Heft seines Novum Testamentum extra canonem receptum (Leipzig 1866) gegeben. Außerdem besitzen wir jetzt vom Hirten noch eine äthiop. Uebersetzung, äthiopisch und lateinisch herausgegeben von d'Abbadie (in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ [Leipzig 1860], Bd. 2, Heft 1), und einen von Dressel in den Patrum Apostolicorum opera herausgegebenen lateinischen Text eines palatinischen Codex, welcher theilweise eine selbständige Uebersetzung aus dem Griechischen, theilweise eine Mischung derselben mit dem Text der früher allein bekannten lateinischen Version enthält. Die Bearbeitungen des Hirten sind ziemlich zahlreich. Außer den Prolegomenen in den Ausgaben von Hefele, Dressel und Hilgenfeld sind besonders folgende Arbeiten zu vergleichen: Jachmann, „Der Hirte des Hermas“ (Königsberg 1836); Dorner, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ (2. Aufl., Stuttgart 1846), S. 185 fg.; Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter“ (Tübingen 1845—46), I, 328 fg.; Hilgenfeld, „Die apostolischen Väter“ (Halle 1853), S. 125 fg.; Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (1. Aufl., Bonn 1850), S. 546 fg., (2. Aufl., Bonn 1857), S. 529 fg.; Hilgenfeld, „Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen“ in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, I, 423 fg.; Hagemann (katholisch), „Der Hirte des Hermas“ in der „Theologischen Quartalschrift“, 42. Jahrg., S. 3 fg.; meine Abhandlung über den „Hirten des Hermas und den Montanismus in Rom“ in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, VIII, 266 fg.; IX, 27 fg. und 183 fg. Apologetische Tendenz verfolgen die Schriften von Gaab, „Der Hirte des Hermas“ (Basel 1867), und Zahn, „Der Hirt des Hermas“ (Gotha 1868). Gegen letztern vgl. meine Abhandlung: „Die Polemik eines Apologeten“ in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, XII, 249 fg. Lipsius.

Hermes, s. Merkur.

Hermogenes, ein sonst unbekannter kleinasiat. Christ, der nach 2 Tim. 1, 15 nebst andern Kleinasiaten dem Apostel Paulus eine Zeit lang in Rom angehangen, dann aber sammt diesen (wol nach Athen zurückkehrend) ihn wieder verlassen haben soll, worüber in der angeführten Stelle Klage geführt wird. Manchot.

Hermon, so heißt der etwa 7 Stunden lange mächtige Gebirgsstock, der im Nordosten die Grenzmarke für die Heimat Israels bildete (5 Mos. 3, 8; Jos. 12, 1), mit seinen höchsten Kuppen die Region des ewigen Schnees berührt und dem Hauptfluß Kanaans, dem Jordan, das Dasein gibt. Er gehört zu der bis unweit von Hums sich erstreckenden Kette des Antilibanon, wird aber von deren nördlichern Gliedern getrennt durch eine tiefe Schlucht im Osten des Fleckens Rascheya. Die Hauptmasse des Gebirges besteht aus Kreidekalk; doch hat sich an vielen Stellen vulkanisches Gestein zwischen denselben eingekeilt. Nahe bei Hasbeya, am Westfuß des Bergs, finden sich reiche Asphaltlager, und in dem Tafelland im Südwesten sind weite Strecken mit Basaltblöcken übersäet.

Fast von allen Seiten erhebt er sich sehr steil, besonders aber auf der Nordseite. Düster ragen seine kahlen riesigen Felswände über die grünen Thäler zu seinen Füßen, und selten wird das Auge durch einen Pinien-, Cypressen- oder Eichenwald am jähen Abhang erquickt. Die höchste Kuppe des Bergs liegt, fast direct östlich von Hasbeya, 9376 Fuß überm Meer. Die Aussicht, die man da oben genießt, ist von großartiger Schönheit und für die geographische Erkenntniß besonders von Nordpalästina überaus belehrend, indem man wie von einer Vogelperspective das ganze Land überschauen kann, dessen Umrisse zudem in der reinen Atmosphäre einer subtropischen Landschaft scharf und

deutlich sich abheben. Wir lassen darum hier die Schilderung der Aussicht, wie sie der kundige Engländer Wortabet (in dem Journal of the royal geographical society [London 1862], XXXII, 104 fg.) uns mittheilt, folgen:

„Nach dem westlichen Horizont hin wird das Panorama durch das blaue Mittelländische Meer abgeschlossen. Dessen Ufer sind theilweise wegen der zwischenliegenden Berge unsichtbar, an andern Stellen zeigt sich dagegen der weiße Schaum, welcher das Festland bespült, so klar, als wäre die Küste Syriens mit dem Pinsel eines Malers begrenzt. (Die Entfernung bis zur Meeresküste beträgt vom Hermon aus in gerader Richtung ungefähr 12 Stunden.) Vor dem Beschauer liegt der majestätische Libanon ausgestreckt und gestattet ihm, sein Aufstreben, seinen Fortgang und seine Senkung zu bemerken, seinen Rücken und Gipfel, seine Schluchten, seine östliche Basis, seine Erhebung im Norden, und wie er in den Hügeln des Südens sich verliert. Der unregelmäßige Antilibanon, nordwärts mit dem Libanon zusammentreffend und mit ihm die schöne Ebene von Cölesyrien schließend, streckt sich selbst gegen die Ebene von Damaskus hin. Der Hermon, dem südlichen Theil des Libanon gegenüberliegend, ist von demselben durch den Wadi et-Teym getrennt, der zur hügeligen und welligen Heimat der Metawileh gehört. Diese reicht übrigens westwärts bis ans Meer und endigt im Osten mit einem hohen und steilen Bergrücken, dem westlichen Wall des Hulehbeckens, dessen östliches Hochufer das prächtige Tafelland von Dscholan beginnt. Die Berge von Safed und Adschlun (Gilead), der See von Tiberias, der Tabor, die Gegend von Nazareth, die Ebene Jesreel, der Karmel, der Ebal und Garizim sind mehr oder weniger deutlich nach Süden hin zu sehen. Ostwärts Damaskus und seine Ebene, der Hauranrücken, das weite Thal, welches den Hauran von dem Hermon trennt, Dschedur, Dscholan, die Ebenen von Bosra, das Bergland von Adschlun: alles vereinigt sich, um dem Beobachter eine bestimmte und klare geographische Kenntniß von den Bergen, Thälern und Ebenen Syriens wie Nordpaläſtinas zu gewähren.“

Tempelruinen bezeugen, daß hier oben auf der einsamen erhabenen Höhe einst Gottesdienste gefeiert wurden. Weiter nach Norden folgen noch sechs Kuppen, die nur um ein Weniges niedriger sind als die beschriebene, und gleich dieser während des Frühlings in strahlendem Schneekleid prangen, um dessen willen die Araber das Gebirge Dschebel esch-Scheich, d. h. Berg des (silberhaarigen) Greises, nennen. Im Lauf des Sommers verliert sich jedoch der Schnee allmählich, sodaß er Anfang Herbst nur noch in schmalen Bändern an schattigen Orten sich hinzieht. Wohl mußte dem gefangenen Dichter aus Jerusalem gegenüber diesen stolzen eisgekrönten Kuppen der Zion als ein geringer Berg erscheinen (Ps. 42, 7 und Hitzig zu der Stelle).

Wenn sich der Hebräer genau ausdrücken wollte, unterschied er den Hermon deutlich von dem nördlichern Antilibanon, indem er die Höhen, von denen die Quellen des Barada (des alten Amana) niederströmen, Amana nannte (HL. 4, 8), und eine andere Gruppe Schenir (HL. 4, 8). Doch öfter noch begreift er unter dem Namen Hermon die ganze Bergkette von Banias bis in die Ebene von Hamath (Jos. 11, 17; 13, 5). 5 Mos. 3, 9 wird gesagt, daß die Phönizier den Hermon Schirjon, die Amoriter aber Schenir geheißen, und Kap. 4, 48 hinzugefügt, daß man den Hermon auch Sion nenne. Ostwärts vom Jordan setzt sich der Hermon in einer fast bis zum Genezarethsee hinabreichenden Hügelkette fort, die mit ihren ziemlich hohen Tells die anliegende Dscholanebene beherrscht und heutzutage den besondern Namen Dschebel Heisch trägt. Von der Höhe bei Banias (dem alten Cäsarea Philippi) aus gesehen, erscheint der Heisch öde, während die Ebene zu seinen Füßen einer großen Fruchtbarkeit sich erfreut (s. Basan).

Die Israeliten bewunderten vor allem die majestätisch zum Himmel aufragende Gestalt des Hermon, wie sie in kleinerm Maßstab auch der Tabor besitzt; daher Ps. 89, 13: „Tabor und Hermon jauchzen in deinem Namen.“ Sie erkannten aber auch, wie die Wolken am liebsten auf die alle Berge Kanaans an Höhe weit übertreffenden Kuppen des Hermon sich lagerten, und daß von den Schneefeldern derselben auch dann noch kühlende Frische ausging, wenn in der Tiefe bereits drückende Hitze herrschte, und wie in den Sommernächten daher die Thäler am Fuß des Berges von schwerem Thau getränkt wurden. In solcher Weise bekam der Hermonsthau eine sprichwörtliche Berühmtheit, wie der Duft des Libanon (Ps. 133, 3; Hos. 14, 6).

Die Tyrer holten Cypressen vom Hermon (Ez. 27, 5). Auch Schnee ward noch im

4. Jahrh. n. Chr. als Luxusartikel auf die tyrischen Märkte gebracht, und die Hebräer werden wol den Bedarf zur Kühlung ihrer Getränke von demselben Gebirge bezogen haben (Spr. 25, 13). Die fruchtbaren Thäler und Hügel rings um den Fuß des Hermon mochten ohne Zweifel zu aller Zeit, wie heute noch, eine zahlreiche Bevölkerung nähren; aber in den einsamen Schluchten der höhern Regionen hausten Löwen und Pardel (HL. 4, 8); fehlt es doch auch gegenwärtig daselbst nicht an Panthern, Wölfen, Bären und wilden Schweinen.

Im N. T. wird der Hermon nicht genannt, aber der „hohe Berg“, auf welchem Jesus nach der evangelischen Erzählung verklärt wurde, kann zufolge des Zusammenhangs kein anderer sein als der Hermon (vgl. Mark. 8, 27 mit Kap. 9, 2), nur daß wir dabei nicht gerade an die höchste Spitze, sondern an eine der niedrigern Kuppen ob Cäsarea Philippi zu denken haben. Ferner wird der Hermon in dem vom Brief Juda (V. 14) citirten Buch Henoch erwähnt als der Berg, auf welchem sich die gefallenen Engel (Jud. V. 6) zur Verbindung mit Erdentöchtern verschworen hätten, und es soll darum der Name Hermon „Berg der Verwünschung“ bedeuten. Danach, wie nach einer Notiz des Hilarius (Sepp, „Jerusalem und das heilige Land“ [Schaffhausen 1862—63], II, 217) zu Ps. 133, hätte der Hermon für die Umwohner eine ähnliche Bedeutung gehabt wie der Blocksberg im nördlichen Deutschland. Wir können nicht umhin, auf das sinnige Spiel der Sage hinzuweisen, daß auf dem Teufelsberg des heidnischen Aberglaubens, wo die Söhne Gottes in fleischlicher Lust ihrer himmlischen Würde sich entäußerten, der Menschensohn seine göttliche Verklärung gefeiert haben soll. Der Ausdruck hermón indeß, der sich offenbar von harám (bannen, weihen) ableitet, deutet nach unserer Ansicht eher darauf hin, daß die Thalbewohner, in ehrfurchtsvoller Scheu zu den Kuppen des gewaltigen Bergs aufblickend, denselben als einen von Menschen nicht zu bewohnenden, Gott geweihten Berg von jungfräulicher Unnahbarkeit betrachteten. Die durch Menschenhand nicht berührte Natur galt den Israeliten als etwas Heiliges, sodaß der Hermon mit seinen schroffen Felswänden und fast unzugänglichen Höhen, die zudem selten der glänzenden Schneehülle entbehrten, dem sinnenden Geist als Berg von besonderer Weihe vorkommen mußte. Furrer.

Herodes, der Großkönig, der Stifter der letzten jüd. Dynastie, welche dem Christenthum und seinen Anhängern in mehr als einer Hinsicht verhängnißvoll begegnete, wurde nach allen Spuren im Frühjahr, April oder Mai 73 oder 681 nach Rom (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 33, 1; „Alterthümer“, XIV, 9, 2; XVII, 6, 1. 8, 1), als der zweite unter vier Brüdern (Phasael, Herodes, Joseph, Pheroras) dem Antipas oder, wie er sich später nannte, Antipater (s. d.), Sohn des ältern Antipas (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 1, 3), eines vom jüd. König Alexander Jannäus den neuunterworfenen Edomitern gesetzten Statthalters, von seiner Gemahlin Kypros (hebräisch Kopher, Cyperblume), einer vornehmen, wol nabatäischen Araberin geboren. Das Haus Antipas nahm durch Ahnen, Reichthum, Thatkraft die erste Stelle unter den Geschlechtern Edoms ein (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 6, 2). In spätern Zeiten ist in feindlichem und freundlichem Sinn viel über diese Ursprünge geschrieben und gefabelt worden: Strabo (XVI, 2) macht den Herodes zu einem Makkabäer und Priester, das Judenthum und Christenthum, nicht ohne alte Zeugnisse, zum Abkömmling eines askalonitischen heidnischen Tempeldieners (Justin, Dialog. c. Tryph., Kap. 52; Julius Africanus bei Eusebius, „Kirchengeschichte“, I, 7; Eusebius, Chron.; Sulpicius Severus, Op. II, 27; Photius, Bibl. cod., 76; Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1684], S. 259; vgl. Josephus, „Alterthümer“, XV, 7, 9; „Jüdischer Krieg“, I, 21, 11 u. a.). Herodes selbst ließ durch den Hofbiographen Nikolaus von Damaskus den Juden seine Abkunft von echtesten babylonischen Juden beweisen (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 1, 3), den Griechen gegenüber aber geberdete er sich in seinen Münzzeichen, in Helm, Helmbusch, Schild, Stab als ein Enkel macedon. Könige (Eckhel, Doctr. numor. vet. [Wien 1792—98], III, 485 fg.; Cavedoni, „Biblische Numismatik“, deutsch von Werlhof [Hannover 1855—56], II, 28, 33). Schon dem ersten Antipas war das dienende Statthalteramt gegenüber der vorigen Freiheit zu wenig gewesen; er strebte durch Bündnisse mit den verwandten Nachbarn (Strabo, XVI, 2), mit den Arabern, mit Gaza und Askalon ein selbständiges edomit. Königthum zu begründen (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 1, 3). Antipater der Sohn setzte die Versuche des Vaters fort, auf Kosten des hundertjährigen, nun sichtlich sinkenden Makkabäerkönigthums die eigene Größe zu bauen, und der Bruderzwist der Söhne des Alexander Jannäus, Hyrkanus und Aristobulus (seit 70 v. Chr.) gab ihm reiche Gelegenheit. Die

Stellung als Freund und Rathgeber des sanftmüthigen, aber schwachen Hyrkanus benutzte er, den Streit zu schüren und durch Beseitigung des Aristobulus die thatsächliche Herrschaft in seine Hand zu leiten. Eine Zeit lang verfolgte er diesen Plan mit Hülfe des arab. Königreichs Petra, dessen stammverwandte Schirmherrschaft er sich am liebsten gefallen lassen wollte; die Einschüchterung der Araber durch Rom und Pompejus (im J. 64) zwang ihn, sein Glück mit dem Abendland zu verbinden, dem er willig Jerusalem und den Tempel und die Grenzen Judäas opferte (Eroberung des Pompejus im Herbst 63), wenn er nur Aristobulus besiegte und für sich die Regentschaft im Namen des Hyrkanus, des Hohenpriesters und Volksfürsten, zu Stande brachte, deren Titel (Epitropos, Procurator) nebst röm. Bürgerrecht ihm schließlich durch Julius Cäsar (im J. 47) in den Schos fiel.

Mit diesem Augenblick begann auch Herodes geschichtlich hervorzutreten. In seinem griech. Namen „Heldensproß" (Herodes, daneben Herodas, Herondas kommt erstmals vor als Name eines Mitylenäers beim att. Redner Antiphon, im 5. Jahrh.; dann bei Xenophon [Hist. gr., III, 4, 1]; später heißt so ein Zeitgenosse Cicero's, unter den Antoninen der berühmte Herodes Atticus [Etymol. magn., I, 165, 43 und 437, 56]) trug er Vergangenheit und Zukunft seines Geschlechts. Er war in Jerusalem unter den Augen des Hyrkanus, der ihn wie einen Sohn liebte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 9, 4; XV, 2, 2 fg.), herangewachsen und hatte dort, ohne die Leitung von Hofmeistern, deren sich nachher die Söhne erfreuten, eine vermuthlich griech. Schule besucht (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 5). Er mochte 12—14jährig sein (60 v. Chr.), als der Spruch des berühmten Essäers Menahem, der dem Schulknaben das Königthum verhieß, den ersten Traum einer Zukunftsgröße in seine Seele warf (Josephus, a. a. O.). Diesem Traum, der als Prophetenspruch den Zweifel ausschloß, gab er mehr nach, als er anfangs gestehen wollte: früh genug war er hochstrebend (Josephus, „Alterthümer", XIV, 9, 2), energisch, waghalsig, ein kühnster Reiter und Jäger, aber auch gewaltthätig und herrschsüchtig (Josephus, „Alterthümer", XIV, 9, 3), und als der Vater ihm bald nach seiner eigenen Erhebung (im J. 47) als 25jährigem Jüngling die Statthalterschaft Galiläas übertrug, wußte er durch seine glücklichen Kämpfe gegen das Räuberwesen und die Hinrichtung des gefürchteten Räuberhauptmanns Ezekia den Dank Galiläas, Syriens und des röm.-syr. Statthalters Sextus Cäsar zu verdienen. Den Vater machte er populär, den ältern Bruder Phasael, den Statthalter Jerusalems, zwang er zur Nacheiferung. An diese erste That knüpfte sich freilich der erste Gegenstoß der pharisäischen Partei, welche mit Widerwillen das Wachsthum der Edomiter, der Halbjuden, der Römerfreunde sah. Herodes wurde angeklagt, das Gesetz gebrochen zu haben, weil er das Todesurtheil gegen die Räuber nicht der gesetzlichen Behörde, dem Synedrium, überlassen habe; der widerstrebende Hyrkanus wurde genöthigt, ihn vor das Synedrium zu laden. Aber der pharisäische Erfolg verwandelte sich in eine Niederlage: Herodes erschien, nach dem Rath des Vaters, trotzend mit kriegerischem Gefolge und im Fürstenschmuck, im Synedrium wagte niemand zu reden, bis Schemaja endlich das Wort fand; Hyrkanus, auch durch Briefe des Sextus Cäsar eingeschüchtert, verschob das Urtheil, ließ Herodes entwischen, der nach Damaskus eilte, von Cäsar die Unterstatthalterschaft von Cölesyrien und Samarien kaufte, gegen Jerusalem zog und nur auf den Zuspruch des Vaters und Bruders wieder abmarschirte. Die Edomiter waren befestigt, das Synedrium aber und die Synedristen hatten im Urtheil des Jünglings das Leben verwirkt.

Auch den unerwarteten Tod ihres Gönners Julius Cäsar (15. März 44) wußten die Edomiter zu überleben. In der Noth gingen diese weitherzigen Politiker zu den Mördern Cäsar's über, und durch die prompte Darbringung des galil. Tributs verdiente sich Herodes bei Cassius das Versprechen des Königthums (Josephus, „Alterthümer", XIV, 11, 4). Antipater starb nun zwar, vergiftet von dem Intriguanten Malich, an der Tafel des Hyrkanus (im J. 43), der von seinen drückenden Vormündern erlöst werden sollte, und die Republikaner Brutus und Cassius wurden bei Philippi (im J. 42) geschlagen; aber Herodes gewann auch wieder rasch die Gunst des siegreichen Cäsarianers Antonius, des alten Freundes seines Vaters, und trotz aller jüd. Gesandtschaften wurden Herodes und Phasael (im J. 41) zu Vierfürsten Judäas ernannt (Josephus, „Alterthümer", XIV, 13, 1), eine Wendung, welche Hyrkanus selbst desto weniger hintertrieb, weil Herodes sich vorher mit seiner Enkelin Mariamne (Tochter Alexander's, des Sohnes des Aristobulus, und Alexandra's, der Tochter des Hyrkanus) verlobt und den gehaßten Neffen des Hyrkanus, Antigonus, den Sohn des Aristobulus, aus dem Feld geschlagen hatte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 12, 1. 13, 1). Noch einmal freilich

wurde Antigonus dem Herodes und Hyrkanus gefährlich: von den Republikanern gerufen, überschritten die Parther unter Pakorus den Euphrat, während Antonius sich mit Kleopatra in Aegypten vergnügte; Antigonus erkaufte sich von ihnen das jüd. Königthum; Herodes, von den Parthern und Juden zugleich überfallen, mußte aus Jerusalem fliehen, Phasael tödtete sich selbst, Hyrkanus, durch Entohrung lächerlich gemacht, wurde nach Parthien geschleppt (Pfingsten 40; Josephus, „Alterthümer", XIV, 13, 3 fg.; vgl. Dio Cassius, XLVIII, 24 fg.). Doch die Parther schufen dem Herodes geradeaus das Königthum. Ein Held im Unglück brachte Herodes die Seinigen in Sicherheit, klopfte vergeblich beim Araberkönig Malchus an, suchte umsonst den Antonius in Aegypten, fand ihn aber dann im Spätherbst 40 in Rom, und eine Woche Aufenthalt, mit Schmeicheln und Geldversprechungen gut ausgefüllt, genügte, daß Antonius und Octavianus, die neuen Triumvirn, den Senatsbeschluß (Ende 40 v. Chr.) zu Stande brachten, den er selbst kaum erwartete, da er mit der Erhebung des jungen Enkels des Hyrkanus, Aristobulus, seines Schwagers, zufrieden sein wollte, wonach er statt des Verräthers Antigonus und als trefflicher Bundesgenosse im Parthischen Krieg den Königsthron Judäas besteigen sollte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 14, 4—5). (Ganz falsch setzt Caspari, „Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu" [Hamburg 1869], S. 18 fg., unter Verwirrung aller Thatsachen [vgl. Josephus, „Alterthümer", XIV, 14, 2; Dio Cassius, XLVIII, 28—34], die Ernennung zum König 39 v. Chr., den Einzug in Jerusalem 36.) Freilich brauchte es noch dreijähriger Anstrengungen, bis er den Thron auch gewann. Zwar seine alte Provinz Galiläa fiel ihm sogleich zu, aber Jerusalem eroberte er mit Hülfe der Römer erst unter Blutströmen Ende September 37 (nicht Juni; Josephus, „Alterthümer", XIV, 16, 2, 4; vgl. „Jüdischer Krieg", I, 7, 4; „Alterthümer", XIV, 4, 3, und Caspari, a. a. O., S. 19 fg.), nachdem er vor dem letzten Angriff, im Juli 37, durch die Heirath Mariamne's seine makkabäische Legitimität, so gut es ging, besiegelt hatte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 15, 14). Von seinen Brüdern ließ ihm der Partherkrieg nur einen, Pheroras, übrig, da auch Joseph im J. 38 gegen Antigonus bei Jericho gefallen war (Josephus, „Alterthümer", XIV, 15, 10).

Das Königthum des Herodes hatte drei Perioden. Die erste ist die Zeit der Herrschaft des Antonius im Morgenland (im J. 37—30 v. Chr.). Es ist die Zeit mühsamer Erhaltung und Befestigung, geduldiger und ungeduldiger Ueberwindung der dreifachen Schwierigkeiten, welche ihm das Volk, das makkabäische Königshaus und schließlich die ägypt. Königin Kleopatra bereitete. Unter diesen Widerständen war ihm ein gewisser Zaum angelegt: es fehlten die Extravaganzen der Verschwendung und der Grausamkeit, und selbst die Härte entschuldigte sich mit der Nothlage. Seine herrschende Stimmung bezeichnet die ängstliche Frage, welche er gerade damals an seinen Glücksprophеten Menahem richtete, wie viele Jahre er regieren werde (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 5). Die Haltung des jerusalemischen Judenthums gegen den neuen König, den edomitischen und röm. Knecht (vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], S. 146, 151), den Dieb an der Krone der Makkabäer, den Eroberer des Tempels, war schlimm genug, und die Härte des Herodes steigerte sie. Wahrhaft röm. Proscriptionen begleiteten seinen Einzug: die Vornehmen, die Pharisäer, die feindseligen Synedristen fielen, die Wohlhabenden wurden beraubt, die Parteigenossen und Antonius befriedigt. Nur die zwei Pharisäerhäupter Sameas (Schemaja) und Pollio (Abtalion), welche für Ergebung gestimmt, die Vorgänger Schammai's und Hillel's (seit 30 v. Chr.) und, um Menahem's willen, die Essäer, erfreuten sich seiner Gunst; die Träger des Widerstandes, die Söhne Baba's, Verwandte des Makkabäerhauses, wurden überall aufgesucht und, wie durch ein Wunder, jahrelang vor ihm versteckt (Josephus, „Alterthümer", XV, 7, 10). Das Volk knirschte und seufzte, selbst die Folter vermochte viele nicht, ihn König zu nennen (Strabo bei Josephus, „Alterthümer", XV, 1, 2), eine Widersetzlichkeit, welche Antigonus dem Makkabäer, dem Gefangenen des Antonius, das Leben kostete (Josephus, „Alterthümer", XV, 1, 2). Gegen den Abfall schützte er sich durch Verstärkung der Makkabäerburg Baris, nördlich vom Tempel, zu Ehren des röm. Schützers Antonia genannt (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 1; „Alterthümer", XV, 8, 5. 11, 4). Aber auch eine röm. Legion hütete Jerusalem (Josephus, „Alterthümer", XV, 3, 7). Einigermaßen suchte Herodes die herrschende Stimmung zu verbessern, indem er den Hyrkanus bewog, aus Babylonien, wo er von den Juden als König und Hoherpriester geehrt wurde, wieder nach Jerusalem zu kommen. Er versprach ihm

die Mitregentschaft, nannte ihn Erzieher, Vater, dem er Dank beweisen müsse, und ehrte ihn durch den ersten Platz bei Berathungen und Gastmählern (Josephus, „Alterthümer“, XV, 2, 3 fg.). Das Hohenpriesterthum gab er dennoch weder ihm, noch seinem Enkel Aristobulus, und in beidem war er entschuldigt, weil Hyrkanus verstümmelt, Aristobulus ein Knabe war; da er nun sich selbst nicht zum Oberpriester machen konnte (gegen Strabo, XVI, 2), wenn er nicht mit Gesetz und Nation ganz brechen wollte, so rief er (im J. 37) den ihm ergebenen machtlosen Babylonier Ananel dazu herbei (Josephus, „Alterthümer“, XV, 2, 3). Ein paar Jahre nachher (ums J. 35) mußte er sich bequemen, um den Intriguen seiner Schwiegermutter Alexandra die Spitze abzubrechen, den 17jährigen Aristobulus dennoch zum Hohenpriester zu erheben. Freilich die Concession endigte schnell mit dem ersten Verwandtenmord: den vom Volk am Laubhüttenfest gefeierten schönen Jüngling, dessen Liebe selbst Antonius begehrt hatte, ließ er gleich darauf im Schloßteich von Jericho unter Badspielen von seinen Galliern ertränken (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 22, 2; „Alterthümer“, XV, 3, 3). Zu diesen innern Schwierigkeiten gesellten sich, jene selbst steigernd, äußere Bedrohungen durch Kleopatra. Die ehrgeizige Königin streckte immer neu die Hand aus, um Judäa, Arabien, Syrien zu annectiren, und in Judäa selbst begannen Alexandra und von anderer Seite Kostobar, der Schwager des Königs und Statthalter Idumäas (Josephus, „Alterthümer“, XV, 7, 9), mit ihr zu conspiriren. Klug widerstand Herodes, mühsam Antonius, der Sklave ihrer Liebe; nacheinander gewann sie wenigstens, seit dem J. 36 (Dio Cassius, XLIX, 32), Cölesyrien, einen großen Theil Arabiens, die ganze phöniz. Küste, mit Ausnahme von Tyrus und Sidon, und aus den Besitzungen des Herodes seinen Juwel, die Gegend von Jericho mit den auch von Horaz (Epist., II, 2, 184) und Strabo (XVI, 2) bewunderten Palmen- und Balsamgärten. Herodes mußte froh sein, für sich und die Araber Pachtverträge mit ihr abzuschließen, welche von diesen trotz seiner Garantie erst nicht gehalten wurden, und in seinem alten Eigenthum dem anspruchsvollen und lüsternen Weib zu hofiren (Josephus, „Alterthümer“, XV, 3, 8. 4, 1—2). Diese sorgenvolle Existenz blieb dem Herodes unter Antonius bis zu dessen Untergang. Denn selbst vom großen Zweikampf zwischen Antonius und Octavian wurde Herodes von Kleopatra abgehalten, weil sie sein Land als die sichere Beute dieses Kriegs betrachtete. Also durfte er dem Antonius nicht zuziehen, und sollte sich inzwischen in der Kriegsfehde mit den treulosen nabatäischen Arabern verbluten (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 19; „Alterthümer“, XV, 5. 6). Die Dinge gingen hier freilich ganz anders, die Araber wurden so geschlagen, daß sie die Schutzherrlichkeit des Herodes anerkannten, und Antonius endigte mit der Niederlage von Actium (2. Sept. 31), welche aber auch dem Herodes den Untergang zu bedeuten schien.

2) Die zweite Periode dieser Regierung lief von den Zeiten der Alleinherrschaft Octavian's bis zum Abzug des Marcus Agrippa aus dem Orient (30—13 v. Chr.); es war die Augusteische Aera Palästinas, die Herodeische Glücks- und Glanzperiode. Herodes hatte den untergehenden Antonius doch bei zeiten im Stich gelassen. Er rühmte sich freilich, und sogar vor Octavian, dem Antonius auch nach der Schlacht von Actium treu geblieben zu sein und ihm Heere und Mauern unter der Einen Bedingung der Opferung, d. h. Tödtung, Kleopatra's versprochen zu haben (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 20; „Alterthümer“, XV, 6). In der That aber hatte er, wie Octavian selbst ihn spöttisch erinnerte, sofort eine Wendung gemacht, den Hülferuf des Antonius überhört und seinen Zuzug abgeschnitten (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 20, 2; Plutarch, Vita Anton., Kap. 71 fg.). Im Frühjahr 30 also versuchte es Herodes, bei Octavian auf Rhodus zu Gnaden zu kommen. Er studirte einen Theatercoup, indem er seine Freundschaft mit Antonius stark betonte, sofort aber den Sieger mit dem gleichen Anerbieten überraschte. Octavian erinnerte sich nicht allein der alten Verbindung des Herodes mit Cäsar, seinem Adoptivvater, sondern er fand, daß er in diesem neuen Felde des Orients den Römerdiener brauchen könne; er hob ihn auf, setzte ihm das Diadem neu auf das Haupt und fand seine Rechnung glänzend bewährt durch die nützliche Theilnahme des Juden am letzten ägypt. Feldzug (im J. 30). Jetzt regnete es mit Erkenntlichkeiten. Herodes erhielt im voraus die Territorien Kleopatra's zurück, dazu 400 Leibwächter der Königin; auch die alten Beutestücke des Pompejus, welche Antipater der Vater verschuldet, kamen wieder, Gadara, Hippos, Samaria, an der Seeküste Gaza, Anthedon, Joppe, Stratonsthurm (Josephus, „Alterthümer“, XV, 7, 3; vgl. XIV, 4, 4). Die Reise nach Rom (23 v. Chr.), wohin er seine Prinzen Alexander und Aristobulus zur Erziehung brachte, bereicherte ihn, nachdem noch die verdienstliche Theilnahme am Kriegszug des Aelius Gallus in Arabien (im J. 24) hinzugekommen (Josephus, „Alterthümer“, XV, 9, 3; Strabo, XVI, 4; Dio Cassius, LIV, 28), mit den nördlichen und östlichen Landstrichen Trachonitis, Batanäa, Auranitis (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 20, 4; „Alterthümer“, XV, 10, 1); und die Reise des Augustus nach Syrien (im J. 20) fügte die übrigen Besitzungen des frühern, jetzt gestorbenen Fürsten dieser Länder, Zenodorus, die Gegend zwischen Trachonitis und Galiläa, Ulatha (am Meromsee) und Paneas (an den Jordanquellen) sowie den Vierfürstentitel für Pheroras noch hinzu (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 20, 4; „Alterthümer“, XV, 10, 3; Dio Cassius, LIV, 7. 9; Strabo, XVI, 2). Noch später (um 8 v. Chr.) wäre bei den Thronstreitigkeiten und Perfidien der Araber die Herrschaft des Peträischen Arabiens noch dazu gekommen, wenn die Herodischen Familienskandale nicht die Unzuverlässigkeit und Unhaltbarkeit des neuen Orientreichs verrathen hätten (Josephus, „Alterthümer“, XVI, 10, 9). Aber auch so war das Reich des Herodes ein Großkönigthum geworden, das von Damaskus bis Aegypten lief, das größte Reich diesseit des Euphrats. Und noch über dieses große Gebiet hinaus ließ Octavian den Einfluß des Herodes walten, indem er bei der Rückkehr aus dem Orient, im J. 19 (Dio Cassius, LIV, 9, 10), die Statthalter Syriens anwies, ohne den Rath des Königs nichts zu thun (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 20, 4; „Alterthümer“, XV, 10, 3). Auch an Ehrenbezeigungen aller Art fehlte es nicht, besonders beim Aufenthalt des Kaisers (im J. 20—19) und seines neuen Schwiegersohns Markus Agrippa (im J. 23—22 und 16—13) im Orient (Dio Cassius, LIII, 30, 32; LIV, 6—10, 19, 24, 28; Josephus, „Alterthümer“, XV, 10, 2 fg.). Augustus war (im J. 20) in Phönizien, offenbar auch in Cäsarea und Samaria (Josephus, „Alterthümer“, XV, 10, 3; Dio Cassius, LIV, 7; vgl. Sueton, Vita Octav., Kap. 43); Agrippa ließ sich im J. 15 von Herodes im ganzen Lande herumführen, wohnte und opferte in Jerusalem (Josephus, „Alterthümer“, XVI, 2, 1, 2; Dio Cassius, LIV, 24). Geschenke gingen hin und her. Josephus („Jüdischer Krieg“, I, 20, 4; „Alterthümer“, XV, 10, 3) rühmt wiederholt, daß die zwei Mächtigsten der Erde den König als ersten Freund betrachtet haben (vgl. Dio Cassius, LIII, 1).

Während Herodes so sein Reich nach außen sicherte, hatte er gleichzeitig der letzten Sorgen wegen der Makkabäer sich entledigt. Vor dem Gang zu Octavian im J. 30 hatte er den 80jährigen Hyrkanus getödtet, weil er von Alexandra zu einer Entweichung nach Petra überredet worden war (Josephus, „Alterthümer“, XV, 6, 1 fg.). Im J. 29 fiel das Haupt seiner Gemahlin Marianne, dann das Alexandra's, endlich, um das J. 25, das des Schwagers Kostobar (Gemahls der Königsschwester Salome) und der Söhne Baba's, welche Kostobar (seit 37) im Versteck gehalten (Josephus, „Alterthümer“, XV, 7, 10). Seine Blutschuld häufte sich; aber sein Verbrechen entschuldigte sich durch Verbrechen und durch die erhöhte Sicherheit seines Throns. Sein Hofgeschichtschreiber jedenfalls hat die Schuld seiner Opfer, besonders Marianne's, bewiesen (Josephus, „Alterthümer“, XVI, 7, 1).

Als unmittelbare Frucht dieser gesteigerten Sicherheit hat Josephus („Alterthümer“, XV, 7, 10) den eigenthümlichen Charakter dieser mittlern Regierungszeit bezeichnet. Der frühern Zurückhaltung folgte jetzt eine Entfaltung, ein Genießen und eine Schaustellung der Macht und Herrlichkeit, so zwar, daß diese selbst wieder durch die Nachahmung griech.-röm. Culturformen der Befestigung der röm. Freundschaft, also des Thrones dienen mußte. Herodes wurde der erste und größte Baumeister der Augusteischen Friedensära im Orient (Sueton, Vita Octav., Kap. 60). Zu dieser Aera gehörten im Sinn Augustus' und Agrippa's große Bauwerke, Städtegründungen, Colonien, Wasserleitungen, Hafenbauten, aber auch Schlösser, Tempel, Theater und ein Hof, dem zum übrigen oriental. Prunk auch die griech. Bildung in Gestalt von Hofgeschichtschreibern, Rhetoren und Philosophen (vgl. Nikolaus, Ptolemäus, Irenäus, Andromachus, Gemellus, Eurykles) nicht mangelte. Zur Nachahmung der Spiele von Actium, durch welche Octavian seinen Sieg über Antonius verherrlichte (Dio Cassius, LI, 5), wurde seit dem J. 28 v. Chr. ein Theater in Jerusalem, ein Amphitheater in der Nähe erbaut (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 21, 8; „Alterthümer“, XV, 8, 1). Seit dem J. 23 erstand in der Oberstadt eine prachtvolle Königsburg, der eine Flügel nach Cäsar (Octavianus), der andere nach Agrippa genannt (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 21, 1; „Alterthümer“, XV, 9, 3); ebenso südlich von Jerusalem und Bethlehem Palast, Burg und Stadt Herodium und Herodia (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 13, 9; XV, 9, 4). Unter den Städtebauten ragte hervor das schon im J. 25 in ein Sebaste (Augusta) verwandelte Samaria (Josephus, „Alterthümer“, XV, 8, 5,

9, 1, 10, 1) und der vom J. 23 an zur ersten mittelländischen Hafenstadt Cäsarea (mit dem
Hafen Augustus) erweiterte Stratonsthurm (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 6, 10, 1). Die
Hafenstadt Anthedon wurde Agrippias genannt. Prächtige Tempel zu Ehren Augustus'
und Roms stiegen in Sebaste und Cäsarea auf, von Augustus selbst beschaut; ein weiterer
Marmortempel im J. 19 nach der Abreise Augustus' im neugeschenkten Paneas (Josephus,
„Alterthümer", XV, 10, 3). Sogar weit über die Grenzen des eigenen Reichs nach Phönizien,
Syrien, Kleinasien, Griechenland lief schenkungsweise diese unermüdliche Bauthätigkeit des
„Wohlthäters" (Eckhel, a. a. O., III, 482), welcher vor der gebildeten Welt sich legiti-
miren und an ihr selbst eine Stütze gegen das beschränkte Judenthum finden wollte (Jo-
sephus, „Alterthümer", XV, 9, 5; „Jüdischer Krieg", I, 21, 11 fg.).

Der Ruhm des Königs bei Griechen und Römern schuf ihm nun freilich bei seinem
Volk keine Popularität. Die thatsächlichen Verdienste um die Sicherheit des Landes, um
Verkehr und Handel, Bevölkerung öder Gegenden, gesundes Wasser und allerlei Annehm-
lichkeit verschwanden gegen die Mishandlung der religiösen Weltanschauung. Er hütete
sich allerdings, die jüd. Religion unmittelbar anzutasten. Er ließ das Gesetz, den Tempel,
die Opfer, die Hohenpriester und selbst die Schriftgelehrten, er führte selbst oft das Gesetz
im Mund, zu welchem Idumäa vom König Jannäus her gewaltsam bekehrt worden war
(Josephus, „Alterthümer", XV, 7, 9); Josephus („Alterthümer", XV, 5, 3; vgl. 11, 1)
wenigstens läßt ihn manchmal theologisiren. Er opferte in Jerusalem, auch vor den Feld-
zügen (Josephus, „Alterthümer", XV, 5, 4), und drang auf Beschneidung des Arabers Sylläus,
der seine Schwester Salome heirathen wollte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 7, 6); ja mit
seiner Frömmigkeit meinte er ein hohes Alter zu verdienen (Josephus, „Jüdischer Krieg",
I, 23, 5). Er hütete sich, in Jerusalem selbst Bilder und Tempel oder Amphitheater
zu errichten, mied auf seinen Münzen besser als seine Nachfolger die heidnischen Bilder,
indem er, zum Theil im Anschluß an die Makkabäer, unschuldige Sinnbilder des Landes,
seiner Producte, seines Handels oder der eigenen königlichen Tapferkeit zu Emblemen wählte
(Eckhel, a. a. O., III, 483 fg.; Saulcy, Recherches sur la numismatique judaïque [Paris
1854], S. 127 fg.; Cavedoni, a. a. O., I, 52; II, 25 fg.); dazu entschuldigte er seine
Uebergriffe mit Rom (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 5, 11, 1), und konnte sie
einigermaßen selbst mit den Makkabäern alter und neuer Zeit (Josephus, „Alterthümer",
XV, 2, 6) vertheidigen. Freilich mit dem allem wahrte er doch kaum die Form der
Schicklichkeit, und das offene Heidenthum gleich vor den Thoren Jerusalems, vollends in
Samaria, Cäsarea, Paneas, von der Trachonitis nicht zu reden, die er nicht zur Be-
schneidung zwang, und das Heidenthum am Hof durch die fremden Gäste und selbst durch
die Schwiegertochter (Glaphyra), ja in der Stadt durch das Theater zeigte den Gesetzes-
feind, welchen auch die Uebertretung mancher mosaischen Ordnung (Josephus, „Alterthümer",
XVI, 1, 1), und über alles das Schalten mit dem Hohenpriesterthum verrieth, in welches
er eine Reihe obscurer, nach dem Volksglauben sogar unreiner Männer (die alexandrinische
Boethos-Familie; Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 1) einführte (1. Ananel, 2. Aristo-
bulus, 3. Ananel, 4. Jesus Phabi, 5. Simon Boethi, 6. Matthias Theophili, 7. Joazar
Boethi). Das Judenthum schrie nicht allein über seine Steuerlast zu Gunsten der
Fremden, sondern über fremde Sitten, menschenschlächterische Fechterspiele, über Menschen-
bilder, und die Belehrungen des Königs über die im Theater angebrachten Trophäen, unter
welchen keine Bilder lauerten, mochten augenblicklich mit Heiterkeit schließen: im J. 26
oder 25 verschworen sich doch zehn Jerusalemiten, darunter selbst ein Blinder, zur Ver-
meidung des Zornes Gottes Herodes im Theater zu erdolchen. Die Verschworenen,
dann auch die Mörder des vom Volk den Hunden hingeworfenen Verräthers wurden grausam
hingerichtet, diese mit ihren Familien (Josephus, „Alterthümer", XV, 8, 3 fg.); aber der König
hatte zu überlegen, wie er den Sturm, der gegen ihn in Bewegung war, bändigen sollte.

Er griff zunächst in die Rüstkammer der Tyrannei. Er befestigte seit dem J. 25 die
alten und schuf neue Zwingburgen rings um Jerusalem (Hyrkania, Hesbon, Machärus,
Masada, Alexandrion, Herodion, Samaria, Gaba (Josephus, Alterthümer", XV, 8, 5; XVI,
2, 1). In seinem Heer überwogen die fremden Elemente; Thrazier, Germanen, Gallier waren
seine Elitetruppen (Josephus, „Alterthümer", XVII, 8, 3); an diese reihten sich wol, wie unter
den Nachfolgern, Samariter, Cäsareenser, Batanäer, Trachoniten (Josephus, „Alterthümer",
XVII, 1, 1; XX, 8, 7). Nicht genug, seit der Anwesenheit Octavian's (im J. 20—19) organi-
sirte er eine geheime Polizei, wobei er selbst, etwa in Jerusalem, nachts verkleidete Wächter-

dienste that, die Widerspenstigen ließ er auf der Festung Hyrkania verschwinden, während er
die große, zum Schweigen eingeschüchterte Menge (Josephus, „Alterthümer", XVI, 11, 4)
durch Eidschwüre der Treue für sich und den Kaiser zu binden meinte (Josephus, „Alter-
thümer", XV, 10, 4), insofern schon erfolglos, als er den Pharisäern und Essäern die
Weigerung nachsehen mußte. Weiter kam er durch Milde, nicht blos durch Steuernachlässe,
wie er sie im J. 19 und 14 gewährte (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 4; XVI, 2, 5),
sondern noch mehr durch seine weise und aufopfernde Sorge für das Land in Nothzeiten,
wie er sie in den Hungerjahren 25—24 v. Chr., damals wirklich als zweiter Joseph
gepriesen, bethätigte (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 2). Eine neue Rehabilitation
in der Meinung des Volks gewann er sich durch den Neubau des Tempels, den er in
seinem 18. Regierungsjahr nach der Anwesenheit Octavian's, wer mag sagen, ob mehr
unter des Kaisers oder unter des Schriftgelehrten Baba ben Buta's Inspiration (Deren-
bourg, a. a. O., S. 152), im J. 20 oder 19 mit vieler Rücksicht auf jüd. Mistrauen
und jüd. Scrupel begann, nach $1\frac{1}{2}$ Jahren im Hauptbau, nach 8 Jahren in den Neben-
gebäuden (im J. 12 v. Chr.) zu Ende führte. Das Gebäude war prachtvoll, wennschon
mit dem Palast des Königs nicht zu vergleichen (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 1),
und anstößig durch den goldenen röm. Adler auf dem Hauptthor; immerhin begleitete
der Jubel des Volks das fertige Werk (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 1; „Alter-
thümer", XV, 11), als die Priester im Schmuck Gott dienten und der König, zu dessen
Werk der Himmel selbst durch Regen bei Nacht, durch Sonnenschein am Tag sich bekannt
(Derenbourg, a. a. O., S. 152), Hekatomben opferte. „Wer den Bau des Herodes nicht
gesehen, hat nie etwas Schönes gesehen", dieser Satz (Derenbourg a. a. O.) ist unter den Juden
zum Sprichwort geworden (Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 4, 6, 8). Ebenso hob sich seine
Autorität im J. 14 durch die Erwirkung voller Religionsfreiheit für die auswärtigen, zu-
nächst kleinasiat. Juden bei Agrippa, ein nationales Verdienst, worin er den Vater zum
Vorgänger, Agrippa I. zum Nachfolger hatte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 2, 3 fg.,
6, 1 fg.). Als er selbst innerlich glücklich von dieser Mission zurückkam, seine Erfolge und den
ganzen Segen seiner Regierung erzählte, wie er es auch sonst liebte, besonders beim Be-
ginn des Tempelbaues, und dazu noch Steuern nachließ, da wurde ihm von den Versammelten
alles erdenkliche Heil gewünscht (Josephus, „Alterthümer", XVI, 2, 5). Dem klugen König
gelang es so immer wieder, die Gegensätze auszugleichen, und scheinvoller konnte die Aus-
söhnung Judäas und Roms nicht wohl erscheinen als im Herbst 15, wo Agrippa selbst
Jahve 100 Stiere opferte, dem Volk Opfermahlzeit gab und von den Massen Jerusalems
jubelnd eingeholt und mit Blumen und Palmenzweigen bis zum Schiff geleitet wurde
(Philo, Op., II, 1032 fg.; Josephus, „Alterthümer", XVI, 2, 1).

3) Die dritte Periode des Königs, die des Verfalls, geht vom J. 13—4 v. Chr.
Mit dem Abzug Agrippa's aus dem Orient verlor Herodes nicht nur an Einfluß und
Geltung, sondern auch an eigenem Halt und Rath; mit diesem Abzug hing auch der tra-
gische Hausstreit unter den Kindern unmittelbar zusammen, der den König und sein Reich
zerrüttete; auch begann hier sein sichtliches Altern und der ganze greisenhafte Charakter
der letzten Jahre. Wenigstens hielt er schon im J. 11, damals ein angehender Sechziger,
nach der ersten Aussöhnung im Hausstreit eine Rede in Jerusalem, die bei aller Pro-
testation gegen das Greisenthum, welches er auch durch Schwärzung der Haare (Josephus,
„Alterthümer", XVI, 8, 1), und noch mehr durch Energie selbst in Feldzügen (bis 9
v. Chr.) verbarg, das Abnehmen, das Mistrauen, die Angst der Entthronung deutlich ver-
rieth, wie er denn auch eben damals vor dem Kaiser sich zur Thronentsagung bereit
erklärte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 4, 5).

Der neue Hausfriedensbruch leitete sich um das J. 17 mit der Abholung der Söhne Ma-
riamne's, Alexander und Aristobulus, von der röm. Hochschule ein. Die intriguante Schwester
Salome, mit welcher der Bruder Pheroras bei zeiten sich verband, eilte, das Mistrauen gegen
die Popularität der durch Gaben des Geistes und Leibes ausgezeichneten, etwa achtzehnjährigen
makkabäischen Prinzen und gegen ihre angeblichen Racheplane wegen der Ermordung ihrer
Mutter bei Herodes anzupflanzen (Josephus, „Alterthümer", XVI, 1, 2; vgl. 2, 1). Der König
widerstand, er verheirathete die Söhne, Alexander mit der kappadoc. Königstochter Glaphyra
(Sueton, Vita Octav., Kap. 48), Aristobulus mit Bernice, der Tochter seiner Schwester Sa-
lome. Aber auch so glimmte der Hader fort und im J. 14 war der Aushader, der innere
Bürgerkrieg (Josephus, „Alterthümer", XVI, 17, 2), schon das jerusalemische Stadtgespräch

(Josephus, „Alterthümer", XVI, 3, 1). Endlich faßte der König im J. 13 den unseligen Beschluß, zur Demüthigung der zwei Söhne Antipater's, den Sohn seiner ersten bürgerlichen Ehe mit Doris, aus der Verborgenheit hervorzuziehen und zur Empfehlung bei Octavian mit Agrippa nach Rom zu schicken (Josephus, „Alterthümer", XVI, 3, 3). Jetzt begann erst recht die Anschwärzung der Prinzen durch Antipater, und sie selbst fehlten durch Unvorsichtigkeiten, durch Klagen über den Vater und seine wachsende Greisenhaftigkeit, durch Großsprechereien gegen die Brüder, aus denen sie Dorfschreiber machen wollten (Josephus, „Alterthümer", XVI 7, 3), durch Sammlung einer Partei, die namentlich im Heer sich rekrutirte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 11, 5). Das Schlimmste waren die Weiber: Glaphyra war voll Uebermuths gegen Salome, und Bernice plauderte die Geheimnisse des Aristobulus dieser ihrer Mutter. Der Hof zählte ohnehin ein Heer von klatschenden Weibern: Herodes besaß 10 Frauen, die er meist nur nach Rücksichten der Schönheit wählte (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 24, 2; „Alterthümer", XV, 9, 3), und von 7 Frauen zusammen 9 Söhne und 5 Töchter. (Die Ehen waren 1. Doris, Sohn: Antipater; 2. Mariamne, die Enkelin des Hohenpriesters Hyrkanus [seit Juli 37], Söhne: Alexander und Aristobulus, Töchter: Salampsio und Kypros; 3. Mariamne, Tochter des jerusalemischen, aus Alexandria stammenden Priesters Simon (seit 23), Sohn: Herodes; 4. Malthake, die Samariterin, Söhne: Archelaus und Antipas, Olympias; 5. Kleopatra von Jerusalem, Söhne: Herodes und Philippus; 6. Pallas, Tochter: Sohn: Phasael; 7. Phädra, Tochter: Roxane; 8. Elpis, Tochter: Salome; 9. eine Brudertochter; 10. eine Nichte.) Noch brachte Octavian, zu welchem der König im J. 11 seine Söhne klagend nach Aquileja führte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 4, 1 fg.; Dio Cassius, LIV, 34), unter neuen Gnadebeweisen eine Aussöhnung zu Stande, wonach die drei Söhne Nachfolger werden sollten; ebenso wieder im J. 9 Archelaus, der Schwiegervater Alexander's (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 6); aber unter der ruhelosen Arbeit der Bosheit, welche in dem griech. Schmarotzer Eurykles ein treffliches Werkzeug fand, unter der wahnsinnigen Angst des Königs vor den Kindern, deren Schwert er blitzen sah (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 5), unter den endlosen Denunciationen und Foltergeständnissen wurden die Söhne schließlich, obwol sie nur der Fluchtplane nach Kappadocien geständig waren (Josephus, „Alterthümer", XVI, 10, 5), ihrer Mordplane wegen unter Assistenz der röm. Statthalter Saturninus und Volumnius in Berytus verurtheilt und bald darauf in Sebaste erdrosselt (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 5). Dies geschah im J. 8, nicht 6 v. Chr., wie besonders die Geschichte der syr. Statthalter erweist, indem nach dieser Hinrichtung Saturninus, welcher spätestens im Frühjahr 6, möglicherweise aber schon im J. 7 von Varus abgelöst wurde (Eckhel, a. a. O., III, 275), noch längere Zeit auf dem Platze ist (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1, 1. 2, 1; vgl. XVI, 9, 1. 11, 1). Ganz Judäa, die ganze gebildete Welt schauderte über dieser That zusammen; Octavian sprach das unwillige Witzwort: „Besser ein Schwein des Herodes als ein Sohn" (Macrobius, Saturn., II, 4; vgl. Strabo, XVI, 2). Und als ein halbes Jahr nach dem Tod des Königs, im Spätherbst 4 v. Chr., ein jüd. Betrüger, selbst Augustus in Verlegenheit bringend, der das Erbe des Herodes gerade getheilt hatte, sich als den mit Aristobulus, der in Cypern zurückgeblieben, immer noch lebenden Alexander geltend machte, da jubelte dem erretteten Hasmonäer das Judenthum von Kreta bis Rom seine Freude zu (Josephus, „Alterthümer", XVII, 12, 1 fg.). Von jener Zeit an spielte Antipater nicht nur den Prinzen, sondern den König (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1, 1); aber im Bewußtsein seiner Verbrechen fing er nun an, unter Bestechung des Statthalters Saturninus, mit dem Bruder des Königs, Pheroras, wie gegen die Kinder der gemordeten Brüder, so gegen den König selbst zu complotiren. Zwar verabscheute ihn das Volk und das Heer (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1); aber der Pharisäismus, ehedem sich beugend vor der von Gott verordneten und wunderbar erhaltenen Zuchtruthe (Josephus, „Alterthümer", XV, 6, 7), nun aber die Zeichen des Untergangs zählend, begann dem Hause des Pheroras, des nichtswürdigen Bruders, das Königreich zu versprechen, schon deswegen, weil seine Frau, eine ehemalige Sklavin, dem Pharisäismus huldigte und die Geldstrafe, welche Herodes gegen die pharisäische Weigerung der Eide für Kaiser und König verhängte, aus den Einkünften des königlichen Geschenks, des Vierfürstenthums Peräa, bezahlte. Ein Theil des Hofes, besonders der Eunuch Bagoas und der Lustknabe Karus, war für diesen Plan gewonnen; dem Eunuchen Bagoas war der Kopf verrückt durch die auf Jes. 56, 3 fg. gegründete Verheißung, daß er, der Eunuch, durch wunderbare Gabe Gottes die Kraft erhalten werde, dem kinderlosen Pheroras Kinder zu erwecken

und Vater und Wohlthäter des neuen Königs zu heißen (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 581). Den schönen Traum bezahlten die Pharisäer und ihr Hofanhang, Bagoas und Karus, mit dem Kopfe (7 v. Chr.), während Pheroras nach Peräa weggewiesen wurde, und Antipater, dem erwachsenden Mistrauen weichend, sich nach Rom verschicken ließ (6 v. Chr.; Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4. 3, 1).

Mitten in diesen Familienskandalen hatte Herodes seine Culturmission in den greisenhaftesten Uebertreibungen fortgesetzt. Im J. 10 (im 28. Regierungsjahr, in der 192. Olympiade = 12 v. Chr.; Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 8; „Alterthümer", XVI, 5, 1) wurde das ausgebaute Cäsarea unter herrlichen Spielen mit einem Aufwand von 3 Mill. Frs. eingeweiht; gleich nachher baute der König, aus der Gegenwart in die Vergangenheit fliehend, und pietätsvoller als alle Nachkommen, zu Ehren des Vaters, der Mutter und des ersten Bruders, Städte und Thürme (Antipatris, Kypros, Phasaelis; Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 2); auch seine Verschwendung nach außen hatte keine Grenzen mehr, sodaß selbst Octavian, wie früher Agrippa, sagen mußte: „Für seinen Hochsinn sei sein Land zu klein" (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 1). Immerhin waren die Bauplätze auch jetzt wieder trefflich gewählt, die neuen Städte Culturcentren für die ganze Gegend; ebenso die Colonien von Idumäern, welche er nach der aufrührerischen Trachonitis (9 v. Chr.), und von babylonischen Juden, welche er nach Batanäa (7 v. Chr.) führte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 9, 2; XVII, 2, 1), Schutzwehren des ganzen Landes. Unter den maßlosen Ausgaben aber hängte er sich den Schandfleck an, daß er, unzufrieden mit allen Erpressungen (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 3; XVII, 11, 2), um das J. 9 das Grab David's plünderte, mit dem Vorgang des Hyrkanus sich tröstend und den göttlichen Zorn, der als Flamme gegen seine Begleiter und gegen sein Hausglück schlug, mit einem Marmordenkmal David's vergeblich begütigend (Josephus, „Alterthümer", XVI, 7, 1; vgl. Matth. 23, 29).

Selbst die Freundschaft Octavian's, die er beim Besuch in Rom im J. 11 und 9 (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 6. 9, 1) sowie bei der Einweihung Cäsareas, welcher kaiserliche Gaben nicht mangelten (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 1), noch einmal genossen, begann zu wanken, als der König nach der Bewältigung des im J. 11 entstandenen Aufstandes der Trachoniter (Josephus, „Alterthümer", XVI, 4, 6. 9, 1) die treulose Politik der Araber, welche 40 trachonit. Räuberführern mit einem Corps von 1000 Mann einen Rückhalt für ihre Zerstörungszüge in Judäa gegeben, schließlich durch einen mit Genehmigung der syr. Statthalter veranstalteten Kriegszug bestraft hatte (9 v. Chr.). Dem eigenwilligen Unruhstifter antwortete der Kaiser mit einem Brief, in welchem er schrieb: „Einst habe er ihn als Freund, nun werde er ihn als Unterthan behandeln" (Josephus, „Alterthümer", XVI, 9, 3), selbst eine Gesandtschaft des Herodes wurde zweimal abgewiesen (Josephus, „Alterthümer", XVI, 9, 4), die Trachonitis zu einem neuen Aufstand ermuthigt, bis es endlich Nikolaus von Damaskus (im J. 8) gelang, ihn so zu restituiren, daß er sogar das Königreich Arabien als Versöhnungsgabe empfangen sollte, hätte nicht die neue Klage gegen die Söhne den tobenden Greis, dessen Verfahren der Kaiser dennoch nachgab, unmöglich gemacht (Josephus, „Alterthümer", XVI,1, 90).

Am Hausjammer schloß endlich trüb des Königs Geschick. Den Antipater hatte er trotz seiner Untreue mit einem Testament an Augustus geschickt, wonach Antipater, im Fall seines Todes Herodes, der Sohn der zweiten Mariamne, der Priestertochter, ihm folgen sollte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 3, 2; vgl. 1, 3); aber die Enthüllungen, welche im J. 6 der Tod des angeblich von Herodes selbst vergifteten Pheroras brachte (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 29, 4; „Alterthümer", XVII, 3, 3. 4, 1), bewiesen Antipater selbst als Giftmischer gegen den Vater, der ihm zu lange den Thron sperrte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 4). Unwissend über den Schlag, der seit 7 Monaten (Josephus, „Alterthümer", XVII, 4, 3) gegen ihn vorbereitet wurde, und nur geschäftig, den Vater auch gegen die jüngern Brüder, Archelaus und Philippus, die der Studien wegen neben ihm in Rom saßen, zu verhetzen, wurde Antipater im Herbst 5 aus Rom zurückberufen und sofort im jerusalemischen Schloß vor Gericht gestellt, in welchem als wichtigste Person der herbeigebetene neue Statthalter von Syrien (seit 6—7 v. Chr.; Josephus, „Alterthümer", XVII, 5, 2. 7; vgl. Eckhel, a. a. O., III, 275), Quinctilius Varus, das nachmalige Opfer Germaniens, fungirte. Nun wurde Antipater gefangen gesetzt, und ein Frevel um den andern entdeckte sich. Da brach die letzte Kraft des Königs; während der Entscheid Octavian's noch ausstand (Josephus, „Alterthümer", XVII, 5. 6), fiel er, nachdem er schon vorher gekränkelt (Josephus, „Alterthümer", XVII, 3, 3), in eine

schwere Krankheit, und den nahenden Tod spürend machte er ein neues Testament, durch welches er, nachdem nicht nur Antipater, sondern auch Herodes wegen der behaupteten Conspiration seiner Mutter mit Antipater, endlich auch Archelaus und Philippus wegen der Verleumdungsbriefe Antipater's weggefallen (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 1), den jüngsten Sohn, Antipas, zum Nachfolger bestimmte. Jerusalem konnte sein Ende nicht erwarten. Zwei Gesetzlehrer, Juda Scherebjah's und Matthias Margaloth's Sohn reizten ihre Schüler, sofort den heidnischen Götzen auf dem Tempelthor, den goldenen Adler, im Namen Gottes zu zerschlagen. Vor den König geführt zitterten die Schüler Mose's nicht, welche der König in Jericho nach persönlicher Anklage vor den jüd. Magnaten, die er von der Sänfte aus führte, am 12. März 4 v. Chr. (die von Josephus [„Alterthümer", XVII, 6, 4] erwähnte Mondfinsterniß war nach Wurm am 13. März, morgens 3 Uhr) lebendig verbrennen ließ. Täglich wuchs jetzt seine Krankheit, eine Säftezersetzung bis zur Fäulniß, wofür er vergeblich noch Linderung zu Kallirrhoë in Peräa suchte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 5). Aussichtslos kam er nach Jericho zurück; im Aerger, unter den Schmerzen wollte er noch die Häupter des Landes, welche er bei Todesstrafe aufbot, in der Rennbahn von Jericho erschießen lassen, da man ihn doch hasse, da man ihm diese Ehre gönnen müsse (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 5). Der letzte Lichtstrahl war ihm die Nachricht aus Rom, daß er mit Antipater verfahren dürfe. Dieser beschleunigte seine Hinrichtung, indem er bei dem Trauergeschrei, welches im Palast bei einem Selbstmordversuch des Königs ausbrach, mit dem Gefängnißwärter über Flucht zu verhandeln begann (Josephus, „Alterthümer", XVII, 7). Sofort wurde er getödtet, und nachdem Herodes noch einmal sein Testament geändert, den Antipas wieder zurückgeschoben, Archelaus zum König bestimmt, Antipas als Vierfürsten mit Galiläa und Peräa, Philippus mit dem Nordosten abgefunden, immerhin auch so auf die Reichseinheit gründlich verzichtet hatte, starb er 5 Tage nach Antipater (Josephus, „Alterthümer", XVII, 8, 1), 10—14 Tage vor Ostern (Josephus, „Alterthümer", XVII, 8, 4. 9, 1—3), in den ersten Tagen des April 4 v. Chr., nahe dem 70. Jahre, im 37. Jahre seiner Königsernennung, im 34. seit dem Antritt durch Eroberung Jerusalems (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 33, 8; „Alterthümer", XVII, 8, 1). Das J. 4, als Todesjahr des Herodes, heutzutage die gewöhnliche Annahme, stimmt ganz einzig zu allen chronologischen Thatsachen rückwärts und noch vielmehr vorwärts, indem alle Nachfolgen der Söhne sowie das Jahr der Schatzung von hier aus berechnet werden; dazu stimmt lediglich die Mondfinsterniß dieses Jahres und nicht diejenige des J. 5 oder 1 (im J. 3 und 2 gab es gar keine), mit der sonst signalisirten Jahreszeit, und die neueste Berechnung Caspari's (a. a. O., S. 28 fg.), welche den 24. Jan. 1 v. Chr. als Todestag setzen möchte, ist von aller Wahrscheinlichkeit entblößt.

Noch einmal erzählte ein pomphafter Leichenzug die Herrlichkeiten dieses Königthums. Auf einer Sänfte voll von Gold und Edelsteinen lag der todte König im Purpur, mit Diadem und Krone, das Scepter in der Hand; rings standen die Söhne und Verwandten, dann das Heer in Schlachtordnung und zuletzt 500 Hofdiener mit Gewürzen. Aber Liebe war wenig dabei, sei es des Volks, sei es der Verwandten, von denen der Erstberufene, Archelaus, der Veranstalter all dieser Königspracht, mit seinen Freunden zechte, und kaum ruhte der eine halbe Stunde weit geleitete Leichnam auf der Burg Herodium, 3 Stunden von Jerusalem, so begann auch schon das Volk sein vernichtendes Todtengericht. Ueber Herodes hat die Geschichte gerichtet, indem sie seine Thaten erzählt und den Untergang seiner Thaten. Sie unterschreibt die Lobreden nicht, in welchen er seine Zeit als die Glückszeit, nahezu die Messiaszeit Israels charakterisirte (Josephus, „Alterthümer", XV, 11, 1; XVI, 4, 6), und verweigert ihm den Namen des Großen, obwol er einst so genannt wurde, freilich zunächst wol, wie Agrippa I., im Sinn des Großkönigthums (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4). Nicht seine Person hat den Namen verdient, nicht sein Werk, das keinen schöpferischen Gedanken zeigt und gar keine Haltbarkeit. Ein blos wegwerfendes Urtheil aber genehmigt die Geschichte wieder nicht, und selbst Josephus hat sich in seiner Charakteristik des Königs gemäßigt. Seiner Persönlichkeit nach ist Herodes ein bloser Wütherich nie gewesen. Er besaß zu seinen eminenten Anlagen des Verstandes und unverwüstlicher Energie einen natürlichen Edelsinn, den Josephus bald zugesteht, bald wieder als blosen Ehrgeiz deutet. Er war aufopfernd für die Familie, für die Freunde, für die Noth; darin ist ihm keiner der Nachkommen gleich, und selbst die Geduld, mit welcher er lange die von ihm selbst bejammerten Verkehrtheiten seines Hauses (Josephus, „Alterthümer",

XVI, 7, 4), und bis zuletzt die nichtswürdigen Geschwister Pheroras und Salome trug, ist manchmal rührend. Im Kampf mit riesigen Versuchungen und von Jugend an weder durch Bildung gewappnet, noch durch Religion, noch selbst durch Nationalität, ist er unterlegen; zur Verschlagenheit trieb ihn Rom, zur Härte der mühsam gewonnene Thron, zum Verbrechen das alte Königshaus und das entsetzliche Intriguenspiel der Weiber, der Söhne, der Höflinge. Die Verbrechen seiner Greisenzeit hat er im Wahnsinn begangen, in welchen man ihn gestürzt hatte. Seine Regierungsprincipien wurden ihm doch theilweise aufgenöthigt: im Bund mit Rom, mit Augustus, mußte er der Cultur des Abendlandes Bahn brechen. Eine neue Richtung übertreibt sich gern, sie übertreibt sich doppelt, wo das geistige Verständniß fehlt für sie und für ihren Gegensatz, und die Reaction des Volksgeistes reizte die Uebertreibung. Dabei ist es ihm anzurechnen, daß er durch Friedenswerke Sicherheit und Wohlstand des Landes dennoch gefördert hat, noch mehr, daß er bei allen Ausschreitungen seiner Schuldigkeiten gegen die religiöse Eigenthümlichkeit seines Volks dennoch sich bewußt blieb, scheinbar weniger, im Grund mehr als die gewitzigten Nachfolger. Und stelle man die letzte Frage, wiefern diese von der Geschichte abgeworfene und gleichwol so merkwürdig lange und oft fast wunderbar emporgehaltene Regierung dennoch eine höhere, eine bleibende Mission erfüllt, so wird nicht blos zu antworten sein, daß sie die Sehnsucht eines Reichs Gottes verstärkte, obwol auch diese Antwort in allerlei Weise richtig ist; man wird auch finden dürfen, daß sie als nothwendiges Mittelglied die Einschmelzung des Judenthums ins große Weltreich verzögert und erleichtert, andererseits die Sympathien des Heidenthums für das Judenthum stärker hervorgerufen und diesem selbst als einem Salz der Erde und Vorläufer des Christenthums dauernde Rechte im Körper des Weltreichs erobert hat.

Auch das N. T. hat dem König Herodes ein ganzes Kapitel gewidmet. Ja, einen merkwürdigern Bericht könnte uns Matthäus nicht bieten, als den von der Geburt Jesu in den letzten Zeiten des Herodes, von den Magiern des Ostens, welche dem neugeborenen König der Juden huldigen, von den schlauen Mordgedanken des Königs und von der scheußlichen Mordthat an den Kindern Bethlehems (Matth. 2, 1 fg.). Stellt man sich unbesorgt auf den Boden dieser Geschichte, so ist Jesus etwa 3—4 Jahre vor dem Tod des Herodes um das J. 7 v. Chr. (also anders als nach jetziger Zeitrechnung) geboren, um das J. 5 als ein Zweijähriger geflüchtet worden und nach dem Tod des Königs, im Sommer oder Herbst 4 v. Chr., ins Heilige Land zurückgekommen. Die Besprechung dieser Fragen gehört näher in das Leben Jesu, aber ein Leben des Herodes darf seinerseits constatiren, wie weit es die neue Nachricht vertragen kann. Hier ist merkwürdig: in jenen letzten Unglückszeiten war die messianische Erwartung wirklich eine Sorge des Königs, damals war er überhaupt ängstlich um die Krone, wachsam, spürsam, grausam. Häuser mit allen Bewohnern, also mit den Kindern, hatte er schon früher ausgerottet, sogar Weiber auf die Folter gespannt (Josephus, „Alterthümer", XV, 8, 4; XVII, 4, 1), neuestens die Wütherei in der Familie und am Hof und darüber hinaus mit Hinrichtungen, mit Verbrennungen, mit Foltern, mit Mordgelüsten gegen ganz Israel über alles Menschenmaß getrieben. Es sei nicht vergessen, daß gerade um das vorausgesetzte Geburtsjahr Jesu Bagoas mit den andern für messianische Träume büßte, und daß im J. 7 (im J. 747 nach Rom) ein „Stern der Weisen", eine Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn zu Stande kam. Dazu mag man aus der Schöpfung Herodiums und aus dem Begräbniß des Königs daselbst schließen, daß er für einen Messias in Bethlehem nicht blos wegen der messianischen Weissagung empfindlich war, sondern auch, weil er so ganz in seiner Nähe war. Freilich andererseits ist es gänzlich unmöglich, daß Herodes die Schriftgelehrten versammelt und die messianische Dogmatik begehrt habe, während er gerade damals beide auf den Tod haßte, am unmöglichsten, daß der gewiegteste Polizeimeister so naiv und stümperisch seine Maßregeln sollte getroffen haben. Da endlich, von so vielem nicht zu reden, auch der Stern versagt, weil die Conjunction kein Stern ist und vom Wandeln abgesehen ein Fluchtjahr gar nicht sichtlich war (wie der Bericht es doch begehrt), so ist die Matthäische Erzählung, ohnehin wahrscheinlich erst einem Ueberarbeiter zugehörig, nicht buchstäblich festzuhalten. Die Hauptabsicht des Verfassers war, den schlimmsten aller Tyrannen, der Messias sein wollte, während er der Feind Gottes und des Volks war, im vergeblichen Kampf der Lüge mit dem wahren Messias zu zeigen, und diesen Gedanken hat er mit guter Benutzung des A. T. (schwerlich auch von Offb. 12, 4), sowie der Geschichte

des Herodes trefflich ausgeführt. Die Möglichkeit bleibt dennoch, daß Jesus wirklich, bleibt auch das Jahr unbestimmt, in der letzten Periode des Herodes geboren ist, eine Erinnerung, welche in der Kirche leicht sich fortpflanzen konnte und welche von Lukas (Kap. 1, 5) als kurze schlichte Notiz ohne jeden Zusammenhang mit Matthäus und seiner Sagengeschichte aufbehalten worden ist. Dann wäre die Hauptsache dennoch richtig: nicht blos ein chronologischer Gewinn, sondern eine weltgeschichtlich große Thatsache. Unter dem Aftermessias Israels ist der wirkliche geistige Messias geboren, gerade wie später den echten, den gekreuzigten Messias der zweite Aftermessias, Herodes der Enkel, ablöste, nicht zwar in Wahrheit, aber im Schein.

Vgl. außer den im Text genannten Quellen dieser Geschichte wie der Geschichte der Nachfolger noch Grantz, „Geschichte der Juden“ (2. Aufl., Leipzig 1863), Bd. 3; Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ (Heidelberg 1868), Bd. 1, und „Herodes Agrippa“ in Gelzer's „Protestantischen Monatsblättern“, Jahrg. 26, S. 96 fg. (1865); Holzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur“ (Leipzig 1867), und meine „Geschichte Jesu von Nazara“ (Zürich 1867), Bd. 1. Die leidenschaftliche Bestreitung der hier gegebenen Chronologie in Wieseler's „Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte“ (Gotha 1869) konnte des vorgeschrittenen Druckes wegen nicht mehr berücksichtigt werden, sie ist aber auch vorzugsweise nur für den Verfasser charakteristisch. Keim.

Herodes' Söhne und Enkel. Der Name Herodes war zunächst reiner Personname und wurde als solcher von zwei Söhnen des Großkönigs, von Herodes (Boethus) und Herodes dem Bruder des Philippus, weiterhin von dem Bruder König Agrippa's I. und andern jüngern Gliedern des Hauses (Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 5, 4) getragen. Aber zwei von den Söhnen des Großkönigs, Archelaus und Antipas, eigneten sich, wie ihre Münzen zeigen, zum Theil mit Verzicht auf den eigenen Namen die väterliche Benennung an wie eine höhere Legitimation, ähnlich so, wie die nabatäischen Fürsten den Namen Aretas (s. d.) zur Bezeichnung der Dynastie, ja des Königthums überhaupt erhoben. Daher die Münzinschriften Herodes der Ethnarch (Archelaus), Herodes der Tetrarch (Antipas) und die sehr gewöhnliche Bezeichnung des Antipas bei Josephus und im N. T. als Herodes oder „Herodes, genannt Antipas“ (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 9, 1; „Alterthümer“, XVIII, 2, 1. 3. 4. 5. 6. 5, 1 fg.; Matth. 14, 1 u. a.). Derselbe Name für Archelaus steht auch bei Dio Cassius (LV, 27) und für Agrippa I. im N. T. (Apg. 12, 1 fg.), ja für die ganze Dynastie (Herodes I.—VII., wobei Herodes von Chalcis mitgerechnet wird) bei dem spätern Photius (Bibl. cod., 33), während thatsächlich Philippus, Agrippa I. und II. von diesem Namen keinen Gebrauch machten, wie denn auch Josephus, Philo, Tacitus, Dio Cassius bei denselben (die Apostelgeschichte [Kap. 25, 13 fg.] wenigstens bei Agrippa II.) den Personnamen festgehalten haben. Von der Nachkommenschaft des Großkönigs sind nur diejenigen Glieder zu besprechen, welche das N. T. erwähnt, und die auch thatsächlich die hervorragendsten gewesen sind.

1) Archelaus, der Sohn Herodes' des Großen aus seiner Ehe mit Malthake, der Samariterin (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 28, 4; „Alterthümer“, XVII, 1, 3), war geboren um das J. 21 v. Chr., sofern es Spuren gibt, daß er etwas jünger war als Herodes, der Sohn der zweiten Mariamne (geboren um das J. 22; Josephus, „Alterthümer“, XV, 9, 3; XVII, 3, 2), und sofern er um das J. 5 v. Chr. als Knabe und angehender Jüngling von etwa 17 Jahren geschildert wird (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 31, 1 fg.; „Alterthümer“, XVII, 4, 3). Seine Vollgeschwister waren der etwas jüngere Antipas (geboren um das J. 20 v. Chr., vielleicht Januar 19; Matth. 14, 16; Josephus, „Alterthümer“, XVII, 9, 4) und Olympias, welche später den Brudersohn des Königs, Joseph, heirathete. Seinen Namen erhielt Archelaus wahrscheinlich von dem Freund und Bundesgenossen des Herodes, von Antonius' Gnaden seit 36 v. Chr. (Dio Cassius, XLIX, 32) König von Kappadocien, dessen Tochter um das J. 17 v. Chr. den jungen Prinzen Alexander heirathete. Wie früher die zwei Prinzen Alexander und Aristobulus, kam auch Archelaus etwa im 14. Jahre (um das J. 8; Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 31, 2) zugleich mit Antipas und Philippus auf die röm. Hochschule, wo der Vater ihnen bei einem Privatmann eine gegenüber dem Aufenthalt der ältern Söhne bei Asinius Pollio (Consul im J. 40 v. Chr.; Josephus, „Alterthümer“, XV, 10, 1; XVII, 12, 2) etwas bescheidenere Unterkunft gründete (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 1, 3). Archelaus und Philippus, die ältern, entwickelten sich hier rasch zu Jünglingen mit viel Selbstgefühl, sodaß der viel ältere Bruder

Antipater, der sie schon vorher als Thronrivalen haßte, in Judäa und dann auch von Rom aus (6—5 v. Chr.) sie möglichst beim Vater verleumdete (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 31, 1 fg.; „Alterthümer“, XVII, 4, 3). Im Frühjahr 5 v. Chr. wurden die Jünglinge von Rom heimberufen, und Antipater, wegen ihrer Nähe beim Vater ängstlich, wußte dem letztern einzureden, daß sie oft über ihn geklagt und bei der Heimkehr das Schicksal der zwei ältern Prinzen gefürchtet hätten. Das hatte die Folge, daß Herodes selbst nach dem Sturz des Bösewichts in seinem zweiten Testament Archelaus und Philippus überging, und den jüngsten, den unschuldigen Antipas, als Nachfolger einsetzte (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 6, 1), bis er in seinen letzten Lebenstagen die letzte Bestimmung zu Papier brachte, wonach Archelaus König, Antipas und Philippus Vierfürsten werden sollten (s. Herodes).

Beim Tod des Königs, den Archelaus schlimm genug sofort durch eine nächtliche Schmauserei feierte (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 9, 4), war dieser Prinz etwa achtzehnjährig. Unter dem Beistand Salome's und ihres Gatten Alexas (Helkia), welche beide sich auch um die Entlassung der Schlachtopfer von Jericho verdient machten (vgl. darüber auch die talmudische Nachricht bei Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], S. 165, und Caspari, „Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu“ [Hamburg 1869], S. 29), wurde das Heer und nach den Trauerfeierlichkeiten auch das Volk, dessen Zuneigung unerlaßlich, durch die besten Versprechungen gewonnen. Freilich das Volk stellte jetzt seine Forderungen, und die Schriftgelehrten benutzten das Volk, um ihre Autorität und die reine Religion gegenüber dem Herodianismus herzustellen (Ostern 4 v. Chr.). Archelaus mußte Gewalt brauchen, aber er überschritt das Maß, und 3000 blutige Opfer entrissen ihm allen Glauben des Volks und der eigenen Familie, in welcher Salome schon durch die Pietätslosigkeit in Wort und That gegen den Vater und ihren Bruder, verletzt war. Man nannte jetzt seine anfängliche Milde Verstellung; enthüllt sei jetzt der echte Herodessohn. In diesem Zeitpunkt ging Archelaus mit seiner Mutter nach Rom, um bei Octavian den Ring des Königs (Dio Cassius, XLVIII, 45) und die versiegelte Urkunde des Staatshaushalts niederlegend die nothwendige Bestätigung zu holen (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 33, 8; „Alterthümer“, XVII, 9, 5). Gleichzeitig aber reiste als offener Rival, von Wohlmeinenden vergeblich zurückgehalten, unterstützt von den ersten Rathgebern des Vaters, von den Verwandten, von Salome, ja, von der eigenen Mutter, welche den Archelaus im Stich ließ (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 2, 3; „Alterthümer“, XVII, 9, 3. 4), der jüngere Bruder Antipas, der Begünstigte des zweiten Testaments. Auch Sabinus, der kaiserliche Procurator, verklagte den Archelaus bei Augustus. Während man vor Octavian haderte, der den am Boden liegenden Archelaus aufhob, den Entscheid aber doch verschob, und während die Mutter Malthake im Jammer in Rom starb (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 9, 4. 10, 1), brach (seit Pfingsten 4 v. Chr.) in Jerusalem, in Judäa, in Galiläa gegen Archelaus und gegen Rom ein blutiger Aufstand um den andern los, und, ein blutiger Sieger durch Feuer und Schwert und Kreuze, sandte der syr. Statthalter Varus zwei neue Prätendenten nach Rom: Philippus, den Reichsverweser des Archelaus, aber auch 50 Gesandte des jüd. Volks, welche sich in geheimem Einverständniß mit den Herodischen Verwandten selbst (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 9, 4) den Ausschluß aller Söhne und den Anschluß des Landes an die Provinz Syrien erbaten: der denkwürdigste Protest gegen das Glück der unglückseligen Herodeszeiten, den Jesus bildweise einem messianischen Gleichniß zu Grunde legte (Luk. 19, 12 fg.). Octavian ergriff den klugen Ausweg, das Reich unter die drei gegenwärtigen bettelnden Prinzen zu vertheilen (Strabo, XVI, 2); er entsprach so dem letzten Testament des alten Freundes wie den Interessen Roms, welches an einer schwierigen Provinz nichts gewann und von einem zertheilten Reich und den jungen Prinzen, dergleichen man öfters aufstellte (Dio Cassius, LIV, 9), nichts zu fürchten brauchte. Im Herbst 4 v. Chr. (vgl. auch Josephus, „Alterthümer“, XVII, 12, 1. 2) ernannte er Archelaus zwar nicht zum König, wie Matthäus (Kap. 2, 22) ihn erscheinen läßt, aber zum Ethnarchen (Volksfürsten), empfahl ihm Milde (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 13, 2) und versprach ihm für den Fall des Wohlverhaltens selbst den Königstitel. Seine Länder waren Judäa, Idumäa, Samaria mit den größten Städten, Jerusalem, Samaria, Cäsarea am Meer und Joppe, und mit den größten Revenuen, 600 (nach dem „Jüdischen Krieg“ nur 400) Talente, etwa 3 Mill. Frs. (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 6, 3; „Alterthümer“, XVII, 11, 4). Die übrige Hälfte des Reichs ver-

theilte sich unter die Vierfürsten Antipas und Philippus, jener mit Galiläa und Peräa, dieser mit den andern Ostjordanländern, der eine mit 200, der andere mit 100 Talenten Einkünften. Einige griech. Städte, Gaza, Gadara, Hippos, wurden von neuem zu Syrien geschlagen.

Von Archelaus' Regierung wird nicht viel erzählt. Diese Stille ist dennoch kein Zeichen einer friedlichen und guten Regierung. An dem Misgeschick des Vaters und am eigenen hatte er nicht viel gelernt. In religiösen Dingen war er vielleicht etwas vorsichtiger als sein Vater; man hört wenigstens nichts von heidnischen Bau- und Spielärgernissen aus Schmeichelei für den Kaiser und für die Fremden; auch die Münzen sind jüdisch tadellos (Saulcy, Recherches sur la numism. judaïque [Paris 1854], S. 133 fg.). Aber mit dem Hohenpriesterthum schaltete er wie der Vater, und während Volk und Pharisäer die Boëthos-Familie als unrein verwarfen (Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 1), entnahm er ihr mit Vorliebe seine Creaturen (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 4. 9, 1. 13, 1. 18, 1). Seine hervorstechendsten Eigenschaften aber waren Herodische Härte, Brutalität und Sinnlichkeit, und auf dem Wege seiner Leidenschaften nahm er es nicht schwer, auch das Gesetz zu misachten. Er war ein Tyrann in Judäa wie in Samaria, trotz der Vorschriften des Kaisers und trotz seiner Begünstigung Samarias, dem Augustus wegen Nichtbetheiligung am Aufstand ein Viertel der Steuern erlassen hatte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4). Sich that er gütlich in Liebe und Zechereien (Josephus, „Alterthümer", XVII, 8, 4. 9, 5. 13, 2), restaurirte glänzend den Palast in Jericho, baute nördlich davon zur eigenen Unsterblichkeit Archelais und schuf Wasserleitungen für seine dortigen Palmenhaine (Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 1). Seine sinnliche, taktlose, gesetzlose Natur charakterisirte er am besten durch seine Heirath der Witwe seines Bruders Alexander. Glaphyra, die Königstochter von Kappadocien, freilich zugleich die Tochter der Buhldirne Glaphyra (Dio Cassius, XLIX, 32), hatte schon ehedem in Jerusalem durch ihren Hochmuth und durch ihre Geringschätzung gegen Salome und die übrige Verwandtschaft (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 24, 2; „Alterthümer", XVI, 7, 2) zu den Hauskatastrophen und zum entsetzlichen Tod ihres Mannes mächtig beigetragen. Ihre zwei Söhne, Alexander und Tigranes, hatte sie von Kindheit an heidnisch erzogen (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4). Herodes der Große hatte sie nach der Hinrichtung der Prinzen heimgeschickt; seither war sie durch den Tod König Juba's von Libyen (Dio Cassius, LIII, 26) von neuem als Witwe im Vaterhaus. Kaum aber sah sie hier Archelaus, so verstieß er seine rechtmäßige Frau Mariamne und heirathete Glaphyra, das Gesetz nicht achtend, welches des Bruders Frau verbot, der nicht kinderlos gestorben war, zugleich unbesorgt gegen das neue Heidenthum und Salome's Beleidigung. Ja das leichtsinnige Weib litt innerlich mehr an Gewissensbissen als er: Alexander, der erste Mann, erschien ihr drohend und sie starb (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 7, 4; „Alterthümer", XVII, 13, 1. 4). Auch das N. T. kennt den Archelaus als den echten Herodessproß. Das Evangelium Matthäus (Kap. 2, 22) nimmt an, daß die nach dem Tod Herodes des Großen aus Aegypten heimkehrende Heilige Familie Archelaus dem Sohn aus dem Wege gegangen und nach Galiäa in das Land des mildern Antipas gezogen.

Dieses Regiment nahm aber ein schnelles Ende. Alles verschwor sich gegen ihn, voran die von Anfang feindseligen Brüder, diese aus reiner und unreiner Absicht, und gewiß auch Salome, die in seinem Lande wohnte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11, 5), Phasaelis bei Archelais besaß (a. a. O.) und sofort das wohlgepflegte Archelais von Rom sich schenken ließ (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 2); dazu klagten die Angesehensten von Judäa und Samaria (Josephus, a. a. O., XVII, 13, 2; Dio Cassius, LV, 27). Man sagte dem Kaiser, Archelaus habe seiner Vorschriften gespottet, sodaß Octavian ergrimmt dem Geschäftsträger des Fürsten in Rom befahl, ihn sofort aus Jerusalem zu holen. Angeklagter und Ankläger traten sich gegenüber, der Kaiser verbannte ihn, wies ihm Vienne in Gallien als Wohnsitz an, zog sein Vermögen ein und schlug das Land mit Jerusalem zu Syrien: der Anfang des Endes des Herodes-Reichs (Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 2). Ein Traum, von einem Essäer gedeutet, hatte ihm unmittelbar zuvor sein Schicksal erzählt (Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 3). Dies geschah (nach dem Inhalt des Traums selbst) auf der Neige seines 10. Jahres, in seinem 28. Lebensjahr, im Spätsommer 6 n. Chr. Auch Dio Cassius (LV, 27) gibt das richtige Jahr; er fügt hinzu, daß Archelaus in der Verbannung bei den allobrogischen Galliern gestorben sei.

2) Philippus, der Sohn Herodes des Großen von Kleopatra der Jerusalemitin

(Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 4; „Alterthümer", XVII, 1, 3), welche allen Zeichen nach nur ihrer Schönheit (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 24, 2; „Alterthümer", XV, 9, 3) und keinem Geschlechtsadel ihre Stellung dankte, der jüngere Vollbruder eines merkwürdigerweise sonst ganz unbekannten Herodes (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1, 3), der Halbbruder des Archelaus und Antipas, mit denen er (s. Archelaus) in Rom gebildet wurde, hatte es offenbar den Verleumdungen Antipater's zu danken, daß er in der Herodischen Erbschaft nur das dritte Los zog. Er war älter als Antipas, stand dem Archelaus im Alter wie im Selbstgefühl gleich und hatte eine reinere jüd. Abkunft vor ihm voraus. Die Ernennung zum Reichsverweser durch Archelaus und die Begünstigung seiner schließlichen Throncandidatur durch Varus bezeugen seine Zuverlässigkeit und Tüchtigkeit. Insbesondere zeigt er in seiner langen Zurückhaltung gegenüber beiden Brüdern eine weit edlere höhere Sinnesart, sodaß die Freundschaft mit Archelaus in Rom, dann in Jerusalem, die einfache Gleichstellung beider keineswegs ermöglicht.

Von der väterlichen Erbschaft erhielt er dem Umfang nach die größte, aber die schwierigste und undankbarste Portion. Seine Länder waren meistentheils späte Errungenschaften des Vaters, sie hatten eine gemischte Bevölkerung (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 3, 5) mit Vorherrschaft des Nichtjüdischen und Syrischen, sie waren vielfach unfruchtbar und von gefürchteten Barbaren bewohnt (Strabo, XVI, 2), und ertrugen ihm nur 100 Talente Einkünfte. Diese Fürstenthümer werden bald Batanäa, Trachonitis, Auranitis (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 6, 3; „Alterthümer", XVII, 11, 4), bald Batanäa, Trachonitis, Gaulanitis (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 12, 8; „Alterthümer", XVII, 8, 1; XVIII, 4, 6), bald auch nur Trachonitis genannt (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 7; „Alterthümer", XVIII, 5, 4), bald endlich ist Paneas oder ein Theil des Zenodoruslandes dem Titel noch beigefügt (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 6, 3; „Alterthümer", XVII, 11, 4; vgl. XV, 10, 3). Aus dieser Vielerleiheit von Namen konnte die Irrung entstehen, daß das Evangelium Lukas (Kap. 3, 1) ihn den Vierfürsten von Ituräa und Trachonitis nannte, während das allerdings nachbarliche Ituräa (Strabo, XVI, 2) ihm niemals als solches zugehörte (Tacitus, Ann., XII, 28; Dio Cassius, XLIX, 32; LIX, 12). Paneas, südlich vom Hermon und an den Jordanquellen, und Trachonitis, südlich von Damaskus, waren seine Nordprovinzen, Gaulanitis (Golan, Levitenstadt), östlich vom Genezarethsee, Auranitis (Hauran) und Batanäa (Basan) seine Südostländer. Die größte dieser auch untereinander schlecht gegliederten Provinzen, die Trachonitis, nach welcher er deswegen mitunter auch allein genannt wurde, war berüchtigt durch die Armuth des „rauhen Landes", des „Gebirgslandes" (wie der Name selbst sagt), und das räuberische Beduinenthum der Einwohner. Günstigere Verhältnisse hatten die andern Länder, und Auranitis insbesondere war die Kornkammer von Damaskus. Jüd. Colonien machten den Besitz zuverlässiger; solche saßen in Paneas (Josephus, „Leben", Kap. 13), in Gaulanitis mit der Stadt Gamala, berühmt durch den Antheil an den religiösen Revolutionen vom J. 7—67, allermeist durch den Zugführer aller dieser Kämpfe, Juda den Gaulaniter; in Batanäa, wo Bathyra, die babylonisch-jüd. Militärstation, die treuesten Anhänger Mose's, aber auch des Herodianismus sammelte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 2); selbst in Trachonitis, wo seit den letzten Jahren des Großkönigs 3000 Idumäer den Norden gerade so hüteten, wie die Bathyraner den Süden.

Der junge hochstrebende Regent begann mit Bauwerken, und in der That, er brauchte nicht nur Ruhm und röm. Gunst, sondern auch eine Residenz. So baute er gleich nach seinem Regierungsantritt (Herbst 4 v. Chr.) auf der wohnlichsten Seite des Fürstenthums, nördlich von Galiläa und gleichsam in der Richtung auf das jüd. Land, wie sie ihm der Jordan bezeichnete, die schon von Herodes dem Großen durch einen Tempel des Augustus geehrte, in fruchtbarster und romantischer Gegend am Gebirge und an den Jordanquellen gelegene (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 7) Stadt Paneas (mit einem Heiligthum des griech. Gottes Pan) in größern Dimensionen aus, indem er sie mit dem unvermeidlichen Namen Cäsarea, Cäsarea Sebaste (Eckhel, Doctr. numor. vet. [Wien 1792—98], III, 491) oder, zum Unterschied von Cäsarea am Meer, Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13), Cäsarea Paneas (Plinius, V, 15), oder endlich Cäsarea Asylstätte (Eckhel, a. a. O.) nannte. Es mag sein, daß er viele Juden herbeizog (Josephus, „Leben", Kap. 13) und durch Aufrichtung eines Asyls Colonisten herbeilockte. Weiter abwärts aber, unmittelbar vor der Einmündung des Jordans in den Genezarethsee, auf der Ostseite desselben und mit dem Blick auf den See (Josephus,

„Alterthümer", XVIII, 2, 1; Plinius, V, 15), baute er das untergaulanit. Dorf Bethsaida unter Zuzug von Ansiedlern in die ansehnliche Stadt Julias um, zu Ehren der Tochter des Augustus; auch in diesem schönsten Centrum seines Reichs muß er öfter gelebt haben, indem er hier auch seine Begräbnißstätte baute. Entscheidend für den frühen Anfang dieses Baues (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1 gegen „Jüdischer Krieg", II, 9, 1) ist die Ungnade und Verbannung der ausschweifenden Julia seit dem J. 2 v. Chr. (Dio Cassius, LV, 10; LVI, 32).

Die wenigen Züge, mit welchen die Geschichte sonst ihn schildert, sind für ihn ehrenvoller als die langen Chroniken der andern. „Maßvoll und ungeschäftig" nennt ihn Josephus; von großer Politik, wie Antipas sie trieb, zog er sich zurück und lebte ganz seinem Lande, in welchem er als Landesvater herumreiste und Klagen erledigte. Um prompte Justiz zu üben, wie sie in diesen Ländern nöthig war, führte er auf der Reise einen Königsthron mit und hielt, eifriger als röm. Prätoren, welche ähnlich verfuhren, selbst auf der Landstraße Gericht, wo es nur nöthig war. Er strafte, aber er sprach auch, anders als der Vater, die Unschuld los von falschen Beschuldigungen. Von einem Druck wird so wenig berichtet als von Aufständen, die früher in diesen schwierigen Ländern so gewöhnlich waren, ein Zeichen weiter für die Güte seiner Regierung. Nur allein die einzelne Thatsache, daß er mit wenigen Begleitern seine Inspectionsreisen wagen konnte, zeigt die Sicherheit seiner Regierung, den Respect seiner Persönlichkeit. Von der bathyren. Colonie wird berichtet, daß er einen Augenblick in ihre Privilegien gegriffen und Abgaben gefordert habe, gar bald aber abgestanden sei (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 2). Von seinen Beziehungen zu Jerusalem weiß man wenig. Es mag sein, daß er hin und wieder zu den Festen zog und die nationalen Klagen gegen Archelaus und gegen den Procurator Pilatus unterstützte, noch sichtlicher ist, daß er auf dem Boden nichtjüd. Provinzen sich Freiheiten gestattete, welche selbst Herodes und Archelaus sich versagt hatten. Philippus war der erste Herodier, der röm. Kaiserbilder, einen Octavian in Lorbern, auf seinen Münzen prägte, sodann vier Säulen, das Abbild des heidnischen Augustus-Tempels in Paneas (Eckhel, a. a. O., III, 490). Man hat solche Münzen vom 26. und 33. Jahre seiner Regierung, also 22 und 29 n. Chr., und kann an diesem unjüd. Wesen höchstens das löblich finden, daß er Octavian dankbar war und bei ihm blieb, ohne dem Nachfolger Tiberius zu schmeicheln. Sein Privatleben war einfach und harmlos; seine Hofumgebung klein und gewählt. Unter anderm gab er sich Mühe, die wahre Quelle des Jordans zu entdecken, woraus Ewald, vielleicht zu weit gehend, Sinn für freiere Bildung und Wissenschaft erschlossen hat (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 7). Seine Frau war Salome, die Tochter der Herodias (s. d.). Die Ehe blieb kinderlos; Philippus scheint kränklich gewesen zu sein, sodaß er bei zeiten in Julias sich ein prächtiges Grabdenkmal baute. Mit diesem Bau, der seine absterbende Dynastie verewigte, schloß er seine siebenunddreißigjährige Regierung. Er starb in Julias, etwa fünfundfunfzigjährig, im 20. Jahre des Tiberius, wahrscheinlich im Winter 33 auf 34. Ein glänzendes Leichenbegängniß, bei welchem die Liebe nicht fehlte, ehrte den Besten des Herodes-Hauses. Die Einziehung des Landes zur Provinz Syrien, auch ohne Vorwand und trotz der Wünsche des Antipas, zeigte die letzten Gedanken Roms; doch behielt es seine besondere Steuerverwaltung und auf lange hin seinen Namen: Vierfürstenthum des Philippus; ja, durch wunderlichen Zufall wurde es bald der Ausgangspunkt eines neuen Herodes-Reichs (vgl. im ganzen Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 9, 1; „Alterthümer", XVIII, 2, 1. 4, 6). In der allernächsten Zeit aber erhielt die neue röm. Provinz eine gewisse Bedeutung durch den verhängnißvollen Verrath, welchen Flüchtlinge aus derselben gegen Antipas in seinem Araberkrieg (im J. 36) begingen; noch viel mehr durch den Fluchtrückzug Jesu über Julias nach Cäsarea Philippi am Schluß seines galil. Aufenthalts, der mit der Messiasoffenbarung bei Cäsarea sich krönte (im Frühjahr 35; Matth. 16, 13 fg.; Mark. 8, 22 fg.). Hier fand Jesus Ruhe, und auch unter Philippus hätte er sie gefunden (s. Jesus Christus).

3) **Antipas**, der jüngere Vollbruder des Archelaus, über dessen Jugend das Wichtigste unter Archelaus erzählt ist, hatte seinen Namen, den er mit einem jüngern Mitgliede des Königshauses, einem Verwandten Agrippa's II. (s. d.) theilte, den im N. T. auch ein christl. Märtyrer von Pergamus trägt (Offb. 2, 13), dem Urgroßvater zu Ehren bekommen, wie Antipater den unverkürzten Namen zu Ehren des Großvaters (s. Herodes). In seiner frühern Jugend wurde er mit Menahem erzogen, vielleicht einem Verwandten

des Essäers am Hof des Großkönigs, später christl. Lehrer in Antiochia neben Paulus (Apg. 13, 1). Auf der röm. Hochschule trat er hinter Archelaus und Philippus zurück; er war freilich auch jünger, aber er besaß daneben gegenüber dem hochfliegenden brausenden Geist der Jünglinge jene ruhigere und friedliebende Geistesart, welche ihn gegen Antipater's Verleumdung und gegen des Vaters Mistrauen schützte. An Begabung fehlte es ihm dennoch nicht, sonst hätte der Vater zu Anfang des J. 4 v. Chr. nicht daran gedacht, Antipas zum Alleinherrn des Reichs zu machen, sonst hätten, von Salome und den Verwandten nicht zu reden, Ptolemäus, der Bruder des Nikolaus von Damaskus, und der Redner Irenäus, zwei hervorragende Räthe des Königs, seine Thronbewerbung gegen Archelaus vor Augustus nicht unterstützt. Bei diesem Anlaß erscheint er ehrgeiziger als Philippus, und diesen stillen Ehrgeiz zeigt er immer; doch ist nicht zu verkennen, daß er zunächst von Salome und Irenäus in seine Rolle geschoben wurde.

Als er im J. 4 v. Chr. ungefähr siebzehnjährig sein Vierfürstenthum antrat, welches in der weiten Trennung der zwei Provinzen, Galiläa im Nordwesten und Peräa im Südosten, seine Schwäche, aber doch in beiden Ländern, zumal im wohlhabenden Galiläa, so viele Hülfsmittel hatte, um als zweite Nummer der väterlichen Erbschaft zu gelten, da widmete er, ohne Zweifel geleitet von Irenäus und Ptolemäus, seine erste Thätigkeit der Wiederaufrichtung des in den letzten Kriegsunruhen durch Römer und Araber schwer beschädigten Landes und der nothwendigen Befestigung seines Thrones. In jener Richtung baute er die Stadt Sepphoris, die Nachbarin des phöniz. Ptolemais, aber auch des nur 2 Stunden südöstlich entlegenen Nazara (Nazareth) wieder auf, nachdem der Sohn des syr. Statthalters Varus von Ptolemais her nach Zersprengung der galil. Aufrührer des Sommers 4 v. Chr. sie eingenommen und verbrannt und die Einwohner in die Sklaverei verkauft hatte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 10, 9). Er machte Sepphoris zur Hauptstadt seines Reichs, zur Zierde und zur Burg Galiläas gegen phönizisch-syrische und wol auch röm. Ueberfälle, indem er sie in ihrer günstigen Berglage stark befestigte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1). Eine andere Art von Schutzmauer errichtete er im Südosten in Peräa gegen die feindseligen und zuletzt noch im Varus-Krieg gegen das jüd. Königreich wüthenden Araber (Josephus, „Alterthümer", XVII, 10, 9). Eine solche war weniger die Stadt Betharamphtha (Betharan) gegenüber Jericho, welche er befestigte und nach der Gemahlin Octavian's Julias oder Livias nannte (vgl. Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1 gegen „Jüdischer Krieg", II, 9, 1), als vielmehr die Heirath der Tochter des neuaufgekommenen und von Octavian schließlich anerkannten arab. Königs Aeneas-Aretas (s. Aretas), eine Heirath, die unter den Auspicien Octavian's selbst (Sueton, Vita Octav., Kap. 48) zu Stande gekommen sein wird. Diese Ehe wird wenigstens von Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 1) in den dreißiger Jahren als eine Thatsache alten Datums beschrieben. In diesen beiden Unternehmungen hatte der junge Antipas immerhin schon jenes von Jesus (Luk. 13, 32) dargebrachte Lob des „Fuchses" verdient, der seine Wohnung zu bauen und zu sichern weiß.

In seiner ersten Periode (4 v. Chr. bis 14 n. Chr.) unter Kaiser Augustus, dem strengen Greis gegenüber den Jünglingen, war die Aufgabe des jungen Fürsten Vorsicht und Zurückhaltung. Mit dem einzigen geschichtlich bekannten Versuch eines intimern Verhältnisses mit Augustus hatte er kein Glück. Er suchte Archelaus zu beerben, das Reich im Sinn des zweiten Testaments wieder zu vereinigen, indem er sich (woran gar nicht zu zweifeln) zum Hauptankläger des alten Rivalen und seines Regiments machte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 3, 2; Dio Cassius, LV, 27); aber die Antwort des Augustus war die Einverleibung Judäas in Syrien, und nur damit konnte sich Antipas trösten, daß er jetzt oder jetzt wenigstens allein den Herodes-Namen trug, denn „Herodes der Tetrarch", so nennt er sich auf seinen Münzen (Eckhel, a. a. O., III, 486), welche nach den Zeiten des Archelaus sichtbar beginnen (Cavedoni, „Biblische Numismatik", deutsch von Werlhof [Hannover 1855—56], II, 34).

Glücklicher war seine Aufmerksamkeit gegen Kaiser Tiberius (14—37 n. Chr.). Die endlosen Beweise von Anhänglichkeit und dienender Treue, ohne Zweifel zum Theil, wie später, Orientberichte und Controlen der Statthalter, wie der mistrauische und despotische Kaiser sie liebte, trugen ihm nach mehrjähriger Probezeit den Erfolg des Eintritts in eine „große Freundschaft" mit Tiberius ein (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3). Gleichzeitig eine Probe der Treue und ein Zeichen der bereits flüssig gewordenen Kaiserfreundschaft war der luxuriöse Bau einer neuen Hauptstadt. Sepphoris mag ihm als Grenzstadt und Bergstadt sowie durch den Selbständigkeitsgeist seiner Bewohner entleidet sein. Landein-

wärts also, im schönsten und belebtesten Theil Galiläas (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3), an dem reizenden Südwestufer jenes Sees Genezareth, an welchem der Bruder Philippus schon längere Zeit sich vergnügte, beschloß er „Tiberias" zu bauen. Den Beginn dieses Baues hat Josephus („Alterthümer", XVIII, 2, 2—5) zwischen 16—19 n. Chr. verlegt; fertig war die Stadt nach den Münzen spätestens 22 n. Chr. (Eckhel, a. a. O., III, 427; Cavedoni, a. a. O., II, 34). Die Wahl des Punktes war insofern doch keine ganz glückliche, weil dieses Rohrufer (das Rohr war das Münzzeichen der Stadt, aber auch der Anker, das Schiff, die heiße Felsquelle) ein Fieberland war, noch viel mehr, weil die Gräberfelder (wol vom alten Rakkath; Jos. 19, 35), auf welche man bei den Grabarbeiten stieß, die Stadt und den ruhig fortbauenden Gründer den Juden unrein und unheilig machten. Dadurch war Antipas genöthigt, eine sehr gemischte Bevölkerung, viele Fremde, Sklaven und Bettler, welche an Gleichnisse Jesu erinnern (Matth. 22, 1 fg.; Luk. 14, 12 fg.), in der Stadt anzusiedeln, ihnen Häuser zu bauen und Grundbesitz und große Freiheiten zu schenken. Mit Gesetzesübertretung wurde begonnen und geschlossen. Zum Castell mit großen Arsenalen, zum griech.-röm. Marktplatz, zu den Thermen des nahen Dorfes Emmaus kam noch ein Greuel der Juden, zwar nicht gerade ein heidnischer Tempel, aber doch ein röm. Amphitheater hinzu, und ein Palast, der sich mit Thierfiguren schmückte (Josephus, „Leben", Kap. 9, 12 fg.). Daneben wurde freilich auch eine prächtige große Synagoge (Josephus, „Leben", Kap. 54), schwerlich erst durch Agrippa I. entstanden, für die Bedürfnisse des Judenthums errichtet, und der Fürst mochte sich schmeicheln, in seinen Schöpfungen so gut und noch besser als der Vater die rechte Mitte zwischen Judenthum und Heidenthum getroffen zu haben; erschien er doch auch wiederholt auf den Festen Jerusalems (Luk. 23, 7 fg.; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 3), betheiligte er sich doch (ums J. 32) mit seinen Brüdern an der erfolgreichen Klage vor Tiberius gegen die abgöttischen Weiheschilde des Pilatus in Jerusalem (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, S. 1033 fg., 1015), schlug er doch, von Philippus abweichend, Münzen ohne Menschenbild und ohne Kaisernamen, nur mit dem Palmenzweig oder mit den Symbolen von Tiberias (Eckhel, a. a. O., III, 486 fg.; Cavedoni, a. a. O., II, 34); wahrhaftig ein rechter Protector des Judenthums, auch wenn die Aufsicht über das Tempelwesen ihm nicht, nach Cavedoni's Meinung, vom Kaiser übertragen war (vgl. dagegen Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3. 5, 3). Uebrigens gedieh die neue Hauptstadt; natürlich, hier war die Residenz, die Regierung, das Archiv, die Münze, ein großer Theil des Kriegsheeres, Privilegien und Annehmlichkeiten jeder Art, sodaß nicht nur viele Hellenen, sondern allmählich noch mehr Juden sich ansiedelten (Josephus, „Leben", Kap. 9, 65). Sepphoris wurde wirklich zur zweiten Stadt herabgedrückt, bis es unter Nero seit 61 n. Chr. die alte Stellung wieder antrat (Josephus, „Leben", Kap. 9).

Damals, als Tiberias aufblühte, als Pilatus geschlagen wurde, stand Antipas nun freilich schon auf der Neige seines Glücks. Seine dritte Periode (34—39 n. Chr.) ist die Zeit seiner Unvorsichtigkeiten und seines Sturzes. Den ersten Grund seines Unglücks legte er durch eine echt Herodische Leidenschaft. Außer den Bauten und Gelagen (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 5. 6, 2; Matth. 14, 6) liebte er Weiber. Beim Antritt einer Reise nach Rom, welche wahrscheinlich der Hinterlassenschaft des Philippus galt, aber nach dieser Richtung umsonst war (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 6; vgl. 5, 1), wohnte er als Gast bei seinem Bruder Herodes, dem einst die Krone in Aussicht gestanden, und der nun als Privatmann in einer Hafenstadt wohnte. Er verliebte sich (ein Funfziger) in seine Frau Herodias (s. d.), und mit doppeltem Ehebruch versprach man sich die Ehe. Aber die rechtmäßige Gemahlin, die arab. Königstochter, entdeckte das Geheimniß, und als Antipas von Rom zurückkam, bat sie sich aus, auf die südöstliche Grenzfestung Machärus, damals ihrem Vater gehörig, reisen zu dürfen. Aber vorher hatte sie den Vater benachrichtigt, die Flucht war vorbereitet, und rasch befördert von Station zu Station erreichte sie die arab. Hauptstadt Petra. Ueber den Zeitpunkt dieser Flucht, einen wichtigen Haltpunkt auch für die Geschichte Jesu, wird gestritten, und Wieseler nimmt das J. 29 an, Hausrath sogar 27. Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 1; vgl. 4, 6) aber setzt deutlich das J. 34 und läßt desto weniger an einen viel frühern Zeitpunkt denken, weil er im Ehestreit den entscheidenden Anlaß und Grund der sofort begonnenen Feindschaft, der Waffenrüstung und der Feldschlacht des J. 36 sieht. Der Krieg also begann, und im Anfang bemächtigte sich Antipas, der freilich persönlich kein Held und kein Feldherr war, des wichtigen Machärus, wohin er Johannes den Täufer im

Sommer 34 gefangen setzte, aber nach Ostern 36 wurden seine Generale infolge Verraths von Flüchtlingen des frühern Philippus-Fürstenthums gänzlich geschlagen, sodaß man Römerhülfe suchen mußte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 1; vgl. 4, 3). Ohne Grund hat man in Luk. 14, 31 Anspielungen auf diesen Krieg gesucht. Dagegen ist wahrscheinlich, daß Antipas sich zunächst an den Bevollmächtigten des Orients, Lucius Vitellius, wandte, indem er sich an den Unterhandlungen desselben mit dem Partherkönig Artabanus am Euphrat im Herbst 36 lebhaft betheiligte, Vitellius und den Parther in einem auf der Euphratbrücke hergerichteten kostbaren Zelt herrlich bewirthete. Dann freilich ging er noch über den Statthalter hinaus, indem er sofort, Vitellius noch zuvorkommend, durch expresse Botschaft einen Brief an den Kaiser sandte, worin er die Verhandlungen und den rühmlichen Vertrag mit dem Parther genau beschrieb und nach dieser Einleitung ohne Zweifel die eigene Noth der Gnade des Kaisers empfahl (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 5. 5, 1; Tacitus, Ann., VI, 31 fg.; Sueton, Vita Vitell., Kap. 2; Dio Cassius, LIX, 27). Diese Hülfe wurde Antipas doch nicht zutheil. Ueber seine Feinheit siegte das Schicksal. Zwar eilte Tiberius (im Winter 36—37), für den getreuen Schützling die syr. Truppen in Bewegung zu setzen, und Vitellius, obgleich dem schlauen Juden gram wegen seines brieflichen Meisterstücks, eilte zum Feldzug und hatte mit seinen Heersäulen im Frühjahr 37 von Ptolemais her schon die Gegend von Jerusalem erreicht: da kam zur Zeit des Osterfestes die Nachricht vom Tod des Tiberius (16. März 37), und der Verlegenheit des Vierfürsten sich freuend zog Vitellius jetzt sofort seine Truppen zurück, unter dem Vorwand, daß er auf die Befehle des neuen Kaisers warte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 3).

Mit dieser Calamität verband sich alsbald noch eine zweite und eine dritte. In jene Zeiten gerade fiel die Wirksamkeit der zwei Herolde der Erlösung Israels, Johannes des Täufers und Jesu von Nazara. Die zweifache religiöse Bewegung flüchtete sich in das Gebiet des Vierfürsten. Johannes zog sich von Judäa, von der Nähe Jerusalems und der Römer über den Jordan hinüber nach Peräa, und Jesus begann nach der Zerstreuung der Johanneischen Bewegung in Galiläa, wo seine Heimat war. Von Antipas war es nicht zu erwarten, daß er die religiöse Erhebung unterstützte, sei es auch nur, um sie politisch auszunützen; als Herodes verstand er sie nicht und er fürchtete sie. So kam es, daß er im Sommer 34 den Johannes in Peräa verhaftete, um „einem Aufstand zuvorzukommen" (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 2), ja, daß er ihn im Winter 34 auf 35 (vielleicht im Januar 35) bei seiner Geburtstagsfeier (nicht Thronantrittsfeier [Josephus, „Alterthümer", XIX, 7, 1; Contra Apion, II, 25; Dio Cassius, XLVII, 18) auf der Festung Machärus enthauptete. Zu diesem Aeußersten schritt er freilich nicht aus Neigung, er war ja friedlich und ängstlich, er fürchtete das Volk, er respectirte den Täufer; nicht einmal aus blinder Nachgiebigkeit gegen das Weib, welches den Tod des kecken Tadlers ihres Ehebruchs begehrte, sondern der Sage nach aus falschem Ehrgefühl gegenüber einem in trunkener Laune hingeworfenen Versprechen (s. Herodias und Johannes). Aber im Urtheil des Volks, welches sonst über große Härten seiner allerdings geldsüchtigen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 9, 6; vgl. Luk. 3, 19) Regierung nicht zu klagen hatte, war er durch den „Mord des Propheten" für immer gerichtet, und die schmähliche Niederlage nach Ostern 36 wurde ihm als Gottesgericht gedeutet (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 2); eine Thatsache, welche zugleich eine annähernde Berechnung des Zeitpunktes des Mordes gestattet, der nicht ins J. 29 oder 30, wie man immer meinte, sondern nach allen Zeichen in eine ganz nahe, nur etwa anderthalbjährige Vergangenheit zu versetzen ist. Auch in sich selbst trug Antipas das Gericht: als Jesus den Täufer ersetzte, phantasirte er ängstlich davon, der Hingerichtete sei auferstanden (Matth. 14, 1 fg.). Immerhin machte ihn diese Erfahrung zurückhaltender Jesus gegenüber, obgleich dieser in der Nähe von Tiberias, kaum drei Stunden abwärts an demselben See das Johanneische Reich der Himmel, allerdings bei geistigerer Haltung weniger bedrohlich, verkündigte. Man sprach am Hof von Jesus, Antipas wünschte ihn zu sehen, die Regierungspartei mochte zum Theil mit den Feinden Jesu intriguiren (Luk. 9, 7 fg.; 13, 31; vgl. Mark. 3, 6), während gleichzeitig einzelne Frauen aus diesen Kreisen zu den eifrigsten Anhängerinnen Jesu zählten (Luk. 8, 3); aber zu einer neuen rettenden That schritt er nicht vor, ja im Proceß Jesu in Jerusalem (wahrscheinlich Ostern 35) vereinigte er sich der Sage nach mit Pilatus, mit dem er bei diesem Anlaß wieder „Freund" wurde, den „auferstandenen Täufer", den er mit seinem Hof schmählich verhöhnte, neuerdings ungefährlich zu finden (Luk. 23, 6 fg; Apg. 4, 27).

Die Rolle des lächerlich gewordenen Judenkönigs (wie man Jesus nannte) ging freilich schließlich, und zwar bald, auf Antipas über. Der Tod des Tiberius nämlich und der Regierungsantritt Caligula's forderte von ihm noch größere Opfer als nur die Enttäuschungen des peträischen Feldzugs, und daran trug zweifach die Schuld wiederum Herodias. Sein Schwager Agrippa (s. Agrippa I.), der Bruder der Herodias, war so glücklich, nach vielen Abenteuern von seinem kaiserlichen Jugendfreund den Königstitel mit der Erbschaft des Philippus zu erlangen. Jetzt nagte die Eifersucht gegen den eben noch gnädig und knapp besoldeten Bettler, der nun im Königsschmuck durch Jerusalem fuhr, mehr noch an der Schwester als am Schwager; mit Bitten und Spotten gegen den thatlosen, ruhebedürftigen, freilich auch sechzigjährigen Herodes-Sohn brachte sie Antipas, der mit Recht den röm. Dingen nicht traute, fast widerwillig dazu, im Frühjahr 39 nach Rom zu reisen, um mit prächtigen ungesparten Geschenken aus dem vorhandenen „Reichthum" den Königstitel zu kaufen. Ein Theil dieser Kaufsumme ist heute noch übrig, Münzen aus dem 43. Regierungsjahr (39 n. Chr.) mit der ganz neuen, nun mit einem mal unjüdischen rücksichtslosen Weihe- und Schmeichelinschrift, von Lorber umwickelt, welche er sicher dem Schwager abgelernt: Dem Cajus Cäsar Germanicus Augustus (Eckhel, a. a. O., III, 487; Cavedoni, a. a. O., S. 60). Nach Rom mag er solche Münzen in Gold und Silber gebracht haben. Aber es war das letzte Geld, das er münzte. Der feindselige Schwager hatte es beschlossen, ihn zu stürzen, schon aus Erinnerung an das hochmüthige Mitleid und an die Günstlingschaft des Tiberius; jetzt hatte er ein Recht, den Rivalen zu vernichten, ob durch Wahrheit oder Lüge, das war einerlei. Er schickte heimlich einen Boten, nicht ohne herrliche Geschenke, nach, er schrieb von furchtbaren Zeughäusern, von Waffen für 70000 Mann, von einem Bund mit dem Parther (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 7, 1), den Antipas im J. 36 am Euphrat bewirthet. An der Hand dieses Briefs machte Caligula in Bajä die einfache verhängnißvolle Kaiserfrage, wie Herodes der Große sie ähnlich von Augustus erlebt hatte: Ob er Waffenvorrath habe?, und der Bejahung auf dem Fuße folgte das Urtheil: Absetzung des Unersättlichen, Confiscation zu Gunsten Agrippa's, ewige Verbannung nach Lyon. Hier, nicht in Spanien, wie der „Jüdische Krieg" sagt, starb er auch, wol bald. Herodias sollte geschont werden; aber im Unglück fand sie ihre Würde, sie schlug es aus und ging von dem in seiner Gnade verletzten Kaiser hinweg in Armuth und Verbannung; der entsetzliche leibliche Bruder aber trat auch ihr Erbe an (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 9, 6; „Alterthümer", XVIII, 7, 1—2).

4) Herodias. Die zwei (um 8 v. Chr.) hingerichteten Prinzen, die Söhne Herodes des Großen von Mariamne der Makkabäerfürstin, Alexander und Aristobulus, hatten Kinder hinterlassen. Bernike (so gibt den Namen Josephus und das N. T.; der gewöhnlichere Name ist Berenice, Beronice = Pherenice oder Siegträgerin, lateinisch Veronica; vgl. Etymol. magn., 85, 20 fg.; 175, 36 fg.), die Witwe des Aristobulus, mit diesem verheirathet seit dem J. 17 v. Chr., besaß fünf Kinder: Herodes, Agrippa und Aristobulus sowie die zwei Töchter Mariamne und Herodias (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 1; „Alterthümer", XVII, 1, 2; XVIII, 5, 4). Agrippa war im J. 10 geboren, Aristobulus im J. 8 oder 9; Herodias also, nach allen Zeichen die jüngere der Schwestern (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 2; vgl. „Alterthümer", XVII, 1, 2, gegen „Jüdischer Krieg", I, 28, 1) und doch schon 4 v. Chr. verheirathet, um das J. 14 v. Chr. Das Verbrechen des Kindermordes suchte Herodes der Große selbst noch zu sühnen, indem er für Witwen und Waisen sorgte. Zwar die Witwe Alexander's, Glaphyra, wurde nach Hause (Kappadocien) geschickt; Bernice aber mußte auf Anstiften Antipater's, der ihre grollende Mutter Salome begütigen wollte, den mütterlichen Oheim Antipater's zum Mann nehmen (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 1. 6), eine Ehe, die sich freilich mit dem Sturz Antipater's von selbst wieder löste. Dann arrangirte der König um das J. 7 v. Chr. unter Thränen in den Augen für die herangewachsenern Knaben und Mädchen, aus der Aristobulischen Familie für Herodes, Marianne und Herodias, weitaussehende Heirathsverlöbnisse (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 1 fg.; „Alterthümer", XVII, 1, 2). Die etwa siebenjährige Herodias insbesondere wurde dem Herodes (Boethos) verlobt, dem sechzehnjährigen Sohn der zweiten schönen Mariamne, der Priestertochter. Die letztere Verbindung kam auch wirklich zu Stande (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 1. 4), nach allen Zeichen noch einige Zeit vor dem Tod des Königs, da nach den letzten Hofereignissen vor dem Tod, nach der Verstoßung der Mutter des Herodes (Boethos) und nach der Thronenterbung des Prinzen selbst, die

Gelöbnisse wol rückwärts gegangen wären (Josephus, „Alterthümer", XVII, 4, 2; vgl. XVIII, 6, 8; „Jüdischer Krieg", I, 28, 5). Lange dauerte diese Verbindung ungestört; ihre Frucht war eine Tochter, Salome, so genannt nach der Großmutter, nach manchen Spuren (vgl. Matth. 14, 6. 11; Mark. 6, 22; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4) eine Spätgeburt (vielleicht 10 n. Chr.) und nachmals nach den Anzeichen des Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 4) längere Zeit in kinderloser Ehe mit Philippus (s. d.), dem Vierfürsten von Trachonitis.

Nichts berechtigt zu der Annahme Renan's, daß der allerdings contractlichen Ehe der Herodias mit Herodes (Boethos) die Neigung gefehlt habe. Ein Moment der Nichtbefriedigung kam für Herodias, das idum. Vollblut, die Enkelin der ehrgeizigen Salome und des intriguanten Kostobar, erst durch den Ruhe- und Privatstand ihres Mannes herein, die Frucht eines grausamen Schicksals, des letzten Wahnsinns Herodes des Großen. Hat sie doch später Antipas, dem zweiten Gemahl, wegen seiner Unthätigkeit, trotz des Thrones, es vorgeworfen, daß er „ein Privatmann" sei (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 1). Herodes mochte sich schöner Einkünfte freuen, welche Herodes der Große allen Familiengliedern hinterlassen, auch eines Theils der Erbschaft Salome's († 10—12 n. Chr.; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 2), welche sich auf die Kaiserin Livia und die zwei Töchter Salome's vertheilt haben wird (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 6; II, 9, 1; „Alterthümer", XVIII, 2, 2), da die letzte Ehe Salome's mit Alexas, erzwungen vom König Herodes, offenbar keinen langen Bestand hatte (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 6. 33, 6; „Alterthümer", XVII, 1, 1. 6, 5. 8, 2). Auch mochte Herodes als königlicher Prinz immerhin in Ansehen stehen und einer der vier Herodes-Söhne sein, welche vom Volk gegen die Weiheschilde des Pilatus zu Hülfe gerufen wurden (neben Antipas, Philippus, Phasael könnte es auch Herodes, der Bruder des Philippus gewesen sein; Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 4; „Alterthümer", XVII, 1, 3): den Glanz der Krone ließ er doch vermissen, ein Mangel, um so schmerzlicher empfunden, weil selbst der Tochter Salome ein Fürstenthum geworden war. Da kehrte von ungefähr Antipas, der Vierfürst Galiläas, im Frühjahr 34 bei seiner Reise nach Rom im Hause seines Bruders ein, nicht in Jerusalem, sondern am Meer, wol in Askalon oder Asdod, der Erbschaft von Salome (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 6. 8, 1. 11, 5; vgl. „Jüdischer Krieg", II, 6, 3. 9, 1); Herodias erwiderte seine unreine Neigung, und mit ihrem Jawort der Ehe unter der Bedingung der Austreibung der arab. Gemahlin reiste Antipas nach Rom.

Wie wenig Segen in dieser liederlichen Verbindung war, zeigte die Geschichte des Antipas. Ueber die tragische Katastrophe Johannes des Täufers, deren Hauptschuldige Herodias war, geben die Evangelien werthvolle Einzelheiten, aber mehrfach bedürfen sie selbst der Berichtigung. Es ist unrichtig, was die drei Evangelien geben, daß Antipas den Johannes wegen seines Tadels der Herodias-Ehe ins Gefängniß geworfen (Matth. 14, 3 fg.; Mark. 6, 17 fg.; Luk. 3, 19 fg.). Sein Motiv war politische Angst, wie Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 2) zeigt, und zwischen dem Volksprediger in der Wüste und zwischen dem Fürsten bestand ja lediglich kein Austausch. Allerdings aber, nachdem einmal Johannes gefangen in den Händen des Fürsten lag, eröffnete sich ein Verkehr, und weil der Gefangene über alte und neue Sünden nicht schwieg, schwur ihm Herodias mit echtem weiblichen, nimmer überlegenden Zorn den Tod (vgl. Matth. 14, 3 fg.). Eine fernere Ungenauigkeit des Markus ist es (bei Matth. 14, 3 ist die Stelle unecht), daß als der erste Ehemann der Herodias Philippus genannt wird. Dieser Irrthum ist nicht heilbar durch die Vermuthung, daß der erste Mann auch Philippus, Herodes Philippus nämlich, geheißen habe, da wol ein zweifacher Herodes, aber nur Ein Philippus unter den Königssöhnen existirte und in Wahrheit kein einziger derselben zwei Namen führte, man müßte denn von dem dynastischen Herodes-Titel reden, der nur von Regenten, nicht von Privatleuten geführt wurde; aber verzeihlich ist der Irrthum durch die Thatsache, daß der Vierfürst Philippus allerdings in näherer Verbindung mit Herodias stand, nicht als Ehemann zwar, aber als Schwiegersohn. Ein gemeinsamer Fehler des Matthäus und Markus endlich ist es, daß sie die Tochter der Herodias, welche beim Tod des Täufers eine Rolle spielt, ein „Mägdlein" nennen (Matth. 14, 11; Mark. 6, 22). Denn die einzige geschichtlich bezeugte Tochter der Herodias ist eben Salome, die Gemahlin des Philippus, welche mit dem J. 34 schon Witwe war. Man ist zwar den Evangelien mit der Entdeckung zu Hülfe gesprungen, daß Salome nach Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 4) vor dem

Ehebruch der Mutter kaum geboren, also beim Tod des Täufers immerhin noch ein kleines Mädchen war; diese Entdeckung ergänzte sich noch durch die Vermuthung, daß Salome erst nach dem Tod des Täufers dem Vierfürsten Philippus, dem Bewunderer ihrer Tanzkünste, in die Ehe gegeben worden sei (so Sepp, Gams und Hausrath). Aber die Bemerkung des Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 4), daß Herodias „nach der Geburt Salome's" durch Ehebruch zur zweiten Ehe mit Antipas übergegangen, hat lediglich die Bedeutung genealogischer Pünktlichkeit, und sie erlaubt ja auch andern eine buchstäbliche Erklärung nicht, weil nach allen geschichtlichen Zeichen niemand die Tochter der Herodias zur Zeit der Antipas-Heirath, des Johannes-Tadels und des Johannes-Mords als ein erst „Neugeborenes" betrachten kann. Das Zweite, die kühne Vermuthung, aber wäre nur dann möglich, wenn der Tod des Täufers schon um das J. 29 n. Chr. erfolgt wäre, wodurch die späte Ehe des im J. 33—34 verstorbenen Vierfürsten Philippus doch noch einen Raum gewänne; bleibt man aber (wie z. B. Hausrath) bei den Anzeichen der Geschichte, wonach Johannes im Herbst 34 (richtiger im Winter 34—35) hingerichtet wurde, so ist es doch wol unthunlich, eine Heirath und nach Josephus offenbar eine längere Ehe des Vierfürsten, der 33—34 starb, auf den Herbst oder Winter 34 zu verlegen. Ja, selbst abgesehen von diesen bestimmten Zeitzeichen wird man im allgemeinen nicht glaublich machen, daß ein fünfundfunfzigjähriger, früher eheloser Fürst, der sein Grabmal schon gebaut hatte, an der Schwelle des Todes eine „Halbreife" sollte geheirathet haben. Gegenüber diesen Versuchen ist es also gerathener, das „Mädchen" der Evangelien anders zurechtzulegen; dieser Ausdruck ergab sich von selbst, weil er zu den Tanzkünsten am besten zu taugen schien.

Gestehe man diese und einige kleinere Verstöße zu, wie z. B. daß Markus die tragische Tanzgeschichte nach Galiläa verlegt, statt nach Machärus, und zu viel von einem „König" Herodes, statt von einem „Vierfürsten" redet: der Bericht über die That der Herodias-Salome im ganzen, in den Farben des Lebens und der Wahrscheinlichkeit, wennschon in gangbarer Erzählungsform (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 8, 7—8) gegeben, ist dennoch nicht durchaus verwerflich, obgleich es nahe liegt, an eine künstliche Bildung auf Grund von Matth. 11, 16—17 zu denken. Nach diesem Bericht, der Josephus (vgl. „Alterthümer", XVIII, 8, 7) gut ergänzt, hat Herodias durch die Tanzkünste der Tochter, mehr noch durch das enthusiastische Versprechen des von der Tänzerin bezauberten Gemahls das edle Haupt des Täufers erobert, dem sie (nach einer kirchl. Sage seit dem 4. Jahrh.) auch noch im Tod das ehrliche Begräbniß verweigert haben soll (Hieronymus, Apol. adv. Rufin., III, 42; Nicephorus, „Kirchengeschichte", I, 19). Antipas war ja wirklich ein Freund der Festfreuden und der Mann der trunkenen Uebereilung (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2), Herodias wirklich unnachgiebig in der Intrigue (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 1 fg.), Salome wirklich noch jung und blühend und nach dem Tod des Philippus der Mutter zurückgegeben, als Herodes-Kind über ihren Trauerstand nach dem Beispiel des Archelaus (Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 5) und über die Schicklichkeit nach dem Muster ihrer Mutter oder der Augustus-Tochter Julia und anderer vornehmer Römerinnen am Augustus-Hof (Dio Cassius, LIII, 31; LV, 10) gewiß erhaben. Der Ort des Verbrechens war Machärus, die Zeit der Beginn des arab. Kriegs, und die Geburtstagsfeier des Antipas wahrscheinlich im Januar 35.

Die Früchte des Verbrechens bis zur Absetzung der Dynastie durch Caligula hat die Geschichte des Antipas erzählt. Die Nachwelt ist gegen Herodias nur zu streng gewesen; sie hat nur ihr Verbrechen erzählt und wiedererzählt, niemand glänzender als Chrysostomus in seiner für ihn selbst verhängnißvollen Predigt gegen die griech. Kaiserin Eudoxia: von neuem wüthet Herodias, von neuem tobt sie, von neuem begehrt sie auf einer Schüssel das Haupt des Johannes zu empfangen (Sokrates, „Kirchengeschichte", VI, 18; Sozomenus, „Kirchengeschichte, VIII, 20; vgl. übrigens auch Leo Judä's „Predigt am Johannestag" [Zürich 1532] in Bullinger's „Reformationsgeschichte", herausgegeben von Hottinger und Nögeli [Frauenfeld 1838—40], III, 320). Heute darf man auch ihres stolzen und ehrenhaften Wortes gegen Caligula gedenken: „Deine Gnade, Cäsar, anzunehmen, hindert mich das Wohlwollen gegen den Gatten; nachdem ich die Genossin seines Glücks gewesen, ist es nicht gerecht, ihn in seiner Noth zu verlassen" (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 2). Ihr Tod ist nicht erzählt; spätere Fabeln sind von Nicephorus (a. a. O., I, 20) berichtet; übrigens lebte sie fort in Salome, welche nachher den Aristobulus, den Neffen ihres Oheims Agrippa, heirathete und in dieser Ehe und in ihren Söhnen Herodes, Agrippa und Aristobulus (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4) nachträglich doch einigermaßen von den

Erfolgen zehrte, welche Agrippa auf Unkosten der Schwester errungen hatte. Aristobulus nämlich, der Sohn des Königs Herodes von Chalcis, erhielt vom Kaiser Nero im J. 55 Kleinarmenien, im J. 60 sogar noch Theile Großarmeniens (Tacitus, Ann., XIII, 7; XIV, 26; Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 4). Sein und Salome's gleichnamiger Sohn wird es sein, der unter Vespasian im Besitz des großväterlichen Königreichs Chalcis erscheint (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 7, 1).

5) **Agrippa I.**, der Große, wie Josephus („Alterthümer", XVII, 2, 2; XVIII, 5, 1. 4) gewöhnlich schreibt, eine schmeichelnde Abbrevirung aus dem Titel „Großkönig", wie eine Münze (Eckhel, a. a. O., III, 492) und Josephus („Alterthümer", XX, 5, 2) selbst zeigt, der zweite Sohn des hingerichteten Herodes-Prinzen Aristobulus und der Bernice (s. Herodias), wurde geboren 10 v. Chr. („Alterthümer", XIX, 8, 2) und trug seinen Namen, vollständig Markus Agrippa (s. Agrippa II.), zu Ehren des zwei Jahre vorher (12 v. Chr.; Dio Cassius, LIV, 28) verstorbenen großen röm. Staatsmanns und Augustus-Schwiegersohns. Ganz kurz vor dem Tod des Großvaters (4 v. Chr.) kam der sechsjährige Agrippa mit seinen Brüdern Herodes und Aristobulus in Begleitung der Mutter, welche die aufgedrungene Ehe mit dem Oheim des abscheulichen Antipater soeben abgestreift, nach der Hauptstadt Rom (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4. 6, 1), und wenngleich der Vater, von dem betrügerischen Juden auch in Rom im Herbst 4 als lebend verkündigt (Josephus, „Alterthümer", XVII, 12, 1), nicht wiederkam, so lächelte ihm doch das röm. Glück. Bernice wurde von Augustus geehrt (Strabo, XVI, 2), der aus den fremden Fürsten aus zweifachen Gründen einen Hofadel schuf, und ganz besonders gelang es ihr, mit Antonia, der Witwe des großen Drusus, des Helden der deutschen Kriege und Bruders des spätern Kaisers Tiberius, intime Beziehungen zu eröffnen; und Agrippa, vor den Brüdern früh bevorzugt, wurde zusammen mit dem gleichalterigen Sohn Antonia's, Claudius (geboren 10 v. Chr.), dem schwachen Bruder des Germanicus, und mit Drusus (geboren um das J. 12), dem Sohn des Tiberius und nachherigem Schwiegersohn Antonia's, erzogen (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 1—4; Tacitus, Ann., III, 56; Dio Cassius, LIV, 31; LVII, 22; LVIII, 11; LX, 2). Bildung, rohe Sinnlichkeit und gewaltthätiger Geist reichten sich freilich in diesem Umgang die Hand (Tacitus, Ann., I, 29. 76; IV, 3; Dio Cassius, LVII, 13 fg.; LX, 2), und der zweifache Edomiter that redlich mit, besonders seitdem durch den Tod der Mutter die Zügel (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 1) und durch die Thronbesteigung des Tiberius (im August 14 n. Chr.) und die Nähe beim Thronerben die Maße des Privatmannes fielen. Er wurde ein Schlemmer und Verschwender, häufte Schulden und verlor durch den Tod des Drusus, der als ein Dreißiger an Sejan'schem Gift starb (Anfang 23 n. Chr.), auch die Stütze des Hofes. Vergeblich waren seine Versuche, durch Bestechung der Freigelassenen dem Kaiser Tiberius näher zu kommen, der seit dem Tod des Sohnes sich weigerte, dessen Freunde zu sehen (Josephus, „Alterthümer" XVIII, 6, 1), vergeblich auch die Heirath mit der edeln Cypros, der Nichte und Enkelin Herodes' I. durch ihre Aeltern, Phasael und Salampsio, durch deren Vermögen er sich decken wollte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2); er mußte am Ende der zwanziger Jahre seinen röm. Gläubigern entfliehen, wurde unsichtbar in Palästina, indem er sich auf einem Thurm in Malatha (vgl. Neh. 11, 26) in der alten edomit. Heimat vergrub, und begann vor Cypros von Selbstmord zu reden. Geängstigt schrieb jetzt Cypros einen Brief, den er selbst aus Stolz nicht schreiben konnte; sie bat Herodias, die Schwester Agrippa's, welche seit kurzem durch Ehebruch den galil. Thron gewonnen, um Hülfe für den Bruder, und Agrippa wurde mit Gehalt und Marktmeisteramt nach Tiberias berufen (34 n. Chr.). Aber das Auskommen genügte wieder nicht, und wenig geliebt von Schwester und Schwager, der bei einem Gastmahl in Tyrus ihn unedel mit seiner Versorgung verhöhnte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2; 7, 1), entwich er bald nach Antiochia zu dem alten röm. Freund, dem Statthalter Pomponius Flaccus (Consul 17 n. Chr., † 35; Tacitus, Ann., VI, 27. 31—32), dessen Stellung ihm wieder gute Tage schuf (34—35). Freilich sein feindseliger jüngerer Bruder Aristobulus war auch im Freundeskreis des Römers, und eine Bestechung, welche Agrippa von der Stadt Damaskus für gute Dienste angenommen, wurde dem Aristobulus das Mittel, den mitzehrenden Bruder aus der statthalterlichen Küche zu vertreiben (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2—3).

So übersah er von neuem sein Elend, aber stärker als die Melancholie war jetzt der Racheplan gegen den Schwager. Mühsam gewann er von Ptolemais aus durch

Petrus, den Freigelassenen Bernice's und Antonia's, ein Anlehen, entrann bei Nacht und Nebel dem kaiserlichen Procurator von Jamnia, Herennius Capito, der, obwol selbst ein Betrüger (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1020 fg.), ihn im Augenblick der Einschiffung in Anthedon (Agrippias) als alten Schuldner des röm. Fiscus verhaftete, erborgte von neuem auf den Credit seiner Frau große Summen von dem Judenvorstand in Alexandria, Alexander, dem Bruder des jüd. Philosophen Philo, und fuhr dann nach dem Abschied von Frau und Kindern (36 n. Chr.) nach Puteoli, dem Hafenplatz der alexandrinischen Schiffe, meldete sich zum Besuch des greisen Tiberius auf der Insel Capreä, wurde als alter Hausfreund gut aufgenommen und aus den Händen der fordernden Gerechtigkeit, welche ihm in Gestalt eines Berichts des Procurators nacheilte, durch ein großmüthiges Darlehn Antonia's befreit (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 3—4). Gelang es ihm nun auch keineswegs, dem Schwager in Palästina die Gunst des Kaisers zu rauben (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 9, 5), dem die Bedientenseele des Antipas unentbehrlich war, so wurde er dafür, eine gute Wahl, der Gouverneur des kaiserlichen Enkels, Tiberius Gemellus (der Zwilling, geboren um 21 n. Chr.; Tacitus, Ann., III, 56; IV, 15), des Sohnes des verstorbenen Drusus. Noch viel mehr freilich als den sechzehnjährigen Knaben ehrte der kluge Abenteurer den Altersgenossen, den Enkel Antonia's und Großneffen des Kaisers, den von der Volksgunst getragenen, im Grund auch vom Kaiser vorgezogenen (Dio Cassius, LVIII, 23), jetzt gerade vierundzwanzigjährigen Sohn des Germanicus, Cajus Caligula, zu dessen günstiger Stimmung, allerdings auch zum Abtrag seiner Schulden bei Antonia, er von Thallos dem Samariter, einem kaiserlichen Freigelassenen, eine neue Million zu entlehnen wußte. Bei solcher Aussaat wartete er begreiflich sehr ungeduldig auf eine Ernte, und so sprach er bei einer vertraulichen Spazierfahrt vor Caligula die Sehnsucht seines Herzens nach dem Glückstag der Welt aus, an welchem er ihn, statt des Alten, mit sammt seinem Enkel auf dem Thron begrüßen dürfte. Im Pathos hatte er doch zu laut geredet, der Kutscher Agrippa's hatte Ohren, und als er nachher, ein plumper Geistesverwandter, wegen Diebstahls an der Garderobe seines Herrn in Untersuchung kam, so meldete er sich rasch beim Stadtpräfecten mit seinem Geheimniß an. Der Weg Agrippa's ging noch einmal bergab. Der alte siebenundsiebzigjährige Kaiser hatte keine Eile, das Geheimniß zu hören, obwol er dem Agrippa wegen Vernachlässigung seines Enkels immer schon einigermaßen zürnte; da erzwang Agrippa selbst mit Hülfe seiner Gönnerin Antonia, welche seit Sejan's Sturz noch mehr als früher beim Kaiser galt (Dio Cassius, LVIII, 11), auf einem Spaziergang das Verhör. Der Wagenlenker kam und redete. „Fessele diesen", sprach Tiberius aus seiner Sänfte heraus zu Macro, dem Prätorianerpräfecten, dem Nachfolger Sejan's. „Diesen befahl ich zu fesseln", herrschte er ihm von neuem zu, auf Agrippa deutend, als jener verblüfft zögerte; vergeblich flehte Agrippa, nannte den Sohn, beschwor ihn beim Enkel: wie er war, im Purpurgewand, wurde er in Fesseln geschlagen und von den Trabanten abgeführt. Ein halbes Jahr, vom Herbst 36 bis zum Frühling 37, war Agrippa im Gefängniß, welches Antonia ihm einigermaßen erleichterte, bis sein Freigelassener Marsyas (um den 16. März) mit der hebr. Botschaft: „Der Löwe ist todt", bei ihm eintrat und unter Mitwirkung des dienstthuenden Hauptmanns der Kerker sich rasch in eine Zechstube verwandelte. Tiberius hatte Caligula und den Enkel als Throngenossen bestimmt; aber mit Leichtigkeit stürzte der erste den zweiten. Wenige Tage darauf wurde Agrippa zu Caligula, dem neuen Kaiser, beschieden: er setzte ihm im Einverständniß mit Antonia ein Diadem auf das Haupt, behängte ihn, statt der eisernen, mit goldener Kette, und übergab ihm die zwei Fürstenthümer des Philippus, seines verstorbenen Oheims, und des längstgestorbenen Lysanias im Nordosten Palästinas als Königreich (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 4—10; Dio Cassius, LIX, 8). Dazu hin erhielt er vom Senat prätorische Ehren (Philo, In Flaccum, II, 970). Ein griech. Geschichtschreiber constatirt den Gegensatz dieser Liberalitäten mit der Ermordung des Tiberius Gemellus (Ende 37), und wer weiß, ob der alte Hofmeister nicht selbst den Mord empfohlen hat (Dio Cassius, LIX, 8).

Zum ersten kaiserlichen Geschenk kam bald ein zweites und ein drittes. Die Erwerbung Galiläas und Peräas auf Kosten des Schwagers Antipas im Frühjahr 39 ist unter Antipas-Herodias erzählt worden; und für ein böses Gewissen über schamlose Intrigue fand Agrippa sicher den Trost in der Schuld der Verwandten und in der Herrlichkeit der Erwerbung. Er besaß jetzt den ganzen Norden und selbst schon einen

Theil des Südens des Heiligen Landes, das vereinigte Land der Oheime; dem Norden folgte nach zwei Jahren auch der ganze Süden. Wieder bestieg einer der röm. Jugendgesellen zum Haß der Geschichte den Kaiserthron. Nach der Ermordung des wahnwitzigen Caligula, der selbst Antonia, seine Großmutter, zum Tod gezwungen (Dio Cassius, LIX, 3), im Januar 41, holten die Prätorianer seinen funfzigjährigen Oheim Claudius, den Sohn Antonia's, aus seinem Versteck auf den Cäsarenstuhl. Dem schwachsinnigen zitternden Alten, den Antonia selbst einen Embryo nannte (Sueton, Vita Claud., Kap. 3), kam die Klugheit Agrippa's prächtig zu Hülfe. Nachdem er sich vom todten Zögling und Wohlthäter mit Küssen verabschiedet, lief er zu Claudius, um ihm Muth zu machen, trotz der Freiheitswünsche des Senats Kaiser zu bleiben. Dem Senat wieder erklärte er sich bereit, für dessen Würde gänzlich zu ersterben und in seinem Namen den Claudius zur Abdankung ergebenst aufzufordern. Dieses wunderschöne Spiel wußte er in der That so zu krönen, daß beide Theile ihm für seine Gefälligkeiten danken mußten. Den Claudius vermochte er, die Bitte des Senats mit kaiserlichem Stolz zu beantworten, das Heer zu beeidigen und zu bestechen; aber als seine Creatur nun gar zu wüst und trotzig that, da rieth er ihm, sanfter mit einem Stand zu verfahren, in welchem er doch die Prachtexemplare seiner Unterthanen zu suchen habe. So viel Verdienst des jüd. Fürsten, der nach so viel Demüthigungen des Hauses und des eigenen Lebens die Vorsehung Roms zu werden versprach, schaffte ganz billig neue Belohnungen; kaum saß Claudius fest, so rühmte er in einem Edict alle Vortrefflichkeiten Agrippa's, bestätigte darin sein Königreich, verdoppelte es gegen alle Grundsätze der Vorgänger, indem er Judäa mit Jerusalem und Samaria, als „rechtmäßige Erbschaft" seines Großvaters, obendrein den Rest der Besitzungen des Lysanias im Libanon mit der Hauptstadt Abila dazu legte, dem neuen „Großkönig" (wie Agrippa sich von jetzt an nannte) consularische Ehren und zu der Aufstellung der Schenkungsurkunde in ehernen Tafeln auf dem Capitol (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 11, 5) gar auch noch den feierlichen Abschluß eines alterthümelnden Bündnisses (wie er es liebte; Sueton, Vita Claud., Kap. 25) auf dem röm. Forum bewilligte. Noch dazu wurde Herodes, der ältere Bruder, auf die Bitte Agrippa's mit dem Königreich Chalcis im Libanon und mit prätorischen Ehren ausgestattet, endlich der alexandrinische Judenvorstand Alexander, der alte Freund und Helfer, aus dem Gefängniß entlassen, welches er Caligula's Thorheiten gedankt hatte, ja, die religiöse Freiheit des Judenthums in Alexandria und durch das ganze Reich durch Edicte besiegelt. Auch dieses Glück wußte Agrippa sofort zu verwerthen, indem er seine Tochter Bernice mit Markus, dem Sohn des reichen und mächtigen Alexander, verlobte, dann nach dem Tod des Bräutigams mit Herodes, dem Bruder, vermählte. Für die ganze große Bescherung dankte Agrippa zunächst, indem er mit dem Bruder im Senat erschien und als beredter Mann (Apg. 12, 22) in griech. Rede dem Kaiser schmeichelte, der diese Ovation selbst gewünscht hatte; und allgemeinen Beifall fand diese Anordnung wie die Ausführung (Josephus, „Alterthümer", XIX, 1—5; Dio Cassius, LX, 8).

Mit der Zeit des Claudius begann erst recht die Regierung Agrippa's. Denn in den vier Jahren des Caligula saß er, mit Ausnahme des Sommers 38—39, fast beständig im Abendland. Das eigene Reich war ihm noch zu klein, das Glück in der Nähe Caligula's zu groß. In Rom freilich wurde schon im J. 39 und 40 darüber gemurrt, daß die Gesellen aus dem Orient, Agrippa und Antiochus von Commagene, der Aufgabe leben, Caligula in der Kunst der Tyrannei, der Schwelgerei und der Grausamkeit vollends auszubilden (Dio Cassius, LIX, 24). Im Orient selbst machte er sich vorerst hauptsächlich durch Ostentation bemerklich. Als er im Sommer 38 erstmals für einige Zeit Caligula verlassen und in sein Königthum reisen durfte, gefiel er sich in der Aufgabe, nacheinander den Städten Alexandria und Jerusalem in Diadem und Kette und Goldtrabanten mit silbernen Schilden den neuen jüd. König zu zeigen. Er machte Aufsehen, erregte Enthusiasmus unter den Juden, stiftete aber vorerst ein Unglück um das andere. Der alexandrinische heidnische feindselige Pöbel entwickelte einen grausamen Humor. Er fing einen stadtbekannten Narren, Karabas, ein, der des Sinnes für Kleidung im Sommer wie Winter gänzlich entbehrte und die liebe Jugend in seinem Gefolge zählte, stellte ihn im Gymnasium an erhabenem Platze auf, wickelte ihn in einen Bodenteppich, setzte ihm eine Papierkrone auf das Haupt, gab ihm ein Scepter von Rohr in die Hand und drei schulternde Trabanten mit Stöcken an die Seite; dann riefen sie um die Wette, ihn begrüßend oder das Recht bei ihm anrufend, in der aram. Sprache der Juden:

„Marin, Marin, unser Herr, unser Herr!“ (vgl. Matth. 27, 28 fg.). Die Sache lief immer schlimmer, die Götterbilder wurden in die Gotteshäuser der Juden getragen, die grausamste Verfolgung unter Mitwirkung des röm. Statthalters Avillius Flaccus wurde organisirt (August bis Laubhüttenfest 38) und mittels dieser Verfolgung selbst der Wahnwitzgedanke des Kaisers Caligula wenn nicht wach gerufen, doch unterstützt (Frühjahr 39), sein Koloßbild in die Centralstätte jüd. Glaubens, in den jerusalemischen Tempel zu stellen, wahrhaftig, um jetzt schon den Verzweiflungskampf des Volkes Gottes gegen den schrecklichen Antichrist, Rom und den Kaiser zu provociren (Tacitus, Ann., XII, 54; Hist., V, 9; 2 Theſſ. 2, 3 fg.). Noch ehe dies alles geschah, war natürlich Agrippa in aller Stille von Alexandria weggeschlichen, um am Laubhüttenfest 38 in Jerusalem durch sein prunkendes Einherfahren in den Straßen Antipas und Herodias zur verzehrenden Eifersucht und zu der für sie so unheilvollen, für den intriguanten Abenteurer so nützlichen Reise nach Rom (im Frühjahr 39) zu treiben. Da er selbst zum Theil die Schuld an den Wirren Alexandrias und Jerusalems trug, so gab er sich immerhin einige Mühe, den Landsleuten zu helfen; er vermittelte die Bittschrift der Alexandriner an Caligula (Philo, In Flaccum, II, 980; De virt. et legat. ad Cajum, II, 1016 fg.), etwas später die Toleranzedicte des Claudius (41 n. Chr.); und nachdem er die Noth Jerusalems durch Caligula anderthalb Jahre lang übersehen und den tapfern Widerstand dem Volk selbst, seinem Bruder Aristobulus und seinem Stiefvater Alexas (Helkias) dem Alten überlassen hatte, fand er endlich im Herbst 40, nach der Rückkehr von den glorreichen gallisch-germanischen Feldzügen Caligula's (am 31. August 40), die Zeit, dem kaiserlichen Gönner nach dem Bericht des Josephus durch ein fürstliches Gastmahl, ganz in der Weise von Herodias-Salome, nach Philo durch Audienz, künstliche Ohnmacht und Brief „in uneigennützigster Weise wie immer“, den Verzicht auf das jerusalemische Götzenbild oder doch den Aufschub abzugewinnen (vgl. überhaupt Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 6, 11 fg.; Philo, In Flaccum, II, 969 fg.; De virt. et legat. ad Cajum, II, 1017—38; Sueton Vita Caligul., Kap. 49; Dio Cassius, LIX, 24). Gleichzeitig prägte er freilich, im Urtheil des Volks selbst ein Götzendiener, Münzen mit dem Bild Caligula's, wie vordem Philippus mit dem des Augustus; ja sogar sein und seines Sohnes Bild fing an auf den Münzen zu figuriren (Eckhel, a. a. O., III, 430, 491 fg.).

Das alles war Vorspiel, Jugendspiel, so recht im leichten Geist Caligula's. Ihren Charakter gewann diese Regierung erst unter Claudius und durch das Großkönigthum mit der Sammlung des ganzen Herodischen Erbes, mit den Grenzen und über die Grenzen des weltberühmten Großvaters. Von Claudius den Statthaltern besonders empfohlen eilte jetzt Agrippa im Frühjahr 41 nach Jerusalem. Indem die alte heilige Stadt sich ihm aufschloß, indem der Tempel Gottes, die dreißigjährige Beute der Römer, und mit ihm der ganze ehrwürdige Glaube Israels sich unter seinen Schutz stellte, indem die Einwohnerschaft Jerusalems selbst im Feierkleid der Freude, Liebe und Erwartung, wie sie durch Caligula's von Gott gestraftes Attentat in höhern Schwung gekommen (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 5, 3; Tacitus, Ann., XII, 54), und mit lautem Zuruf den echten Makkabäer, den „echten Alexander“, ja, den neuen mächtigen König empfing (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 3; vgl. XVIII, 6, 11), da besann er sich als einundfunfzigjähriger Mann über seine nationale Aufgabe und über den Beruf seiner Abstammung selbst, neben dem Herodeskind ein frommer Makkabäer zu sein. Gleich nach seiner Ankunft in Jerusalem am Oster- oder Pfingstfest 41 brachte er reiche Dankopfer mit pünktlichster Haltung des Gesetzes, half vielen Armen zur Erfüllung ihrer Gelübde, welche in kostspieligen Opfern schlossen, und hing die goldene Kette Caligula's als Weihgeschenk beim Tempelschatz (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 1), nach dem Talmud in der Säulenhalle vor dem Tempel auf (Derenbourg, a. a. O., S. 209). Jerusalem blieb seine Residenz, welche er selten verließ, täglich brachte er das gesetzliche Opfer, trug selbst seine Erstlinge zum Tempel, hielt genau die mühsamen Ordnungen der Reinheit, ließ den Bräutigam seiner Tochter Beschneidung geloben (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 7, 3; XX, 7, 1), hörte auf, heidnische Münze zu schlagen (Eckhel, a. a. O., 492), begünstigte die herrschende pharisäische Partei, war befreundet mit Gamliel (Gamaliel), dem Schulhaupt, welchem sich Cypros, die Königin, noch mehr als er selbst zuneigte (Derenbourg, a. a. O., S. 210 fg.), gab dem Synedrium die freie Bewegung wieder, machte die frommen Väter zu „Gästen der königlichen Tafel“ (wofür man sie später entschuldigte), vertrat

auch nach außen die Rechte der Nation, indem er (im J. 42) gegen die Aufstellung eines Kaiserbildes in der Synagoge des phöniz. Dora (am Karmel) persönlich vor dem syr. Statthalter um so erfolgreicher klagte, weil Petronius unter Caligula den Respect vor den Juden gelernt hatte (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 3). Groß war deswegen die Liebe, und so konnte es geschehen, als Agrippa zum Schluß des Erlaßjahres (42) nach älterer Uebung das 5. Buch Mose im Tempelvorhof verlas und bei der Stelle des 17. Kap.: „Aus der Mitte deiner Brüder sollst du dir einen König wählen, du kannst nicht einen Fremden, der nicht dein Bruder ist, über dich setzen“, zu weinen begann, als spürte er seine edomit.-röm. Unwürdigkeit, daß Volk und Pharisäer ihn mit dem lauten Zuruf trösteten: „Du bist unser Bruder, unser Bruder“ (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 1 fg.; Graetz, „Geschichte der Juden“ [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 272 fg.; Derenbourg, a. a. O., S. 217).

Von Haus aus nicht allein zur Großmüthigkeit geneigt, wie sein Großvater, sondern auch, was jenem fehlte, im ganzen mild gesinnt, begann er gleichzeitig das Volk durch seine Freundlichkeit zu erobern (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 7, 3). Keine Festungskerker, keine Hinrichtungen erzählten von seinem Zorn und Mistrauen (von Abhauungen der Hände redet freilich der Talmud; Derenbourg, a. a. O., S. 212), und selbst den Unvorsichtigen konnte er vergeben. Einen Sklaven Thaumastus, der ihm in der Gefangenschaft einen Trunk Wassers bot, erhob er zu seinem Haushofmeister, was er noch unter Agrippa II. und Bernice blieb; den treuen Begleiter seiner Fahrten, Silas, machte er zum Befehlshaber seiner Truppen (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 3); und selbst die Unvorsichtigkeiten dieses Mannes, der den eiteln König derb an seine trüben Zeiten erinnerte, reichten wenigstens nicht hin, sein Leben zu verwirken, wenn er ihn schon gefangen setzte und bei der Wirkungslosigkeit der Begnadigung an seinem Geburtstag im Gefängniß bleiben ließ (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 7, 1). Getödtet wurde er erst nach dem Tod des Königs von den Verwandten, Herodes, dem Bruder, und Alexas, dem Reiteroberst. Sogar einem Aufruhr predigenden Schriftgelehrten, Simon, verzieh er, ja, er beschenkte ihn (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 7, 4). Agrippa verzichtete nicht auf die großen, und selbst gegen die Zeit Herodes des Großen verdoppelten Einkünfte von 12 Mill. Frs. („Alterthümer“, XIX, 8, 2), welche ihm die röm. Schatzung und die harte Besteuerung selbst der babylonischen Colonie von Bathyra öffnete (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 2, 2); daneben aber erließ er der Hauptstadt die Häusersteuer (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 3) und war so großartig in Schenkungen nach innen und außen, daß er in Schulden endigte.

Merkwürdig, die nationale Bahn führte den aufstrebenden Judenkönig consequenterweise dicht an die Grenzlinie des Bruchs mit jenem Rom selbst, als dessen dienstbarer Geist er angefangen. Die gänzliche Befreiung von Rom, der Sturz von Rom, eine neue Weltherrlichkeit unter dem theokratischen König, das war das Ideal, welches dem Volk und den Pharisäern immer vorschwebte. Einigermaßen wenigstens, denn zu einem großen Versuch war er zu klug und zu römisch-demüthig, befriedigte Agrippa diesen Volksdrang. Er begann um das J. 42 die schwache Partie der Vierhügelburg Jerusalem, die im Norden gelegene Neustadt oder Bezetha (Neuhaus), mit riesigen Quadermauern zu befestigen, deren Vollendung nach allen Zeugnissen ein unüberwindliches Bollwerk auch gegen röm. Eisen in Aussicht stellte. Da fuhr ihm Rom dazwischen, welches, dank den Geschenken und Bestechungen des Königs, zuerst ein Auge zugedrückt (Tacitus, Hist., V, 12); der syr. Statthalter Marsus, der herbe Nachfolger des befreundeten Petronius (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 3 fg.), schrieb von Gefahren des Aufstandes, der Kaiser verbot, und 30 Jahre lang, bis zur jüd. Revolution, konnten die stolzen Fundamente Agrippa's nicht auferstehen (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 11, 6; V, 4, 2; „Alterthümer“, XIX, 7, 2). Statt der steinernen Mauern griff er ein Jahr darauf zu dem neuen Gedanken, aus den morgenländischen Vasallenfürsten Roms, unter denen er der mächtigste war, eine lebendige Kette zu bilden. Fünf Könige lud er zusammen nach Tiberias an den See Genezareth, Antiochus von Commagene, Sampsigeram von Emesa, Kotys von Kleinarmenien, Polemon von Pontus, Herodes den Bruder von Chalcis. Aber der röm. Statthalter Marsus fürchtete die Solidarität der fürstlichen Interessen und beschloß, die Herren im vollen Glück des Austauschs als ein Siebenter zu überraschen. Zwar that Agrippa das Mögliche, ihn in gute Laune zu bringen, indem er ihm sieben Stadien entgegenreiste; aber daß er auf seinem Wagen auch gleich die fünf Könige mit-

brachte, das erschien dem Statthalter sofort als eine so bedenkliche Eintrachtsscene, daß er in Tiberias allen Fünfen den Befehl der unverzüglichen Abreise ins Quartier schickte. Agrippa war empört, aber nicht einmal die Abberufung des Statthalters konnte er, trotz aller Bitten bei Claudius, zu Wege bringen; die Ohnmacht des Vasallenkönigthums trotz alles Glanzes war einmal, zweimal erschreckend bewiesen (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 8, 1).

Bei alledem war die Regententhätigkeit Agrippa's eine solche, daß die Liebe der unglücklichen, jetzt befriedigten Nation für ihn zu einer Flamme wurde. In seinem Land war im Grund niemand mit ihm unzufrieden, außer dem Heidenthum, dem Samariterthum und dem Christenthum. Bei aller Liberalität Agrippa's, deren sich, nur zu sehr, auch die Nichtjuden freuten, verzieh man ihm den jüd. Großstaat und die jüd. Bigoterie so wenig, daß Samaria und Cäsarea, Militär und Civil, die Nachricht seines Todes mit öffentlichen Gastmahlen und mit Beschimpfung der Bilder seiner Töchter beantwortete (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 9, 1). Von der jungen Christengemeinde in Jerusalem aber begehrte er, nach der Apostelgeschichte dem Judenthum zu Gefallen, wol auch aus conservativer Politik, zwei blutige Opfer, welche er sonst nicht sehen konnte; in seinem letzten Regierungsjahr, zu Ostern 44, ließ er Jakobus den Apostel, den Bruder des Johannes, einen Lieblingsjünger Jesu, enthaupten, und demselben Schicksal entging gleich darauf nur durch unerklärliche Rettung, welche freilich die Hinrichtung der Wachen nach sich zog, der Führer der Apostel, Petrus (Apg. 12, 1 fg.). Aber was ihm hier zum Tadel wurde, das war sein Lob im Mund des Volks. Beim Großvater feierte man den Todestag (vgl. Derenbourg, a. a. O., S. 165), bei ihm den Geburtstag als Freudenfest (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 7, 1); bei seinem Tod trauerte man in Sack und Asche (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 8, 2). Die Gehobenheit des Judenthums, sein Stolz und Trotz auf allen Punkten erinnerte an die Makkabäerzeiten (vgl. Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 6, 11; XIX, 5, 3. 6, 3). Ohne allen Zweifel wurde die Frage ernstlich überlegt, ob man in Agrippa dem Frommen, dem Guten, dem durch Schicksal und Geist für Juden und Römer „Wunderbaren“, dem Makkabäer-Herodier, nicht den Erwählten Gottes, den Priesterkönig, das Heil der Zukunft mit der echten prophetischen Ueberschrift: „Durch das Nichts zum Sein, durch Noth zur Herrlichkeit“ (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 1), vor Augen habe. Als „Retter (Soter) und Wohlthäter“, mit der griech. Schmeichelei, welche später in Galiläa Josephus und Vespasian so oft entgegentönte, hat man ihn jedenfalls begrüßt.

So war die Strömung der Geister, und bei einem orientalischen und einem so grausam geprüften Volk kann man sie verzeihlich finden. Aber was soll man sagen, wenn die Pharisäerhäupter, wenn Geschichtschreiber wie Josephus so sich täuschten, wenn die heutigen jüd. Geschichtschreiber (vgl. Graetz) von einer glücklichen gesinnungsvollen Agrippa-Zeit und von ernstlichen Umwandlungen und Bekehrungen ihres Helden phantasiren. Zwar eine Umwandlung, eine Selbstbesinnung ist Agrippa zugute zu schreiben. Aber zu viel Gesinnung muß man bei einem Fürsten nicht suchen, der ein Komödiant seines Vortheils und Ruhms war bis ans Ende, der insbesondere die „ernsten Eindrücke der Caligula-Zeit“ so wenig verarbeitet hatte, daß er dem Narren ein Freund blieb bis zum Tode und unter Claudius von neuem Theaterspiele trieb. War all dieser jüd. Nimbus, der röm. Komödie auf dem Fuße folgend, nicht auch Theaterspiel? Vielleicht nicht ganz, aber die Ueberzeugung, aus welcher er handelte, war doch gewiß zum kleinsten Theil eine religiöse, zum größten Theil eine rechnende; er meinte, ein wenig angehaucht vom Eindruck Jerusalems und seines persönlichen Schicksals (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 1), mit Ueberzeugung das zu sein, was er in erster Linie durch die zwingende Macht seiner Interessen war.

Ganz rein hat er diese Rolle der Frömmigkeit aber nicht einmal durchgeführt, ein weiterer Grund, die Reinheit seiner Umwandlung zu bezweifeln und selbst das Lob seiner politischen Weisheit zu dämpfen, so sehr man in diesen Zeiten der Mischung naive Irrthümer begreifen mag. Im eigenen Land hat er mit dem hohenpriesterlichen Stuhl gespielt wie nur Herodes oder die Römer, indem er in den drei Jahren 41—43 drei Oberpriester, darunter ein Boethosianer und ein Sadducäer, kommen und gehen ließ (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 2. 4. 8, 1); außerhalb der Grenzpfähle des Heiligen Landes im engern Sinn aber gestattete er sich eine Freiheit, welche von pharisäischer Frömmigkeit wenig verrieth. Wollte er zwanglos im alten Stil leben, so brauchte er ja nur nach Samaria zu gehen, nach Cäsarea am Meer, auch nach Tiberias, wo er die Könige des Ostens fetirte. In Cäsarea und Tiberias wurden von ihm, wie von seinem Bruder in

Chalcis, oder auch von diesen Städten selbst Münzen geschlagen mit aller Schmeichelei gegen den Kaiser (Agrippa Philo-Cäsar, Philo-Claudius, Julius, Claudio-Tiberias; vgl. Dio Cassius, LX, 15. 17) und mit Bildern (Eckhel, a. a. O., III, 491 fg.); in den Palästen von Samaria und Cäsarea standen Bildsäulen der Familie (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 9, 1); in Cäsarea wurden Spiele zu Ehren des Kaisers gefeiert. Dem phöniz. Berytus und andern mehr baute er prächtige Theater und Amphitheater, und im Amphitheater von Berytus mußten einmal die Verbrecher des Königreichs, in zwei Cohorten Gladiatoren formirt, zum Hohn des Gesetzes und gewiß ohne Befragung des Synedriums sich zusammenschlachten (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 9, 3. 7, 5). Auf solchen Ausflügen pflegten sich auch die Töchter des Hauses von der langweiligen Heiligkeit Jerusalems gründlich zu erholen; Samaria und Cäsarea kannten ihre schlechten Sitten (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 9, 1), indeß der Sohn in Rom von Messalina erzogen ward. Also ist es im ganzen doch nicht so viel mit dem gesinnungsvollen neuen Makkabäer gewesen, und nicht so viel mit dem Unterschied vom Großvater: er war lediglich nur milder gerathen und etwas klüger. Auch der Großvater hatte das Judenthum und selbst die Pharisäer geschont, den Tempel und die Gottheit geehrt, nur ohne Liebe; auch er hatte sein Heidenthum in die Provinz verlegt, nur nicht reinlich und ganz; der Enkel war in der Hauptsache nur Copie, nicht Original, er war nur der gewitzigte, gezeitigte und etwas verfeinerte Herodes. Und die schmeichelnden, wedelnden Pharisäer? Nur einer von ihnen hat zur Opposition Muth gefunden, Simon der Schriftgelehrte. Als der König wieder einmal in Cäsarea seinen Ferien lebte, berief Simon eine Volksversammlung und klagte den König an: er sei kein „Heiliger“, den Tempel solle man ihm schließen, der nur dem heiligen Volk gehöre. Der König widerlegte ihn freilich mit Eleganz. Als der Stadtpräfect von Jerusalem berichtete, wollte Agrippa dem Simon auch eine Reise nach Cäsarea gönnen, setzte ihn neben sich ins Theater und fragte mit liebenswürdigem Ton: „So sage mir doch, was ist hier widergesetzlich?“ Und der Schriftgelehrte bat eilends um Verzeihung und kehrte geheilt, sogar beschenkt zur heiligen Stadt zurück (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 7, 4). Mit solchen Oppositionen ließ es sich regieren.

Die goldene Kette Caligula's, im Tempel hängend, sollte nach Agrippa's Willen erzählen, daß auch das Große zusammensinke und das Gefallene auferstehe (Josephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 1). Schon im vierten Jahr seines Großkönigthums erzählte sie nicht etwa vom Hinsinken des röm. Weltreichs, aber vom Fall des Agrippa-Reichs. Der Fall ist jäh, wie ein Gericht Gottes, und nicht blos das Christenthum, auch das träumende Judenthum war gedrungen, von Gericht zu reden. Das dunkle Geheimniß dieses Untergangs ist früh zur Sage geworden, welche Josephus und christlicherseits die Apostelgeschichte verschieden erzählen und dennoch im Kern und selbst im Gewand, bis zur Erwähnung eines freilich verschiedenen Engels und Todesengels, merkwürdig einig. Sie zeigen die menschliche Selbstvergötterung und die göttliche Nemesis (Apg. 12, 19—23; Josephus, „Alterthümer“, XIX, 8, 2). Nach der Apostelgeschichte zog Agrippa gleich nach dem Attentat gegen die Apostel, am Schluß des Osterfestes (44), nach Cäsarea hinab mit Kriegsgedanken gegen Tyrus und Sidon. Aber der Kornzufuhr aus dem Königreich bedürftig, baten sie durch Vermittelung des königlichen Kammerherrn Blastus um Frieden, und Agrippa empfing in königlichem Gewand auf dem Königsstuhl ihre Gesandten. Als er anfing, zu ihnen zu reden, rief der schmeichelnde Pöbel: „Eine Stimme Gottes, nicht eines Menschen!“, und er wehrte nicht. Da schlug ihn sofort der Engel Gottes, weil er Gott nicht die Ehre gegeben, er wurde von Würmern verzehrt, wie einst Antiochus (2 Makk. 9, 9), und starb. Nach dem jüd. Geschichtschreiber erschien Agrippa im Beginn des vierten Jahres seines Königreichs (Frühlingsanfang 44) und am zweiten Tag der großen, vom ganzen Land her zahlreich besuchten Spiele „für das Heil des Kaisers“, welche im J. 43 für die britannischen Siege des Claudius von Senats wegen beschlossen und im Anfang des J. 44 auch in Rom gehalten wurden (Dio Cassius, LX, 22. 23), in einem silbernen Prachtgewand im Theater. Die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne trafen sein Gewand. Wie er so im zauberischen Glanz stand, erhoben die Schmeichler den Ruf: „Du Gottheit, sei uns gnädig; haben wir dich bisjetzt als einen Menschen gefürchtet, von jetzt bekennen wir dich als Erhabenen über sterbliche Natur.“ Der eitle König ließ es sich gefallen, ein zweiter Caligula oder Nero. Gleich darauf sieht er zu seinen Häupten auf einem Seil einen Uhu, das Sterbezeichen des Römers Agrippa (Dio Cassius, LIV, 29), für

ihn selbst ehedem der „Bote" (Engel) seines Glücks, jetzt aber, nach der alten Weissagung eines deutschen Gefangenen, seiner Unglücksstunde. Warum sollte der Pharisäer nicht auch an römische und germanische Prodigien glauben? Sogleich also ging ihm stechender Schmerz durchs Herz, er übersah mit Einem Blick Schuld und Tod, über beides wieder beruhigt im Glauben an das Schicksal und noch einmal glücklich in dem Gedanken, eine beneidete Höhe durchlebt zu haben. Während er in den Palast gebracht wurde, sammelte sich die anhängliche jüd. Bevölkerung Cäsareas in Sack und Asche, heulend, kniend, betend zu Tausenden auf allen Plätzen; der König sah es, hörte es und weinte. Am fünften Tage starb er, in Gegenwart seines Bruders (Josephus, „Alterthümer", XIX, 8, 3), im 54. Lebens-, im 8. oder, von Claudius gerechnet, im 4. Regierungsjahr. Will man die verschiedenen Berichte gegeneinander abwägen, so ist der apostelgeschichtliche nicht ohne bestimmte geschichtliche Erinnerung und durch Einfachheit und durch den Nachdruck religiöser Auffassung wirklich erhaben. Doch sind Kriegsgedanken gegen röm.-phöniz. Städte, zumal nach den Erfahrungen mit dem syr. Statthalter, gänzlich unmöglich gewesen, und die Ausgleichung eines Haders mag sich mit den Festspielen, der thatsächlichen Hauptsache, verbunden haben. Der Anlaß der Huldigung war, wie viel wahrscheinlicher ist und die Apostelgeschichte selbst verräth, das Prachtgewand, und die Todesart, Krankheit durch Alteration oder Erkältung, ist nicht gerade nach jüd. Dogmatik die des Antiochus und auch nicht so plötzlich gewesen. Der Bericht des Josephus ist im einzelnen ohne Zweifel erinnerungsreicher, treuer, anschaulicher, und der röm. Aberglaube, dessen er voll ist, wird zu den röm. Anhängseln des frommen Königs wirklich gehört haben.

Mit dem Tod Agrippa's war die Herrlichkeit Israels zu Ende, und sie mußte zu Ende sein. Den Weg der irdischen Größe, von der Nation immer wieder begehrt, hatte die Geschichte und auch die Weissagung längst verboten. Der Weg pharisäischer oder gar jüdisch-heidnischer Frömmigkeit aber bezeichnete keinen Fortschritt, keinen nationalen oder welthistorischen neuen Einsatz des Volks der Religion, sondern nur den Rückschritt und den kränkelnden Untergang. In das Erbe Agrippa's mußten zwei andere Mächte treten. Den Traum des Weltreichs verschlang das Weltreich, welches das war, was es hieß, und welches die Bestimmung hatte, es zu sein. Das Großkönigthum, welches zu pochen begann, wurde mit einem Federstrich ausgelöscht, und die nationale Träumerei, durch Agrippa neugeweckt und durch eine neue Römerwirthschaft grausam enttäuscht, mit der Zerstörung Jerusalems 26 Jahre später ausgebrannt. Der geistige Erbe aber war jenes Christenthum, dessen Messias einst als der Heilige neben Agrippa, dem Abenteurer, am See Genezareth gewandelt und, von Juden und Heiden verhöhnt gleich Karabas und hintangesetzt gegen Agrippa, den Aftermessias und Verfolger der Apostel, auf dem ernstlichsten Kreuzweg durch nichts zur Herrlichkeit, den Thron der religiösen Menschheit errungen hatte.

6) Agrippa II. (Herodes VII. bei Photius, Bibl. cod., 33), vollständiger nach Münzen (Eckhel, a. a. O., III, 494) Markus Agrippa, seinerzeit „der Jüngere" genannt (Josephus, „Alterthümer", XX, 5, 2; „Leben", Kap. 9), heute vielleicht der Kleine zu nennen, war beim allzu frühen Tod des Vaters ein Jüngling im siebzehnten Lebensjahre (Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1), geboren wahrscheinlich in Rom im J. 27. Seine Schwester Bernice (s. Agrippa I. und Bernice) war sechzehnjährig, Mariamne zehnjährig, Drusilla sechsjährig. Soweit er konnte, hatte der Vater für die Seinigen gesorgt: Kaiser Claudius hatte dem Sohn eidlich die Nachfolge versprochen (Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2); die älteste Tochter, eine Schönheit, und doch noch übertroffen von Drusilla (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 2), war nach dem Tod des ersten Bräutigams seit dem J. 41 (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 11, 5; „Alterthümer", XIX, 5, 1) mit dem Oheim, Herodes, König von Chalcis, vermählt, Mariamne verlobt mit dem vornehmen griechisch gebildeten Juden Julius Archelaus, dem Sohn Chelkia's, Drusilla mit Epiphanes, dem Sohn des guten Freundes, König Antiochus von Commagene (Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1; Contra Apion., I, 9).

Aber nicht alle Plane gelangen. Kaiser Claudius zwar wollte sein Wort lösen; aber die Freunde und Freigelassenen, Narcissus, Polybius und Pallas, welche ihn leiteten, machten ihm begreiflich, daß die Sorgen des weiten Reichs, dessen Großkönig zuletzt strenge Aufsicht bedurft, dessen Hauptstädte Cäsarea und Samaria nach seinem Tod revolutionäre Stimmungen enthüllt hatten, zu schwer auf den Schultern des in Rom heranwachsenden (Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2) Knaben lasten würden, und es wurde beschlossen, das Land von

neuem als Provinztheil von Syrien einzuziehen und unter einen Procurator zu stellen. Mit seiner Freundschaft gegen Agrippa fand sich Claudius durch Abberufung des dem König so verhaßt gewordenen Marsus und durch unvollzogene Strafen gegen die meuternden Truppen Cäsareas und Samarias ab, mit seinem eidlichen Versprechen setzte er sich so auseinander, daß er als „Erzieher", wie er sich selbst nannte (Josephus, „Alterthümer", XX, 1, 2; vgl. XIX, 9, 2), sein Hofmeisteramt am jungen Agrippa möglichst gut erfüllen wollte. Da Claudius selbst ein Gelehrter war, so gewann Agrippa allerlei griech.-röm. Bildung (Josephus, „Leben", Kap. 65; Contra Apion., I, 9); um so weniger freilich als der tägliche Augenzeuge der Schwäche des Kaisers, des Weiber- und Sklavenregiments und jeder Liederlichkeit, jenen männlichen Charakter, der seinen von Haus aus wohlwollenden und geraden Sinn (Josephus, „Leben", Kap. 65; „Alterthümer", XX, 9, 4) zu tüchtigen Thaten gestählt hätte. Die Thatsache, daß seine jungen Schwestern schon beim Tod des Vaters selbst bei der Herodischen Soldateska in schlechtem Ruf standen (Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1), daß später Bernice durch ihre Zuchtlosigkeit berühmt und Agrippa selbst des Umgangs mit der eigenen Schwester bis nach Rom bezichtigt wurde (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 3; Juvenal, Satyr., VI, 156 fg.), das alles läßt erwarten, daß er das Erbstück seines Hauses in der Schule der Kaiserin Messalina († 48) noch ausgebildet habe. Doch sei nicht vergessen, daß er unter dem Einfluß seines Oheims und Schwagers, Herodes von Chalcis, in seiner einflußreichen Stellung in Rom für sein Volk einiges leistete. Er stand wiederholt den jerusalemischen Gesandtschaften zur Seite, welche religiöse Freiheiten verfochten oder schändliche Procuratoren verklagten, und so gelang es ihm, im Sommer 46 eine neue Erklärung des Kaisers zu Gunsten der religiösen Rechte der Juden und die Ernennung seines Oheims zum Wächter des Tempelwesens (Josephus, „Alterthümer", XX, 1, 2—3), einige Jahre später aber (52) mit Hülfe des allmächtigen Pallas und der Kaiserin Agrippina den Sturz des Procurators Cumanus herbeizuführen (Josephus, „Alterthümer", XX, 6, 3).

Noch vor diesem Ereigniß war ihm der erste Landerwerb geglückt, indem Claudius ihm nach dem Tode des Oheims († 48) das kleine Libanonkönigreich übergab, obwol Herodes drei Söhne hinterließ, aus erster Ehe Aristobulus, der die Gnade des Kaisers schon auf dem Papier zu besitzen schien (Josephus, „Alterthümer", XX, 1, 2), um später (im J. 54) von Nero mit Kleinarmenien entschädigt zu werden (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 13, 2; „Alterthümer", XX, 8, 4), aus der Ehe mit Bernice aber Bernician und Hyrkanus (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 11, 5; „Alterthümer", XX, 5, 2). Der Königin-Witwe that diese Erbschaft des Bruders deswegen nicht weh, weil ihre Söhne zu jung, Aristobulus aber ihr Stiefsohn war. Mit dieser Nachfolge wird auch die Tempelaufsicht auf Agrippa übergegangen sein, deren Uebertragung durch Claudius sicher bezeugt ist (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 7). Man hat Münzen mit dem Zeichen von Aehren, welche wol auf das Tempelwesen deuten, zwischen dem fünften und neunten Regierungsjahr Agrippa's (J. 52—56; vgl. Cavedoni, a. a. O., II, 35 fg., gegen Saulcy, a. a. O., S. 148). Doch brauchte es für ihn noch eines stärkern Impulses, um Rom ganz zu verlassen (Josephus, „Alterthümer", XX, 6, 3) und seine Kräfte ernstlich dem Vaterland zu weihen. Im J. 53 wurde er von Claudius gegen Zurückgabe von Chalcis in das Vierfürstenthum des Philippus sowie in das ehemalige Königreich des Lysanias mit Abila und der nördlichsten Trachonitis und in die Herrschaft des Varus eingesetzt (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 12, 8; II, 13, 2; II, 18, 6; „Alterthümer", XX, 7, 1; „Leben", Kap. 11), also in der Hauptsache in dasselbe Land, mit welchem der Vater einst begonnen. Und bei der Gunst des Kaisers hätte der jetzt fünfundzwanzigjährige Mann vielleicht noch mehr erlangt, wenn nicht Felix, der Bruder des Pallas (Tacitus, Ann., XII, 54), und selbst ein Günstling des Claudius (Sueton, Vita Claud., Kap. 28), nach der Absetzung des Cumanus, der auch für seine Sünden gebüßt, die Procuratur Judäas unmittelbar vorher für sich begehrt und bekommen hätte (52). Das neue Glück hat er übrigens durch Prägung zahlreicher Münzen, in welchen er dieses Jahr 53 bald als sechstes, bald sogar als erstes rechnete (Cavedoni, a. a. O., I, 62; II, 36), sattsam anerkannt; und bald darauf brachte ihm die Gunst des neuen Kaisers Nero (seit 54 n. Chr.) weitern Zuwachs. Nach Josephus („Jüdischer Krieg", II, 13, 2; „Alterthümer", XX, 8, 4), verglichen mit Tacitus (Ann., XIII, 7), scheint es, daß diese Vergrößerung gleich beim Regierungsantritt Nero's eingetreten: er erhielt die galil. Städte Tiberias und Tarichäa mit ihren Bezirken, offenbar auch die Oberherr-

lichkeit von Skythopolis (Josephus, „Leben", Kap. 65. 74), im Süden Julias in Peräa mit 14 Dörfern, ein Besitzthum, durch welches er auch Jerusalem näher rückte. Eine Reihe von Anzeichen spricht aber dafür, daß er dieses alles oder doch das meiste erst etwas später errungen, nachdem er im J. 55 seine Truppen für den parthischen Krieg zur Disposition gestellt und dann in den J. 58—60 zum glücklichen Ausgang und zur Einsetzung seiner Verwandten, Tigranes in Armenien und Aristobulus in Kleinarmenien, mitgewirkt (Tacitus, Ann., XIII, 6 fg., 34 fg.; XIV, 23 fg.). Denn damals (im Herbst 60) theilte Nero in der That neue Gnaden aus (Tacitus, Ann., XIV, 26; vgl. XIII, 7), damals (zwischen Herbst 60 und Frühjahr 61, thatsächlich im Frühjahr 61) wurde der Procurator Felix infolge des Todes seines Gönners, des Statthalters Quadratus, welchem Corbulo, sein Gegner, nachfolgte, abberufen (Tacitus, Ann., XII, 54; XIII, 8 fg.; XIV, 26); damals erst, mit dem Abgang des Felix, wurde Tiberias nach einer gelegentlichen Notiz (Josephus, „Leben", Kap. 9, gegen „Jüdischer Krieg", II, 13, 2) dem Agrippa unterthan; damals endlich, seit dem J. 61, trat Agrippa in die dritte Epoche seiner Münze ein, indem er jetzt seine Regierung nicht mehr von 48, nicht mehr von 53, sondern von 61, dem Jahr des Gewinnes von Tiberias, rechnete (Eckhel, a. a. O., III, 494 fg. Unrichtiges bei Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], VI, 540). Immerhin gewann der dankbare Fürst nur mühsam und im kleinen, was der Vater einst im großen und spielend gewonnen, und eine schwache Stellung half mit einem schwachen Charakter zusammen, daß in seiner Person dem sinkenden Jerusalem eine Stütze nicht gefunden wurde.

Der neue Herrscher suchte sich zunächst (seit dem J. 53) im Sinn des väterlichen Testaments durch oriental. Verschwägerungen zu befestigen, indem er seine Schwester Drusilla statt an den abfälligen Epiphanes an den König Aziz von Emesa, Mariamne an ihren Bräutigam Archelaus, etwas später auch Bernice, die Witwe, an Polemon, den König Ciliciens, verheirathete (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1 fg.). Es war freilich wenig Glück, d. h. Sittlichkeit, in diesen Ehen. Die schöne Drusilla fiel von ihrem Gatten ab und heirathete den Procurator Felix (vgl. Sueton, Vita Claud., Kap. 28); Mariamne erwählte sich statt Archelaus den Alabarchen (Judenvorstand) Demetrius in Alexandria; Bernice entlief dem Polemon, um fessellos sich selbst zu leben und als „Königin", nach Schmeichelinschriften gar „Großkönigin" Julia Bernice (Eckhel, a. a. O., III, 482) mit einigem Landbesitz in Galiläa, den sie wol Nero dankte, den schwächern Bruder in allen Stücken zu beherrschen (Josephus, „Leben", Kap. 24. 65). Noch viel wichtiger nun freilich als die oriental. Schwäger war die Freundschaft Roms. Nach der Erhöhung im J. 53 starb Kaiser Claudius zu früh, als daß man noch eine Stadt nach seinem Namen nennen konnte; dafür erhielt nach der Schenkung des J. 61 die neugeschmückte Hauptstadt Cäsarea Philippi, in deren Umgebung auch die Pansgrotte (Panium) königlich geziert wurde (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 7), den Namen Neronias, den sie freilich gleich nach Nero's Tod wieder ablegte (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4); auch Münzen mit dem Namen Neronias und mit dem Bild Nero's wurden geschlagen (Eckhel, a. a. O., III, 493). Ebenso wurden in Berytus jährliche Spiele zu Ehren Nero's eingesetzt (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4) und allen Anzeichen nach die neuen parthischen Feldzüge im J. 62—63 mit Zuzug bedient (Tacitus, Ann., XV, 9. 25). Auch den röm. Procuratoren wurde alle Aufmerksamkeit bewiesen. Zwar Felix fragte um so weniger nach dem Schwager, weil Bernice's Schönheitseifersüchteleien gegen die Schwester Feindschaft erzeugten, sogar recht eigentlich die Ehe Drusilla's mit dem den Geschwistern überlegenen heidnischen Procurator herbeiführten (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 2); aber Festus, der Nachfolger, den Agrippa und Bernice gleich zum Amtsantritt in Cäsarea besuchten (im Sommer 61), war dem Agrippa sehr gewogen (Apg. 25,13 fg.; Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 11). Später (im J. 63) war man Albinus zu Willen (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1), und ähnlich so wurde dem Gessius Florus, dem syr. Statthalter Cestius, dem ägypt. Vicekönig Tiberius Alexander, dem Schwager Mariamne's, endlich dem Vespasian und Titus zu Hof geritten. Endlich wurden auch die Culturbestrebungen des Hauses fortgesetzt; nur wuchs die Vorsicht immer höher, indem man jetzt (um das J. 64) Bildsäulen, Theater, Spiele und alle Herrlichkeiten des Königreichs in jenes fremde phöniz. Berytus (eine röm. Colonie und Militärstadt) verlegte, welches der Vater schon geehrt hatte, wennschon dessen Vater gerade hier zum Tode verurtheilt worden war (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4; vgl. „Jüdischer Krieg", VII, 3, 1; Strabo, XVI, 2).

Die jüd. Orthodoxie, der Pharisäismus des Vaters wurde allerdings auch fortgesetzt. Man erschien barfuß vor Gott (Juvenal, Satyr., VI, 156); Bernice übernahm Nasiräatsgelübde (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 15, 1); man bekehrte das Heidenthum, indem man von dem König von Emesa bei der Heirath Drusilla's die Beschneidung erpreßte, welche der erste Verlobte Epiphanes nachträglich verweigert hatte; und desselben Erfolgs freute man sich bei der Verheirathung Bernice's mit dem König Polemon von Cilicien (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1 fg.), wofür die Pharisäer, mit denen man ernstlichst, wie einst die Aeltern, über Gesetzesfragen überlegte (Derenbourg, a. a. O., S. 252), die geheimen Sünden von Bruder und Schwester vergeben konnten. Seit der Zeit Nero's that Agrippa auch allerlei, um seinem Aufsichtsrecht über den Tempel zu genügen. Er errichtete um das J. 61 am hasmonäischen Königspalast in Jerusalem, der ihm gehörte, einen thurmartigen Anbau, wo er auf dem Polster liegend alle Vorgänge im Tempel beschauen konnte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 11); er ließ sich (im J. 65) unter dem lächerlichen Titel, etwas Neues zu seinem ewigen Gedächtniß zu stiften, von den Levitensängern bestimmen, ein Synedrium zu dem Zweck zu versammeln, ihnen das Privilegium des linnenen Gewandes gleich den Priestern zu gestatten (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 6). Gleichzeitig führte er den Bau des Herodischen Tempels zu Ende, und um die 18000 Arbeiter zu beschäftigen und den Tempelschatz nicht den Römern preiszugeben, die in der That schon im nächsten Jahr danach griffen, begann er, die eingesunkene, 20 Ellen hohe hölzerne Substruction des Tempels mit großen Kosten und Mühen durch die herrlichsten Stämme des Libanon (wahrhaftig ein zweiter Salomo) zu erneuern (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 1, 5; „Alterthümer", XV, 11, 3), ferner die Stadt Jerusalem mit weißen Steinen zu pflastern, nachdem er für den Wunsch des Volks, das Ostthor des Tempels zu restauriren, keinen Muth gefunden (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 7). So hatte er sich wenigstens noch als Kleiderkünstler, Holzhauer, Pflasterer und wirklicher Tempelinspector um das sinkende Jerusalem verdient gemacht. Freilich selbst diese Leistungen waren theilweise ungesetzlich, so der Einblick ins Heiligthum und die Kleiderordnung der Leviten. Dazu, von der heidenthümelnden Liederlichkeit des Hauses nicht zu reden, das alte Spiel mit den Hohenpriestern, wenigstens seit den Zeiten Nero's. In den sechs Jahren 60—66 folgten sich sechs Hohepriester, bald Pharisäer, bald Sadducäer, bald Boethosianer (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8 fg.), und er verschmähte es nicht, den Procuratoren ähnlich, gegen Bestechung Hohepriester ab- und einzusetzen (Graetz, a. a. O., III, 333; Derenbourg, a. a. O., S. 248). Nicht einmal in der äußern Verwaltung befriedigte er seine Unterthanen. Zwar ist von seinen Wohlthaten gegen einzelne Städte die Rede (Josephus, „Leben", Kap. 11), und Proben krankhafter Gutmüthigkeit auch gegen Schurken hat er genug geliefert (Josephus, „Leben", Kap. 65), sodaß ein gewisses Wohlwollen gegen ihn nicht auszutreiben war (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 16, 2; „Alterthümer", XX, 9, 4): aber die Provinzen seufzten unter selbstherrlichen geldgierigen Beamten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 6; „Leben", Kap. 11), die babylonische Colonie in Batanäa wurde mit Steuern erdrückt (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 2), das neugewonnene Tiberias, dem er unklugerweise die Stellung als Residenz- und Hauptstadt vorenthielt, durch die Ueberlegenheit, welche das römisch gebliebene Sepphoris, der alte Rival, sofort entwickelte, geärgert (Josephus, „Leben", Kap. 9), das ganze Land endlich empört durch die Bevorzugung des fremden Berytus (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4). Das Lob, welches Ewald diesem Fürsten spendet gegenüber dem Vater, nachdem schon Josephus (Contra Apion., I, 9) ihn gleich dem Vater den „Wunderbaren" nannte, ist gänzlich unbegründet.

Noch viel schlimmer freilich als das, was er that, war das, was er nicht that. In dieser letzten Zeit des äußern röm. Drucks und der innern Demoralisation des Judenthums, in diesen Jahren 60—66, hat er einfach nichts gethan zur Abwehr des Endes Jerusalems, dessen Verhängniß er nicht wenden, aber durch den Einsatz von einigem redlichen Willen, auch ohne Geistesgröße, verzögern und mildern konnte. Jede Schändlichkeit geschah, weil „in der Stadt ohne Lenker" (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8) der Berufenste eine Null war. Die Folge davon war, daß alles in Jerusalem handelte, als ob Agrippa, der Tempelherr, gar nicht existirte. Hier das Handwerk der Räuber, der Dolchmänner im Tempel, die Täuschungen falscher Propheten (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 5 fg.), hier die Straßenkämpfe der Hohenpriester und Priester, der Hohenpriester und Hohenpriester (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8; XX, 9, 2), hier die Betheiligung der Mitglieder des königlichen Hauses an den Räubereien (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4). Die eigenen Creaturen gehorchten

nicht mehr; der Hohepriester Ismael, von Agrippa eingesetzt, betheiligte sich bei einer Klage gegen Agrippa in Rom (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8. 11), der Hohepriester Hannas berief auf eigene Faust ein Synedrium zur Ermordung Jakobus', des Bruders des Herrn, im J. 63 (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1); der abgesetzte Hohepriester Jesus, Damnäi Sohn, focht auf der Straße mit Steinwürfen gegen den Nachfolger Jesus, Gamliel's Sohn (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4). Natürlich vollends die Procuratoren schalteten, wie sie mochten: sie waren die Tempelherren, sie schritten gegen die Propheten ein, tödteten und bedrohten die Hohenpriester, sodaß Agrippa kaum das Recht blieb, sie abzuberufen (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 5; XX, 9, 1). Selbst Rom desavouirte den König, indem Nero in der Streitfrage über die Tempelaussicht Agrippa's, welcher die Priester durch eine Mauer wehrten, auf den Rath Poppäa's, der jüd. Proselytin, im J. 62 den Priestern recht gab (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 11). Diese Machtlosigkeit, diese Thatlosigkeit spiegelt sich auch in der Erzählung der Apostelgeschichte (Kap. 24, 13 fg.) vom Verhör des Apostels Paulus vor Agrippa, Bernice und Festus in Cäsarea im Sommer 61. Zwar der Procurator, auch nachher befreundet, erweist den Königlichen, die mit großem Pomp erscheinen, alle Ehre, und der Apostel nennt sich glücklich, daß er vor Agrippa, dem Kenner des Gesetzes, dem Gläubigen gegen die Propheten, zur Vertheidigung gelangt, wobei er in keiner Weise in das Gebiet jener Anspielungen streift, welche zwei Jahre früher bei ähnlicher Gelegenheit Felix und Drusilla so verlegen gemacht (Apg. 24, 24 fg.). Aber doch nur ganz zu blasirtem Kurzweil beschäftigt sich Agrippa mit dieser Christenfrage (V. 24. 28), die er im Einzelfall mild beurtheilt, aber sich selbst überläßt, während der Vater (im J. 44) und jetzt (im J. 63) der Hohepriester Hannas sie wenigstens energisch, freilich mit Blutvergießen, lösen wollten; und der Procurator hört lediglich eine Bestätigung seiner eigenen Ansicht, wofür er dankbar ist, obgleich er ohne den zufälligen Besuch Agrippa's gewiß auch ohne ihn entschieden hätte.

Mit dem 16. Artemisius (Mai) 66 begann die Erhebung Jerusalems gegen den Procurator Gessius Florus von Klazomene, das grausame Geschenk Poppäa's (im J. 65; Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 5. 11, 1), die offen raubende würgende Hyäne. Dem schrecklichen Blutbad, durch welches er den drastischen Spott Jerusalems gegen seinen Tempelraubversuch rächte, wollte Bernice durch Boten über Boten, Leibwächter und Reiterobersten, zuletzt durch eigenes Erscheinen vor Florus, an dessen Tribunal sie barfuß auftrat, vergeblich Einhalt thun (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 15, 1). Bernice und Agrippa wurden jetzt einen Augenblick die Haltpunkte friedlicher Ausgleichung mit Rom: weitaus die beste Partie in ihrem ganzen Leben. Bernice betheiligte sich an einer Botschaft an den syr. Statthalter Cestius Gallus (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 16, 1); dem Agrippa, der von der Aufwartung vor Tiberius Alexander aus Aegypten heimkehrte, ging eine jerusalemische Notabelngesandtschaft bis nach Jamnia, dann das jerusalemische Volk selbst drei Stunden weit entgegen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 16, 2). Er zeigte dem Abgesandten des syr. Statthalters, Neapolitanus, die Verwüstungen des Florus, dann beschwichtigte er die Flammen, das Begehren einer Klage vor Kaiser Nero, die Lust des Aufstandes, indem er eine Volksversammlung in der Nähe des Tempels und unter den Augen der vom Hasmonäerpalast herunterschauenden Bernice zusammenrief, wo er in langer Rede bei allem Heiligen, bei den heiligen Engeln Gottes und unter Thränen das Volk beschwor, das unüberwindliche Rom zu respectiren und Stadt und Tempel zu verschonen. Und es gelang ihm, daß man wieder Steuern für Rom zu sammeln, unter seiner und Bernice's Anführung die abgebrochene Verbindung zwischen Tempel und Burg Antonia herzustellen begann, bis er das Unmögliche, Gehorsam gegen Florus bis zur Ankunft eines Nachfolgers, forderte und von Schmähungen und Steinwürfen verfolgt als der Beleidigte in sein Königreich, ja zu Gessius Florus in Berytus sich zurückzog (Josephus, „Leben", Kap. 11; „Jüdischer Krieg", II, 16. 17).

In Jerusalem ging jetzt alles dem Aufstand zu. Noch ging unter seiner Mitwirkung eine jerusalemische Notabelngesandtschaft an Florus, um die Steuersammlung in mildesten Formen einzuleiten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 17, 1); nachher schickte er infolge einer Botschaft der jerusalemischen Friedenspartei, bei welcher drei Glieder des königlichen Hauses, die zwei Brüder Saul und Kostobar und Antipas, sich betheiligten, zur Erhaltung der Ruhe 3000 Mann aus seinen Ländern unter dem Babylonier Philipp, Jakim's Sohn, nach Jerusalem. Diese Sendung wurde freilich erst recht entscheidend für die

Revolution; es kam im August 66 zum Kampf mit der Bewegung, die Schlösser Agrippa's und Bernice's wurden verbrannt, die Königlichen, auf den Herodischen Palast zurückgedrängt, capitulirten, wobei hervorragende Führer, wie der Babylonier Silas, zur Bewegung übergingen, die röm. Truppen wurden getödtet (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 17. 19, 2).

Ohne Wahl war Agrippa jetzt auf die Seite der Römer gedrängt; der Jude zog gegen die Juden, der Tempelherr gegen den Tempel. Im October 66 führte Agrippa dem syr. Statthalter nahezu 5000 Mann zu, als er von Antiochia aufbrach, um Jerusalem zu bändigen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 6. 9), und er selbst war eine wichtige Person als Wegweiser, Proviantmeister und Unterhändler (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 9. 19, 3); aber auch diese Unternehmung endigte mit lauter Miserfolgen, sogar die Abgesandten des Königs wurden getödtet oder verwundet. Cestius starb oder tödtete sich selbst im Frühjahr 67 (Tacitus, Hist., V, 10). Eine andere Gestalt nahm der jetzt unvermeidliche Krieg an mit der im Spätherbst 66 beschlossenen Absendung des Feldherrn Vespasian durch Nero, zu welcher der Bericht des königlichen Hauses selbst auch geholfen hatte (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 20, 1). Auch Agrippa gab sich Mühe, seinen röm. Diensteifer an den Tag zu legen. Er präsentirte sich Vespasian, als er im ersten Frühjahr 67 in Antiochia eintraf, sofort mit seinen Hülfsvölkern, 2000 Bogenschützen zu Fuß und 1000 Reitern, und legte in seinem und Bernice's Namen Geschenke aller Art für ihn nieder (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 1, 3. 2, 4. 4, 2; Tacitus, Hist., II, 81). Er hatte allerdings einige Mühe, das röm. Mistrauen gegen den Juden zu überwinden. Die Truppensendung nach Jerusalem, die Capitulation, der Uebergang des Silas, ja, wie man sagte, des Philippus, das Zurückbleiben des Verwandten Antipas in Jerusalem, endlich die Protection des Justus von Tiberias, welcher vorher revolutionirt hatte (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 20, 1; IV, 3, 4); „Leben", Kap. 74), das waren Indicien gegen den König, welche ausgebeutet wurden. Schon im Herbst 66 hatte er Philippus vor den röm. Häuptern in Berytus zu vertheidigen gehabt (Josephus, „Leben", Kap. 36); als er dann Vespasian von Antiochia nach Tyrus begleitete, schmähten ihn die Tyrier (und ebenso die Cäsareenser; Josephus, „Leben", Kap. 11) laut als den todeswürdigen Feind ihrer Stadt und der Römer, und gleich nachher in Ptolemais erhoben die Bewohner der Dekapolis laute Klage gegen den Friedensbruch des Justus (Josephus, „Leben", Kap. 74). Glücklicherweise war Vespasian schon so weit gewonnen, daß er sich begnügte, dem König die Sendung des Philippus zur Verantwortung vor dem Kaiser zu befehlen, und den Justus zur Abstrafung ihm zu übergeben (Josephus, „Leben", Kap. 74). Von Ptolemais aus, wo Vespasian vom April an seine Truppen sammelte, begann dann Mitte Mai 67 zunächst der galil. Feldzug, durch welchen Agrippa selbst auch Luft erhalten sollte (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 4, 2. 6, 1 fg. 7, 3).

Agrippa hatte vom Herbst 66 bis zum Frühjahr 67 einen großen Theil seines Königreichs selbst auch eingebüßt, während er fast die ganze Zeit bequem und feig mit dem nun wieder befreundeten Florus und mit Bernice in dem sichern und abgelegenen Berytus saß (Josephus, „Leben", Kap. 11. 36. 65). In seiner Abwesenheit trachtete schon im Herbst 66 sein Stellvertreter Varus, ein Abkömmling des Libanonkönigs Soemus, nach seiner Krone, indem er sich mit dem Heidenthum von Cäsarea am Meer verband, viele Juden tödtete und die jüdisch-babylonische Colonie in Batanäa mit Hülfe der Trachoniter zu vernichten suchte (Josephus, „Leben", Kap. 11. 35 fg.; „Jüdischer Krieg", II, 18, 6). Auch in Skythopolis tobte der Rassenkampf und 13000 Juden wurden von den heidnischen Mitbürgern hingeschlachtet (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 3; „Leben", Kap. 6). Auf der andern Seite schloß sich Tiberias, dem König für die Vernachlässigung grollend, nach kurzem Besinnen der Bewegung an, desgleichen das südlichere Tarichäa. In Tiberias wurde der Palast des Antipas nicht blos von seinen Götzenbildern gereinigt, wie das Synedrium befahl, sondern geplündert und verbrannt, die Griechen wurden gemordet, die Dekapolis verheert (Josephus, „Leben", Kap. 9. 65. 70). Tarichäa, noch entschlossener als Tiberias, wurde ein großer Sammelplatz der Revolution (Josephus, „Leben", Kap. 26 fg.). Auf der Ostseite des Galiläischen Sees wurde die starke Festung Gamala mit der Umgegend ohne Zuthun des Königs durch den treuen Philippus, welcher im Herbst 66 von Jerusalem glücklich entkommen, und durch die Babylonier, welche gegen Varus sich hier festgesetzt, noch längere Zeit in der Treue erhalten (Josephus, „Leben", 11. 36); ebenso Cäsarea Philippi von dem dortigen Gouverneur (Josephus, „Leben", Kap. 13). Freilich der kopflose König befahl jetzt im Winter 66

auf 67 dem Philippus, die Babylonier nach Batanäa zurückzusenden und selbst mit der ganzen königlichen Dienerschaft Gamala zu räumen und nach Berytus zu ziehen (Josephus, „Leben", Kap. 36). Die Folge war, daß jetzt auch Gamala abfiel und zugleich fast die ganze Gaulonitis mit den Städten Sogane, Julias und Seleukia (Josephus, „Leben", Kap. 37. 71. 73). Selbst die ferne Trachonitis sandte der Bewegung ihren Zuzug (Josephus, „Leben", Kap. 23; „Jüdischer Krieg", III, 10, 10). Das südliche Peräa mit Julias, in der Nähe Jerusalems, war ohnehin verloren (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 7, 6). Der wachsende Abfall bewog den König endlich doch, statt nur die Besitzthümer ans Meer zu flüchten (Josephus, „Leben", Kap. 26), dem Aufruhr einigermaßen die Spitze zu bieten. Im Beginn des Monats März 67 sandte er seinen neuen Reichsverweser an der Stelle des treulosen Varus, Aequicolus Modius (Josephus, „Leben", Kap. 24. 36), zur Wiedereroberung von Gamala, ebenso den Truppenführer Sulla gegen das nahe Julias (Josephus, „Leben", Kap. 71). Freilich das Corps, zu schwach zur Einschließung, lag 7 Monate vergeblich vor Gamala (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 1, 2); auch die röm. Corps, welche der syr. Statthalter Cestius Gallus für Sepphoris, Skythopolis und die Ebene Jesreel aufstellte, waren höchst unbedeutend, sodaß es kaum zu kleinen Raubzügen oder einmal zu einem kleinen Gefecht bei Julias kam (Josephus, „Leben", Kap. 24. 71 fg.). Doch gelang es, Sogane und Seleukia und nahezu Tiberias, das mit dem König unterhandelte, wiederzugewinnen, und selbst die Trachonitis lenkte ein (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 1, 1; II, 21, 8; „Leben", Kap. 32. 68. 31). Auch that Josephus der Geschichtschreiber, der von Jerusalem im Herbst 66 bestellte Befehlshaber des galil. Kriegstheaters, seinerseits alles, dem König nicht zu wehe zu thun; er mochte einmal die Kornvorräthe Bernice's bei Ptolemais confisciren, sonst schonte er wiederholt Eigenthum und Boten des Königs (Josephus, „Leben", Kap. 24. 13. 26. 69).

Immerhin erst der Aufmarsch Vespasian's gab dem Agrippa sein Königreich wieder. Mitte Mai 67 fiel Gabara, eine der großen Städte Galiläas, mit dem ersten Anlauf (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 1), Anfang Juli, am 47. Tag der Belagerung, Jotapata in Obergaliläa, das Centrum des von Josephus geleisteten Widerstands (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 33—36). Von der Blutarbeit an 40000 getödteten Menschen (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 36) ruhte Vespasian aus, indem er der Einladung des einstweilen in Berytus gebliebenen Königs Agrippa (Josephus, „Leben", Kap. 65) folgte, seine Hauptstadt Cäsarea Philippi (Neronias) zu besuchen, ein Besuch, von welchem Agrippa eine gute Wirkung für die „Kränklichkeiten" seines Königthums sich versprach (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 9). Zwanzig Tage lang wurde hier Feldherr und Heer festlich bewirthet, wobei Bernice durch ihr romantisches Liebesverhältniß zu Titus, dem Sohn Vespasian's, welches sie vielleicht schon in Ptolemais begründet, und durch zarte Aufmerksamkeiten auch für den greisen Vater (Tacitus, Hist., II, 2. 81) das Beste that. Der Dank wurde alsbald geleistet, indem Vespasian sich bereit machte, den zwei Städten des Königs, Tiberias und Tarichäa, welche sich scheinbar unterworfen, den röm. Ernst zu zeigen. Fußfällig, im Beisein Agrippa's, baten jetzt die Aeltesten von Tiberias um Gnade, als Vespasian über Skythopolis heranzog, und auf Agrippa's Bitte wurde nicht geplündert, auf seine Bürgschaft sogar die Mauer der Stadt geschont (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 9, 8). Blutiger ging es in Tarichäa und Gamala. Nach Tarichäa hatten sich jetzt auch die Zeloten von Tiberias geworfen, während 2000 Männer der Stadt nachher in Jerusalem untergingen (Josephus, „Leben", Kap. 65). Zu Lande und auf dem See wurde gefochten; 8000 Mann fielen, 36000 wurden Sklaven, und auch Agrippa verkaufte seine Unterthanen aus Trachonitis und Gaulonitis (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 10). Nach vierwöchentlicher Belagerung endlich, in deren Anfang Agrippa selbst mit seiner Aufforderung zur Uebergabe durch einen Schleuderwurf von der Mauer herab in der Schulter verwundet wurde, fiel am 23. Oct. 67 Gamala (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 1, 10). Die ganze Bevölkerung ging unter, 4000 wurden getödtet, 5000 stürzten sich in den Abgrund.

Der Norden lag jetzt zu den Füßen der Römer und des Königs (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 2, 5). Im folgenden Jahre hielt nur der Kaiserwechsel das Schicksal Jerusalems auf; denn schon im Anfang des Sommers 68 war Peräa, auch Julias mit der königlichen Landschaft (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 7, 6), dann Jericho in den Händen Vespasian's, und schon sollte der letzte Schlag gegen die Heilige Stadt fallen, als der Tod des Kaisers Nero (9. Juni) gemeldet wurde. Feldherr und König schauten jetzt nach dem Nachfolger,

und miteinander schifften sich Titus und Agrippa, die halben Schwäger, mitten im Winter ein, um Kaiser Galba zu huldigen; ja, während der hochsinnige Titus, über die eigene Zukunft brütend, nicht blos aus Sehnsucht nach Bernice, wie man in Rom spottete (Tacitus, Hist., II, 2), von Korinth rasch wieder nach Cäsarea zum Vater umlenkte, als die Kunde von der Ermordung Galba's (15. Jan. 69) die Reisenden erreichte, setzte der schwache Agrippa, gewiß unter dem stillen Lächeln des Genossen, den Demuthsweg zu Kaiser Otho fort. Er hatte nun nacheinander Otho, dann mit dem Monat April Vitellius zu huldigen und ein neues Vierteljahr in Rom auf den Einzug des neuesten Kaisers zu warten. Einstweilen aber rief in den ersten vierzehn Tagen des Juli, während Vitellius nach Rom zog, der ganze Orient den Vespasian zum Kaiser aus, nicht ohne die thätigste Theilnahme der klugen Bernice, von Josephus dem Propheten nicht zu reden, der schon im Sommer 67 als Gefangener von Jotapata Vespasian seine Größe angekündigt; und ein Eilbote der Schwester holte jetzt den lächerlich gewordenen, nun rasch aus Rom entweichenden Bruder zurück, um nachträglich doch auch noch Vespasian zu huldigen, der in Berytus vielleicht im Palast des Königs den Freundesrath versammelte (Tacitus, Hist. II, 81). Statt des Vaters, der nach Rom eilte, übernahm im Frühjahr 70 der in Galiläa erprobte Titus von Cäsarea aus den letzten Zug gegen Jerusalem. Neue größere Hülfsscharen, auch des Agrippa, begleiteten ihn (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 1, 6; Tacitus, Hist., V, 1; Dio Cassius, LXVI, 4). Ueber den persönlichen Antheil des Agrippa schweigt Josephus gänzlich, und an einzelnen Stellen (Contra Apion., I, 9; „Leben", Kap. 65) scheint er ihn zu leugnen. Auch spätere jüd. Quellen reden nur von einem jüd. General (Derenbourg, a. a. O., S. 291). Aus Josephus' „Leben" (Kap. 65) aber geht die Augenzeugenschaft des Königs doch bestimmt hervor, und Tacitus erwähnt ausdrücklich seine Begleitung. Immerhin trat seine Mitwirkung völlig zurück gegen die der zwei andern jüd. Apostaten, Tiberius Alexander und Josephus, und man weiß ebenso wenig sicher, ob man den Wunsch des Titus, den im August 70 im Feuer versinkenden Tempel zu retten, als auch, ob man die nachherige Aufrechthaltung der jüd. Religionsprivilegien durch Vespasian und Titus, gegenüber dem Andringen des oriental. Heidenthums (Josephus, „Alterthümer", XII, 3, 1; „Jüdischer Krieg", VII, 5, 2), Agrippa und Bernice zugute schreiben darf. Wenigstens sagt Josephus nichts, wenigstens geberdete sich der kleine König im Untergang der Heiligen Stadt, der Nation, des Tempels, des stolzen Bauwerks seiner Ahnen, dessen Schutzherr er selbst hieß, im Verein mit den Römern wie ein Sieger. Feierte er doch mit Titus im Anfang October zu Cäsarea Philippi lange Freudenfeste mit Thier- und Gladiatorenkämpfen, der Liebhaberei des Titus (Dio Cassius, LXVI, 15), zu denen die armen jüd. Gefangenen das Material lieferten (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 2, 1), und den ähnlichen Festen in Cäsarea am Meer mit 2500 Gemordeten (am 24. Oct.), und besonders in Berytus, wo Titus wieder längere Zeit gefesselt wurde (am 17. Nov.), wird er nicht gefehlt haben (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 3, 1. 5, 1). Ein schmerzliches Andenken an Jerusalem hatte übrigens Titus selbst zeitlebens zu tragen, eine Schwäche der Hand, die Folge eines Steinwurfs auf die linke Schulter (Dio Cassius, LXVI, 5); und was viel wichtiger, Rom selbst, der Weltstaat, dem die Religion verloren, begann immer ernstlicher (vgl. nur Flavius Clemens unter Domitian) von den Brosamen zu leben, welche Judenthum und Christenthum ihm zur Verfügung stellten.

Das nachjerusalemische Königthum des Aprippa wird neuerdings vielfach in Frage gestellt. Man erzählt jetzt (Ewald ausgenommen) vielerlei Fabeln von dem Privatmann Agrippa, der in Rom sein Leben schloß. Diese Meinung ist schon nach dem Bisherigen nicht geschichtlich. Agrippa hatte mit Hülfe der Römer schon durch den galil. Krieg, man denke nur an Tiberias, seine Herrschaft hergestellt, und als Bundesgenosse und Freund konnte er zwar nicht auf das ganze Land, aber doch auf Vergrößerung hoffen. Schweigen wir einstweilen von den Münzen. Josephus redet wiederholt in dem (um 75 geschriebenen) „Jüdischen Krieg" (III, 3, 1. 5; VII, 5, 1) von dem bestehenden Königreich Agrippa's. In seinem „Leben" (Kap. 65) zeigt er, daß Agrippa lange nach der Zerstörung Jerusalems den Justus von Tiberias, eine Zeit lang sein Staatssecretär, wiederholt aus dem „Vaterland" vertrieben hat. Auch Plinius (V, 16) zeigt sehr deutlich die Tetrarchien und das Königreich Agrippa's an, Dio Cassius (LXVI, 15. 18) die Reisen Agrippa's und Bernice's zwischen Rom und Palästina. Justus von Tiberias selbst in seiner Chronik der jüd. Könige, welche Photius (Bibl. cod., 33) noch vor sich hatte, erzählt von der letztmaligen Vergrößerung

der Herrschaft Agrippa's durch Vespasian. Josephus („Jüdischer Krieg“, III, 3, 1. 5) zeigt dieses Reich zwar wiederholt in seinen alten Grenzen; doch kann man aus einzelnen Stellen wie auch aus Plinius (V, 16) auf einige Erweiterungen im Nordwesten, in Galiläa und Syrien, schließen. Diese hingen ohne Zweifel mit dem Besuch Agrippa's und Bernice's in Rom zusammen (im J. 71), bei welcher Gelegenheit Agrippa auch prätorische Ehren erlangte (Dio Cassius, LXVI, 15). Um diese Zeit wurden die Verhältnisse Judäas überhaupt geordnet (Josephus, „Jüdischer Krieg“, VII, 6, 6. 7, 1). Das größte Glück schien freilich Bernice aufzugehen, der Vierzigerin, deren „jugendliche Reize“ Tacitus, Sueton und Dio Cassius preisen. Sie mußte im Palast ihre Wohnung nehmen, pflegte vertraulichsten Umgang mit Titus, sodaß ganz Rom die Heirath erwartete, welche er ihr wirklich versprochen haben soll, und, stets eine „Königin“, wußte sie im voraus so sehr als Cäsarin aufzutreten, daß ganz Rom über die neue Wendung des Judensiegs murrte. Zwar wurde gegen die Cyniker eingeschritten, welche sich laute Schmähungen erlaubten. Diogenes wurde ausgepeitscht, Heras hingerichtet; aber Vespasian fand sich nun doch veranlaßt, den Thronerben zu der für beide Theile schmerzlichen Entlassung zu zwingen (Dio Cassius, LXVI, 15; Sueton, Vita Tit., Kap. 7). Dies war kurz vor Vespasian's Tode, wol im J. 78 (Dio Cassius, LXVI, 17). Nachdem sie jahrelang die Herrin in Rom gespielt, wußte sie freilich nicht so schnell zu verzichten; so erschien sie, nachdem der Alte gestorben, im J. 80 von neuem, um ihren Antheil an dem Kaiserthum zu fordern, nur daß sie den nun allseitig wohlgeordneten Titus spröde fand (Dio Cassius, LXVI, 18). Sie durfte sich trösten, daß Rom noch lange von ihr, von ihren Reizen und Ringen (Juvenal, Satyr., VI, 156) erzählte, und daß ihr Leben das echt prophetische Schlußzeichen wurde der äußerlich glänzenden, aber unreinen und unglücklichen Ehe, welche ihr Haus und ihr Volk mit Rom geschlossen. Beim Bruder fand sie immer noch ein leidliches Asyl. Seine Versöhnlichkeit, welche er gegen Tiberias, Gamala, die Trachoniter und gegen Justus immer schon gezeigt, erleichterte ihm den Wiederantritt der Regierung, deren Sitz er jetzt nach Tiberias verlegt zu haben scheint (Josephus, „Leben“, Kap. 65). Von Regierungshandlungen ist nichts mehr berichtet, auch nicht in solchen syr. Angelegenheiten, bei denen andere kleine Könige sich betheiligten (Josephus, „Jüdischer Krieg“, VII, 7, 1). Dem Einfluß der Schwester hat er in den wiederholten Begnadigungen des Justus, der vielleicht ihre letzte Liebe war, immer von neuem gehorcht (Josephus, „Leben“, Kap. 65). Dem Pharisäismus hat er sichtlich in Galiläa ein Asyl gegönnt (Derenbourg, a. a. O., S. 341). Hauptsächlich nur seine Münzen erzählen noch von seiner Herrschaft, und daß er jetzt rücksichtsloser als früher die Bilder Vespasian's, Titus' und Domitian's mit Victorien prägte (Eckhel, a. a. O., III, 493 fg.), ist ein Zeichen, wie er immer völliger den Juden ablegte und Römer wurde. Im übrigen hatte er Zeit, den geschichtlichen Arbeiten des Josephus, vielleicht auch des Justus, über sein der Geschichte anheimgefallenes Vaterland Aufmerksamkeit zu beweisen, zumal er hoffen mochte, in solchem Weg den eigenen Namen zu retten. Josephus („Leben“, Kap. 65) wenigstens rühmt es, daß Agrippa seinem „Jüdischen Krieg“ Beifall gegeben, und daß er in 62 Briefen, zum Theil berichtigend, darüber mit ihm correspondirt habe. Dieser Briefwechsel wird zum Theil in Palästina, zum Theil in Italien und Rom stattgefunden haben; man kann also daraus schließen, daß Agrippa öfters in Rom gewesen, obgleich der Haß der Juden ihn nicht so sehr dazu zwang, wie Josephus den Verräther.

Nach der unanfechtbaren Nachricht des Justus (Photius, Bibl. cod., 33) starb Agrippa im 3. Jahre des Kaisers Trajan 100 n. Chr. (Ewald 101!), also im 73. Lebens-, im 52. Regierungsjahre. Gänzlich haltlos ist auch hier die Vermuthung und theilweise Textverbesserung (von Tillemont bis zu Graetz), daß er vielmehr im 3. Jahre Vespasian's gestorben. Man könnte dafür kaum anführen, daß Agrippa zur Zeit der Abfassung des „Lebens“ des Josephus (nach 100 n. Chr.) schon zwanzig Jahre todt zu sein scheint (vgl. „Leben“, Kap. 65). Aber diese Deutung der Stelle selbst wäre voreilig, und der „Jüdische Krieg“ beweist, daß Agrippa im J. 75 noch herrschte, das „Leben“ aus dem Anfang des 2. Jahrh. dagegen, daß Justus gerade damals seine Chronik der jüd. Könige bis zum Tode Agrippa's, d. h. bis 100 n. Chr., veröffentlicht hatte. Noch dazu bestätigen die Münzen diese Thatsachen aufs glänzendste. Es gibt Münzen aus der Zeit der drei Flavier bis Kaiser Domitian, Münzen vom 14., vom 26. und 29., vom 34. und 35. Regierungsjahre Agrippa's, nämlich gerechnet vom J. 61, also aus den J. 74, 86, 89, ja 94 und 95 (Eckhel, a. a. O., III, 493 fg.).

Agrippa starb kinderlos (falsche Lesart Josephus, „Leben“, Kap. 11); von einer Ehe des Liebhabers der Schwester wird nichts berichtet. Neuerdings will jedoch Derenbourg (a. a. O., S. 253) aus dem Talmud, aus einer Frage des Königs an Rabbi Eliezer, zwei Frauen beweisen, die eine in Tiberias, die andere in Sepphoris; aber wer bürgt für die förmliche Heirath? Und wer für Agrippa II., der Sepphoris gar nicht besaß? So fiel denn das Reich an die Römer zurück. Auch das Herodes-Haus starb aus, das einst den Sarg des Großkönigs (4 v. Chr.) in dichter Masse begleitet hatte (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 8, 3). Schon hatte Josephus (um 93—94) in seinen „Alterthümern“ (XVIII, 5, 3) geschrieben, daß die Nachkommenschaft des Herodes — eine Strafe Gottes — nach 100 Jahren fast gänzlich ausgestorben sei. In seinem „Leben“ (Kap. 65) setzt er sodann auch den Tod Agrippa's „und seiner Verwandten“ voraus. Unter diesen versteht er hauptsächlich Saul und Kostobar sowie Antipas; dieser wurde schon Ende 67 von den Zeloten getödtet (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 20, 1; IV, 3, 4). Im J. 79 starb Drusilla, die Frau des Felix, mit ihrem Sohn Agrippa beim Vesuvausbruch (Josephus, „Alterthümer“, XX, 7, 2). Dagegen kamen die Nachkommen Alexander's und Herodes' von Chalcis noch unter Nero (im J. 55 resp. 60) zu den Thronen von Armenien, Kleinarmenien und Cilicien (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 13, 2; „Alterthümer“, XVIII, 5, 4; Tacitus, Ann., XIII, 7; XIV, 26); nachher unter Vespasian findet man Aristobulus, den Sohn des Aristobulus von Kleinarmenien, in Chalcis (Josephus, „Jüdischer Krieg“, VII, 7, 1). Uebrigens gingen die Namen Herodes, Archelaus, Agrippa unter den Juden lange nicht aus (Josephus, „Leben“, Kap. 9. 18; Contra Apion., I, 9), und Josephus („Leben“, Kap. 1) nannte noch im J. 79 seinen jüngsten Sohn Agrippa. Noch mehr ist das Haus, dank seinen Historiographen, der Geschichte im Gedächtniß geblieben; aufs tiefste abgestoßen und doch immer auch wunderbar angezogen kann sie sich heute noch über die dunkeln und über die heiligen Mächte besinnen, welche hinter dem leichten losen vorgeschobenen Spiel dieser Purpurgestalten um Siege gerungen haben.

7) und 8) Bernike und Drusilla, Schwestern Agrippa's II., s. Bernice, Drusilla und Agrippa I. und II. Keim.

Herodianer. Unter den Streitigkeiten Jesu in Jerusalem ist keine merkwürdiger, als die Frage nach dem Recht des „Zinsgroschens“ (Census), welche von Pharisäern und Herodianern an ihn gebracht wird (Matth. 22, 15—16; Mark. 12, 13; vgl. Luk. 20, 20). Noch in einer andern Stelle bei Markus (Kap. 3, 6) werden Herodianer genannt; hier wird schon in den Anfängen Jesu in Galiläa ihr Complot mit den Pharisäern zum Untergang Jesu berichtet. Diese Nachricht ist freilich, besonders was den Zeitpunkt betrifft, weniger zuverlässig als die erste, wie sie denn auch nur von Einem Evangelium vertreten wird (Matth. 12, 14); wenigstens ist im höchsten Grade nicht wahrscheinlich, daß Anhänger des Herodes sich zum Untergang Jesu verschworen, während Herodes selbst und sein Hof viel später beginnen, über Jesus nur auch einigermaßen sich zu orientiren (Matth. 14, 1 fg.; Mark. 6, 14 fg.).

Sonst hat man den Namen Herodianer in keiner ältern Nachricht; man muß ihn also ganz aus der obigen Hauptstelle und an der Hand geschichtlicher Wahrscheinlichkeit erklären. Hier liegt nichts näher als die Annahme einer politischen Partei in üblicher röm. Bezeichnung; man sprach von Herodianern wie etwa von Cäsarianern und Pompejanern. Die richtige Umschreibung kann man bei Josephus („Alterthümer“, XIV, 15, 10) finden, obwol er den runden Namen niemals nennt: es sind diejenigen, welche auf der Seite des Herodes standen. In der That mußte es im großen eine herodianische Partei geben, solange nur das Haus Herodes die Königskrone trug oder suchte. Sprachlich nicht unmöglich wäre die noch engere Deutung: Angehörige des Herodes, sei es Mitglieder des königlichen Hauses, sei es Diener, Reiteroberste, Trabanten und Knechte, wie sie hier und dort im Dienst dieser Fürsten erscheinen (Luk. 23, 11; Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 15, 1); in diesem Sinn haben manche Alte bis auf Luther (vgl. auch Bleek, „Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien“ [Leipzig 1861—62], I, 481; II, 327) das Wort übersetzt. Sachlich aber taugt diese Deutung offenbar viel weniger, weil die Verbindung mit den Pharisäern die Annahme einer zweiten Partei empfiehlt, und weil Matthäus und Markus die Gegenwart eines Herodianischen Hofes in Jerusalem durchaus nicht voraussetzen, weil endlich selbst Lukas, der diese

Gegenwart vertritt, von einer aggressiven Stellung dieses Hofes gegen Jesus lediglich nichts weiß (Kap. 23, 7 fg.; vgl. 9, 9 und Matth. 14, 1 fg.).

Um bestimmter über eine solche Partei zu urtheilen, muß man Zeit und Ort berücksichtigen, wo sie auftritt. Die Zeit, in welcher Herodianer genannt werden (Matth. 22, 15; Mark. 12, 13), ist die der Römerherrschaft, der Procuratorenwirthschaft in Jerusalem seit der Absetzung des Archelaus (s. d.), 7 n. Chr., die Zeit der Verdrängung des Herodes-Hauses aus der centralen Machtstellung in Judäa, aber auch seines steten Wunsches, das verlorene oder doch zersplitterte Reich des Großkönigs wieder zu sammeln, und seiner wiederholten Verbindung mit dem Volksgeist Jerusalems zur Abwehr statthalterlichen oder kaiserlichen Uebermuths, so sehr man diesem auch wieder bettelnd schmeicheln mochte. So stellten sich ja vier Königssöhne gegen Pilatus, so etwas später Aristobulus und Helkias gegen Petronius und Caligula, so war die Stellung des Pilatus und Antipas feindselig (Luk. 23, 12). In solcher Zeit konnte „Herodianer“ nicht einfach nur ein Parteiname für Römischgesinnte sein, wie man gewöhnlich, doch unter Widerspruch Bleek's, bis auf Ewald angenommen. Seit die Solidarität mit den Römern aufgehört, vermöge deren Herodianer und Römerfreunde früher (z. B. Josephus, „Alterthümer“, XIV, 15, 10) unmittelbar eins gewesen waren, bedeutete Herodianer zumal im röm. Jerusalem ein eigenes neues Princip, es war die Partei derjenigen, welche den Wiederaufbau des Herodianischen Reichs an der Stelle des röm. Provinzialismus als ein Glück oder als ein geringeres Uebel erstrebten, wie ja doch in der That dasselbe Volk, dieselben Pharisäer, welche nach dem Tod Herodes des Großen so eifrig eine röm. Provinz ersehnten (4 v. Chr.), des Wiederauftritts eines Herodes-Königthums mit Agrippa I. (37 n. Chr.) recht herzlich sich freueten (Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 6, 11 u. a.). Diese Partei saß ferner dem Ort nach in Jerusalem. Dürfte die Stelle Mark. 3, 6 entscheiden, so wäre dieselbe zunächst galil. Partei, näher die Partei des Vierfürsten Antipas. Aber diese Stelle ist schon abgewiesen, und überlegt man noch, daß es in Galiläa, dessen unbestrittener Landesherr Antipas war, nur etwa Knechte des Herodes, aber nicht eine Partei des Herodes geben konnte, so wird sie zweifach hinfällig. In Jerusalem nun aber, wohin die Hauptstelle weist, bedeutete die Partei des Herodes jedenfalls nicht nur eine Partei des Antipas, sondern allgemein Partei des Herodes-Hauses, welcher Sohn oder Enkel nur immer die Herrlichkeit des Vaters erneuern mochte. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Hoffnungen der Partei oder eines Theils der Partei vorzüglich dem Antipas sich zuwenden mochten, weil sie in ihm allein vorerst eine greifbare Gestalt erhielten; war er doch nach dem Tode des Vierfürsten Philippus ebendamals der einzige Regierende des Hauses, nannte er sich doch anspruchsvoll Herodes, erschien er doch fleißig in Jerusalem, trat er doch hauptsächlich mit dem Volk in Verbindung gegen Archelaus und Pilatus und war von Anfang an derjenige unter den Söhnen des Königs, den man am ehesten sich gefallen lassen wollte (s. Herodes Antipas).

Die Vereinigung der Herodes-Partei mit den Pharisäern, richtiger ihre Action gegen Jesus im Schlepptau der volksmächtigen Pharisäer („Pharisäer und Herodianer“), ist nun sehr begreiflich. Die Verbindung an sich war bei der Beweglichkeit der Pharisäer, trotz der einstigen Feindschaft zwischen Pharisäern und Herodes dem Großen, gerade so gut möglich, wie die zwischen den Pharisäern und Pheroras, dem Bruder des Großkönigs, und wie der Bund mit Antipas gegen Johannes den Täufer. Selbst ohne die gänzlich erlaubte Annahme, daß die Pharisäer, enttäuscht durch die Römer, die alte Dynastie wieder begünstigt haben, genügt es, zu glauben, daß sie gerade so, wie mit den Sadducäern, ohne Abbruch des sonstigen Gegensatzes mit den Herodianern gegen den gemeinsamen Feind sich verbunden haben. Dieser gemeinsame Feind hieß jetzt Jesus, wie vorher Johannes der Täufer; einfach aus dem Grund, weil das neue Reich der Himmel der Autorität der Schriftgelehrten so gefährlich wurde als dem Herodes-Thron, sei es in Tiberias, sei es in Jerusalem. Die kalt und nüchtern rechnende jerusalemische Partei sah bezeichnenderweise dieses besser ein, als der ärmliche, plaudernde und spielende Hof des Herodes selbst (Luk. 9, 9; 23, 7; 13, 31). Die versucherische Frage übrigens, welche die zwei Parteien Jesu vortragen, läßt sich für ihre Charakteristik und zur Erkenntniß ihrer Herzensinteressen nicht sicher verwenden. Ist es doch gleich so sehr möglich, daß sie gegen den röm. Census nichts oder viel auf dem Herzen hatten; die Hauptsache war, den galil. Lehrer beim Wort zu fangen, selbst für den Fall, daß die Juda-Galiläus-Theorie, d. h. die

Verwerfung des Census, gerade jetzt nach einem Menschenalter sympathischer bei ihnen angeklungen.

Von alten Zeiten her ist man nun freilich mit einer politischen Partei nicht zufrieden gewesen, man hat unter den Herodianern eine religiöse Partei verstanden. Schon bei Tertullian (De praescript. adv. haeret., Kap. 45), dann bei Epiphanius und Philastrius sind die Herodianer als solche erklärt, welche in Herodes den Messias gefunden (Tertullian: Herodiani, qui Christum Herodem esse dixerunt; vgl. die reichliche Literatur über Herodianer bei Schleusner und Winer). Unter den Neuern hat besonders Ewald und Renan an eine religiöse Partei geglaubt. Ewald („Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 534; V, 97 fg.) hat an Menahem, den frommen Mann am Hof des Großkönigs, und an die religiöse Feier der Herodes-Tage, selbst in Rom (Persius, V, 180) erinnert (vgl. dagegen Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de Palestine [Paris 1867], S. 165). Renan ist geneigt, die Herodianer mit der Partei des Boethos, der von Herodes begünstigten alexandrinischen Hohenpriesterfamilie gleichzustellen. Aber eine andere religiöse Partei außer den Pharisäern und Sadducäern (von Essäern hier gar nicht zu reden) wird nie genannt, und die Wesensbezeichnung einer religiösen Partei mit dem Namen Herodes ist gegen alle Möglichkeit. Man könnte also höchstens daran denken, daß eine Fraction der Pharisäer oder Sadducäer von ihrer Richtung zur Praxis, näher zur Herstellung des Herodes-Throns, den speciellen Namen Herodianer erhalten habe, so etwa wie in entgegengesetzter Linie die Anhänger Juda's des Galiläers sich von den Pharisäern abzweigten. Deutlich aber unterscheidet der evangelische Bericht die Herodianer rein von den Pharisäern; man könnte also nur an die Sadducäer, welche ja thatsächlich sich mit den Pharisäern gegen Jesus verbanden, oder an eine Fraction derselben und dann am ehesten an die Boethosianer denken, welche in der Geschichte mit Herodes und seinen Nachfolgern und in der talmudischen Tradition (vgl. Derenbourg, a. a. O., S. 163, 232; aber auch Josephus, „Alterthümer“, XVII, 9, 1) mit den Sadducäern verbunden erscheinen (s. Sadducäer). Aber auch diese Vermuthung trifft nicht zu, da die Boethosianer thatsächlich in ihrer Politik sehr schwankend, je nach den Umständen die Mitverschworenen des Volks und der Revolution oder die Advocaten der Römer und selbst der Einverleibung und der Schatzung gewesen sind (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 13, 1; XVIII, 1, 1; XX, 1, 3; „Jüdischer Krieg“, V, 13, 1); weshalb denn auch im Talmud die Boethosianer durchaus nicht als die Royalisten erscheinen. Da nun auch die evangelische Stelle in den Herodianern eine religiöse Parteiung lediglich nicht andeutet, so ist von allen diesen vergeblichen Hypothesen zu der obigen einfachen Erklärung umzukehren, wenn man will, mit dem Zusatz, der zugleich der Tertullianischen Erklärung gerecht wird, daß die Erwartung des Heils vom Herodes-Hause der vorwiegend politischen Partei, entsprechend der ganzen Denkweise des Volks, einen gewissen dünnen und leisen religiösen Anstrich gegeben. Keim.

Herodion, ein in Rom sich aufhaltender, Christ gewordener Verwandter des Apostels Paulus (Röm. 16, 11), über welchen uns weitere sichere Angaben völlig fehlen, wiewol die spätere Sage ihn Bischof verschiedener Städte sein ließ. Die Bildung des Namens vergleicht Grotius (Annotat. in N. T. [Paris 1649], II, 356) mit Kaisaríon. Röck.

Herr, 'adon, 'adonai, Anrede der Kinder an den Vater, Untergeordneter an die Vorgesetzten (1 Mos. 31, 35; 44, 7; 2 Kön. 6, 5; Jes. 24, 2), insbesondere als Würdename Jahve's gebräuchlich, als des Herrn der Herren (Ps. 114, 7; Mal. 3, 1; Jos. 3, 11. 13, wo er „Herr der ganzen Erde“ heißt; auch mit dem Zusatz zebåot, „Herr Jahve der [himmlischen] Heerscharen“, Jes. 1, 24). Mit Beziehung auf Jahve hat sich die Suffixform ădonai, „mein Herr“ (die Ps. 16, 2; 35, 23 noch nachweislich im Gebrauch ist) allmählich abgeschliffen, sodaß das Wort einfach „Herr“ bedeutet. Da die Aussprache des Namens Jahve (nach 2 Mos. 20, 7; 3 Mos. 24, 16) bei den nachexilischen Juden für verboten galt, so übersetzten die LXX Jahve, als ob im Text Adonai stände (wie es auch ausgesprochen wurde), mit Herr (Kýrios), einem Vorgang, dem auch Luther in seiner Bibelübersetzung gefolgt ist. Der Name „Herr“ dient zur Bezeichnung Gottes als dessen, welcher im absoluten Sinn die Herrschaft innehat, als des Weltherrschers. So ruft auch Jesus Gott, den Vater, als den „Herrn des Himmels und der Erde“ an (Matth. 11, 25), und im ersten Timotheusbrief (Kap. 6, 15) ist Gott als „der einzige Gewalthaber, der König der Könige und Herr der Herren“ aufgeführt. Als Herrscher (despótes), der Himmel und Erde u. s. w.

gemacht hat, wird er von den Aposteln (Apg. 4, 25; vgl. auch Jud. 4) angerufen. In der Offenbarung des Johannes (Kap. 6, 10) flehen die Märtyrer zu Gott als ihrem „Gebieter" (despótes) um Rache. Im allgemeinen ist innerhalb des neutest. Vorstellungskreises „Herr" nicht die gebräuchliche Bezeichnung für Gott; insbesondere der Ausdruck „Gebieter" erinnert noch an die alttest. Anschauungsweise vom Verhältniß des Menschen zu Gott, weshalb er auch namentlich in Urkunden mit vorzugsweise judenchristl. Charakter sich vorfindet (so auch im Lobgesang des Simeon Luk. 2, 29).

Dagegen kommt die Benennung „Herr" (Kýrios) im N. T. insbesondere als Attribut der Person Jesu Christi vor. Zunächst entspricht dieselbe der jüd. Anrede rab oder mar an die Lehrer oder Rabbinen. Jesus wünschte nicht gerade so betitelt zu werden und tadelte an den Pharisäern, daß sie auf diesen Titel ein so großes Gewicht legten (Matth. 7, 21; 23, 7 fg.). Als Würdenamen im metaphysischen Sinn, um sich als ein übermenschliches Wesen zu bezeichnen, hat er den Namen Herr jedenfalls nicht von sich gebraucht. Nach Matth. 23, 8 nannte er sich „Lehrer", nach Matth. 23, 10 Wegweiser, „Führer", nach Joh. 15, 13 fg. beschrieb er sein Verhältniß zu seinen Jüngern als ein Verhältniß der Freundschaft, d. h. der Gleichheit, und wollte nicht gelten lassen, daß sie in einem Knechts- oder Dienerverhältniß zu ihm, als ihrem Herrn, ständen. Auch Matth. 21, 31; Mark. 11, 3 ist „Herr" lediglich Bezeichnung Jesu als des bekannten „Lehrers". Noch in der Apostelgeschichte klingt diese ursprüngliche Bedeutung des Namens in der Zusammensetzung „der Herr Jesus" (Kap. 1, 21; 4, 33; 7, 58; 16, 31) durch. In der Rede des Petrus Apg. 10, 36 heißt Jesus „aller Herr", d. h. aller Völker Lehrer, insofern Juden und Heiden ohne Unterschied das Wort des Heils von ihm empfangen hatten. Als den „Herrn Jesus" oder „den Herrn Jesus Christus" bezeichneten ihn namentlich Vertreter der judenchristl. Richtung. Der Brief des Jakobus (Kap. 2, 1) nennt ihn nicht den „Herrn der Herrlichkeit", sondern er redet, nach richtiger Auslegung jener Stelle, von einem „Glauben des Herrn Jesu Christi an die Herrlichkeit", welcher mit der in diesem Brief bekämpften, bis in die gottesdienstlichen Versammlungen eingedrungenen, Geltendmachung der irdischen Standesunterschiede scharf contrastirte. Wenn Judas in dem nach ihm benannten Brief neben „unserm Herrn Jesus Christus" Gott als den „einzigen Herrscher" (V. 4) hervorhebt, so beweist dies, daß der Zuname Herr, soweit damals noch die geschichtliche Erinnerung reichte, Jesu als Lehrer und nicht als Herrscher galt. Auch in der Apokalypse wird in der Regel Gott als „der Herr" bezeichnet (Offb. 4, 8. 11; 11, 15 „unser Herr [Gott] und sein Gesalbter"; 11, 17; 19, 1), wogegen allerdings ausnahmsweise, im Vergleich mit den irdischen Königen und Herren, Christus „König der Könige und Herr der Herren" heißt (Offb. 17, 14; 19, 16). Der erste Petrusbrief redet von dem „Herrn Jesus Christus" (Kap. 1, 3), wahrscheinlich in paulinischer Art. Gerade dem Apostel Paulus ist diese Ausdrucksweise von der Person Jesu Christi ganz geläufig (vgl. 2 Theff. 1, 1 fg., 7 fg., 12; 2, 8. 14. 16; 3, 6. 12 und durch alle Paulinischen Briefe hindurch), und zwar nicht mehr im Zusammenhang mit ihrem geschichtlichen Ursprung (2 Kor. 5, 16). Diesem Apostel ist Christus der Herr als der verklärte Messias, der himmlische Mensch und König (Gal. 1, 12. 15), der vom Himmel her in herrlicher Machterscheinung wiederkommen und seine ewige Herrschaft auf Erden begründen wird (1 Kor. 1, 7; Phil. 3, 20). Paulus harrt daher auf die Offenbarung Jesu Christi als des Herrn, weil er erst bei seinem Wiedererscheinen als der Herrscher über alle Welt sich manifestiren wird. Als seinen verklärten himmlischen Herrn hat er Christum schon im Augenblick seiner Bekehrung vor Damaskus gesehen (1 Kor. 9, 1), und herrschen wird derselbe nach seiner Wiederkunft, bis er alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt hat (1 Kor. 15, 25). Weil Christus der Herr ist, darum verleiht er auch den Seinigen den entscheidenden Sieg (1 Kor. 15, 57). Vom Herrn Jesus Christus geht der himmlische Segen aus, der im apostolischen Gruß den Adressaten der Briefe angewünscht wird (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3). Die Formel „Jesus der Herr", ist dem Apostel das Losungswort des Christenthums überhaupt (1 Kor. 12, 3). Wenn er die eigenthümliche Würde Jesu, in dessen Unterschied von Gott dem Vater und von dem Heiligen Geist, hervorheben will, so bezeichnet er ihn als „den Herrn" (1 Kor. 12, 5). Wenn er von den Brüdern recht dringend etwas erflehen will, so richtet er seine Bitte im Namen „des Herrn" Jesu Christi an sie (Röm. 15, 30). Oft nennt er auch Christum lediglich den „Herrn" (1 Kor. 11, 23; 2 Kor. 2, 12; Kol. 3, 24; Eph. 6, 4). Einstweilen

herrscht derselbe auf Erden bis zu seiner Wiederkunft durch seinen Geist (Röm. 8, 9 fg.); insofern heißt der Herr auch der Geist; seine Herrschaft ist eine Herrschaft der Freiheit, die das Wesen des Geistes bildet (2 Kor. 3, 17), und Christus heißt deshalb auch der „Herr des Geistes" (2 Kor. 3, 18). Die Benennung „Herr" von Christus fehlt in den Johanneischen Briefen, wogegen sie sich im vierten Evangelium findet (Joh. 20, 2. 18. 20); doch kommt hier dieselbe auch als Anrede an den vermeintlichen Gärtner vor (Joh. 20, 15).

Schenkel.

Herren, s. Diener.

Herrlichkeit. Mit diesem Ausdruck übersetzt Luther gewöhnlich das griech. δόξα, welchem im A. T. mehrere Worte entsprechen, am häufigsten das hebräische kabod. Diese Herrlichkeit wird in beiden Testamenten sehr oft und in den verschiedensten Wendungen genannt, aber die Uebersicht der zugehörigen Stellen würde einen lediglich lexikalischen Werth haben, wenn nicht zugleich eine sachliche Eigenthümlichkeit der biblischen Religionsanschauung in Betracht käme, welche zwar nicht ausschließlich, doch vorzugsweise an das genannte Wort sich anschließt.

Das blos Sprachliche gehört nicht an diesen Ort. In der classischen Literatur bedeutet Doxa die Meinung, das Dafürhalten, auch Vermuthung und Erwartung, auch Beschluß und Bestimmung, im philosophischen Sprachgebrauch Axiom oder Satzung, oft aber auch das blos Gemeinte im Unterschied von dem Erkannten und Gewußten. In persönlicher Beziehung schließt sich daran leicht der Sinn einer günstigen Meinung, Anerkennung oder Ehre, welche Bedeutung auch biblisch vorliegt. Wer bei Gastmählern seinen Sitz unten wählt, statt sich vorzudrängen, wird Ehre davontragen (Matth. 14, 10). Vor Gott aber soll sich keiner selbst gefallen, noch an der eigenen oder blos menschlichen Anerkennung genügen lassen, wenn nicht sein Thun alles höhern Werths verlustig gehen soll. Nichtig ist, wer selbstisch die eigene Ehre sucht, wahrhaftig nur, wer der göttlichen Sendung und Bestimmung dient — Worte Christi nach Joh. 5, 41. 44; 8, 50. 54. Daraus folgt, daß nach christl. Ansicht in allen Dingen, zumal bei allen großen Erfolgen und wichtigen Anlässen, Gott als dem Urheber des Segens oder auch als dem Zeugen menschlicher Handlungen und Aussagen die Doxa zuerkannt werden muß, und daß es Verblendung und Undank wäre, ihm die gebührende Huldigung zu versagen. „Gott die Ehre (Doxa) geben" ist eine hebraisirende und auf alttest. Rechtsformen zurückweisende Formel (vgl. Jos. 7, 19; 1 Sam. 6, 5; 3 Esra 9, 8); sie bezieht sich im N. T. entweder auf den schuldigen Dank, wie bei der Heilung der zehn Aussätzigen (Luk. 17, 18; vgl. auch Offb. 4, 9; 11, 13; 16, 9; 19, 7), auf gläubiges Vertrauen zu der göttlichen Zusage (Röm. 4, 20), oder sie dient zur Beschwörung, um den Gefragten zu einer wahrhaftigen Erklärung zu nöthigen (Joh. 9, 44).

Auch irdische Dinge haben ihre Doxa, so der königliche Schmuck des Salomo, welchen dennoch die Lilien in ihrer Schönheit verdunkeln, so die Reiche der Welt, wie sie Christus in der Versuchung vor Augen treten.

Hingegen in der Anwendung auf Gott steigert sich die Ehre zur höchsten Potenz, erst jetzt wird sie ganz zur Herrlichkeit und bezeichnet den Eindruck absoluter Erhabenheit oder Macht des göttlichen Wesens und Wirkens; und eben damit ist ein Name gegeben, welcher in der biblischen Lobpreisung Gottes in beiden Testamenten überall wiederkehrt. Denn was auch die biblische Rede an Gott hervorheben oder von ihm aussagen mag, überall will und soll sie ihn verherrlichen, überall seine Glorie, Majestät und Kraftfülle verehrend anerkennen. Er ist der Inbegriff, Quell und Ausdruck der Herrlichkeit, sie ist es, die seine Wege, Rathschläge, Großthaten begleitet und über alles Menschliche und Irdische erhebt. Alle Feier des Schöpfers und höchsten Verwalters der Dinge ist Verherrlichung seiner Majestät, welche Himmel und Erde, Engel und Menschen einstimmig verkündigen (Ps. 150, 2; Ez. 39, 13; 1 Chron. 17, 24; 30, 11). Näher betrachtet wird jedoch mit der Doxa nicht das Verborgene und Ansichseiende der Gottheit bezeichnet, sondern das Kundbare, was der Veranschaulichung fähig ist, das von ihm Ausgehende, ihn Mittheilende oder Vergegenwärtigende, sodaß vorzugsweise die Werke als Bethätigungen einer in Gott lebendigen Herrlichkeit gelten müssen. Das Prädicat empfängt dadurch eine dynamische Bedeutung, es spricht nicht den ruhenden Gott aus, sondern den in lebendiger Wirksamkeit der Welt zugewendeten und tritt also auf die Seite der Offenbarung im weitesten Sinn. Wo immer Gott in besonderm Grad durch Verleihung von

Ehre, Würde, Kraft, Geistesfülle oder durch außerordentliche Wirkungen und Zeugnisse seine Nähe kundgegeben, da wird auch seine Herrlichkeit anschaulich und fühlbar; sie erscheint auf dem Berg Sinai (2 Mos. 24, 16), in der Wolke (2 Mos. 16, 10), wird in den Wundern der göttlichen Führung offenbar (4 Mos. 14, 22), erfüllt das Haus des Herrn (1 Kön. 8, 11), der Herr läßt sie an Mose vorübergehen (2 Mos. 33, 18 fg.). Dem Propheten kommt sie bei seiner Berufung zur Anschauung (Jes. 6, 9. 10; 35, 2), und in der künftigen Vollendung soll sie noch vollständiger offenbar werden (Jes. 40, 5; 60, 1), damit alle Welt von ihr erfüllet werde (4 Mos. 14, 21). Das erwählte Volk hat daher einen vorzüglichen Antheil an der Doxa, weil es durch deren Beweise geleitet und mit Gott verbunden worden ist (Röm. 9, 4). Von der wahren Gottesverehrung kann deshalb die dankbare Erkenntniß der überweltlichen und dennoch wirksamen Majestät gar nicht hinweggedacht werden, und darin besteht der Abfall der Heiden, daß sie die ihnen nicht unbekannte Herrlichkeit durch Herabziehung des Göttlichen in den Staub verleugnet und weggeworfen haben (Röm. 1, 23).

Im N. T. ist die Anwendung dieser Idee specifischer, aber auch geistiger und mehr auf den Heilszweck des Evangeliums hin gerichtet. Jetzt ist die Herrlichkeit Gottes vor allem in Christo dem Sohn, in seiner Sendung und seinem Werk offenbar geworden, in der Art aber, wie sie sich in Christo und an ihm darstellt, zeigt sich abermals die Verschiedenheit der evangelischen Auffassungen. Ueberall bleibt es dabei, daß Gott selbst der Urquell aller Herrlichkeit ist, welche nur durch Mittheilung an ein anderes übergeht; aber diese Mittheilung erscheint bei Johannes mehr als etwas Wesenhaftes und Principielles, bei den Synoptikern mehr als eine verliehene Ausrüstung mit Kraft, Ehre und Herrscherwürde. Nach Joh. 1, 14 ist in dem fleischgewordenen Logos eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater her, welchen niemand zu sehen vermag, erkennbar und anschaulich geworden (vgl. Hebr. 1, 3). Christus verherrlicht den Vater, aber er wird auch von ihm verherrlicht, und seine eigene Herrlichkeit ist dem, der ihn gesendet, schon vor der Welt- und Menschwerdung gegenwärtig gewesen (Joh. 17, 5. 44); hier erscheint sie also in einer vermittelnden Stellung und gleicht einem idealen Lichtglanz, welcher seine Strahlen hinauf- und herabsendet. Im Wunder und zumal in der Auferweckung des Lazarus wird Gottes, aber auch Christi Herrlichkeit offenbar (Joh. 2, 11; 11, 4. 40; vgl. 12, 41), und doch bleibt diese Doxa wie auch die Gottesgemeinschaft und das wahre Leben nicht an ihm haften, sondern soll auf die Gläubigen übergehen (Joh. 17, 22). In der synoptischen Darstellung wird der irdische und menschliche Wandel des Herrn bestimmter unterschieden, sodaß die verklärende Doxa nur in einigen Augenblicken und zuletzt in dem prophet. Zukunftsbild hinzutritt; sie umschwebt seine Geburt, leuchtet auf über den Hirten, vergegenwärtigt sich in der lobpreisenden himmlischen Heerschar (Luk. 2, 9. 14) und umfließt Christus auf dem Berg der Verklärung (Luk. 9, 31. 32). In anderm Sinn preist der Volksmund bei dem letzten Einzug Christi in Jerusalem die Herrlichkeit in der Höhe (Luk. 19, 38). Zuletzt wird auch der Zeitpunkt der Vollendung und die Wiederkunft Christi von der Herrlichkeit umgeben und getragen sein, und gewiß hängt es mit der plastisch-anschaulichen Schilderung des Reichs Christi zusammen, daß das Kommen des Menschensohns durchaus in das höhere Licht dieser Doxa gestellt wird, was zugleich den Gegensatz zu der irdischen Niedrigkeit, dem Leiden und Kreuzestod lebendig vor Augen stellen soll (Matth. 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31; Mark. 10, 37; 13, 26; Luk. 21, 27).

Auch die Apostel bedienen sich dieses Namens in der freiesten Weise, sie gebrauchen ihn zuweilen ganz allgemein von Ehre, Lob und Anerkennung vor Gott (Röm. 2, 10; 1 Theff. 2, 6. 20), oder von ehrender und ebenbildlicher Darstellung, wie wenn der Mann die Doxa Gottes und das Weib die Doxa des Mannes genannt wird (1 Kor. 11, 7), oder auch von der Werthstellung und dem Würdencharakter himmlischer und irdischer Dinge (1 Kor. 15, 40. 41), beziehen ihn aber doch vorzugsweise auf die Kraftwirkungen und Gnadenäußerungen innerhalb des Gottesreichs. Es ist die Herrlichkeit des Vaters, die Christum von den Todten erweckt und erhoben hat (Röm. 6, 4; 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 21), dieser selbst ist der von den Juden gekreuzigte Herr der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 6, 23); am Evangelium, an der Gnade, am Rathschluß Gottes und dessen Weisheit haftet die Doxa (1 Kor. 2, 7; 2 Kor. 4, 4; 6, 23; Eph. 1, 6. 12. 14; 1 Tim. 1, 11), welche dann auch auf die Gläubigen überfließen und im Stand der Vollendung an den Erwählten zur Offenbarung gelangen soll (Kol. 3, 4; 2 Tim. 2, 10). Denn wenn schon jener starre

und in Stein und Buchstaben befestigte alte Priesterdienst von einer Herrlichkeit begleitet wurde, dergestalt daß die Kinder Israel das Antlitz des Mose nicht anblicken konnten, weil es von einer, wenn auch vergänglichen Glorie umflossen war: wie viel mehr wird der Dienst des Geistes dereinst zur Herrlichkeit emporheben! Und wenn schon in jener gesetzlichen und mit Verurtheilung endigenden Dienstleistung die Doxa nicht fehlte: wie viel reichlicher wird sie der neuen evangelischen einwohnen, welche Gerechtigkeit verleiht (2 Kor. 3, 7 fg.). Mit besonderm Nachdruck wird der Reichthum und die Tiefe der von ihr ausgehenden Glaubens- und Lebenswirkungen gepriesen (Eph. 1, 16; Kol. 1, 11. 27). Der Uebergang vom Leiden zur Herrlichkeit soll sich auch an den Bekennern wiederholen. Eigenthümlicher ist die Anschauung einer umwandelnden Verklärung, welche dereinst den niedrigen irdischen Leib Christo und dem „Leibe seiner Herrlichkeit" verähnlichen wird (Phil. 3, 21). In allen diesen Stellen wird entweder das Moment der Macht oder das der Erhabenheit und des Reichthums hervorgehoben; auf Gott selbst als den Vater der Herrlichkeit weist dieselbe jederzeit zurück und findet in ihm ihr letztes Ziel (1 Kor. 10, 31; Eph. 1, 17; Phil. 2, 11).

Noch sind einige Stellen übrig, wo die Doxa wie ein eigenes Etwas für sich steht. So werden 2 Petr. 2, 10 die selbstgefälligen Frevler verworfen, welche die „Herrlichkeiten" ohne Scheu zu schmähen wagen; dem Folgenden gemäß scheinen Engel mit dem Namen gemeint zu sein. Aehnlich spricht Judas (V. 8) von trunkenen Schwärmern, die das Fleisch beflecken, die Herrschaft verunehren, die Herrlichkeiten lästern. Aeltere haben bei dem letztern Pluralis an die Dreieinigkeit gedacht, richtiger wird unter der Herrschaft Gott selbst, unter den Herrlichkeiten die Fülle der von ihm ausgehenden Kräfte oder Wirkungsweisen verstanden.

Die Apokalypse endlich ist reich an poetischen und lyrisch gehobenen Ausrufungen, in welchen Macht und Reichthum, Weisheit, Ehre, Stärke, Hoheit und Segen und mit ihnen die Herrlichkeit selbst in der Anwendung auf Gott oder auf Christus gerühmt werden (Offb. 1, 6; 4, 11; 5, 12. 13; 7, 12 u. s. w.). Darum hat auch die Doxologie von daher ihren Namen, weil die göttliche Doxa in ihr eine nothwendige Stelle hat und weil alles, was als Macht und Würde Gottes gepriesen werden mag, zuletzt im Lob seiner Herrlichkeit verklingen muß (s. die doxologischen Stellen Matth. 6, 13; Röm. 9, 36; 16, 27; Gal. 1, 15; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18; Hebr. 13, 21; 1 Petr. 4, 11; 2 Petr. 3, 18).

Herrlichkeit ist demnach der biblische Ausdruck für den überirdischen und schöpferischen Charakter alles göttlichen Wirkens, den erhöhenden und verklärenden Lichtglanz, welcher alle göttliche Bethätigung theils in der Natur, theils und besonders in der historischen Offenbarungswelt umgibt. Der Name gehört dergestalt der religiösen Anschauung und theilweise der poetischen Versinnlichung an, daß er sich schwerlich auf ein reines begriffliches Facit bringen läßt. In die Zahl der einzelnen göttlichen Eigenschaften konnte die Herrlichkeit deshalb nicht aufgenommen werden, weil sie das Gemeinsame aller operativen Attribute bezeichnet. Dagegen haben die Dogmatiker einen andern Gebrauch von ihr gemacht. Alle Glaubenslehre schließt nothwendig mit einem Hymnus; sie muß ein Letztes in der Hand behalten, was am Schluß des endlichen Processes als höchster Ausdruck himmlischer Wahrheit und Vollendung zurückbleibt, worin Gott als Sieger über Tod und Sünde angeschaut wird und sich selbst anschaut und was selbst durch den zurückbleibenden Rest creatürlicher Unseligkeit nicht getrübt wird. Das ist die Glorification oder Verherrlichung, diese wird aber in den confessionellen Lehren ungleich aufgefaßt. Wie die reformirte Ansicht den Zweck der Schöpfung im Ruhm Gottes selbst findet, so beschreibt sie auch die letzte Doxa als Selbstverherrlichung und Selbstbeseligung Gottes. Sie läßt also alle Herrlichkeit dadurch zur Vollendung kommen, daß sie aus der Creatur auf Gott zurückfließt, während die lutherische Lehre geneigt ist, dieses höchste Ziel des Lebens in der Mittheilung Gottes an das andere, also in der Beseligung der Creatur zu erblicken. Gaß.

Herz. Das Herz ist nach hebr. Anschauung zunächst Sitz, Quelle und Mittelpunkt des physischen Lebens (Ps. 45, 6; 2 Sam. 18, 14; Jes. 1, 5). Dies hängt mit der Vorstellung zusammen, daß das Leben sich im Blut, als dessen Hauptsitz das Herz erscheint, befinde. Wie deshalb der Begriff des physischen Lebens durch Blut ausgedrückt werden kann (Spr. 1, 18; vgl. 5 Mos. 12, 23; 3 Mos. 17, 11. 14), so auch durch Herz (Ps. 73, 26; Jer. 4, 18, vgl. 10). Dem Herzen werden daher auch solche Prädicate beigelegt, welche

sonst vom Leib ausgesagt werden, wie das Erfüllt- und Gestärktwerden durch Speise und Trank (1 Mos. 18, 5; Ps. 104, 15; Apg. 14, 17), und analog wird die Seele für die ganze Person nach ihrer materiellen Erscheinung gebraucht (2 Mos. 9, 14). Der Hebräer setzt also Seele und Leib in die innigste Verbindung. Der Mensch erscheint ihm als durch den Geist Gottes beseelte Materie (1 Mos. 2, 7; Ps. 104, 29; vgl. 1 Kor. 15, 45—47), eine Anschauungsweise, die nur in dem vom Platonismus beeinflußten Buch der Weisheit (Kap. 8, 20) einer dualistischen Vorstellung weicht. Ebenso faßt der Hebräer Seele und Geist in wesentlicher Einheit, sodaß da, wo der Geist von der Seele ausdrücklich unterschieden wird (1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12; 1 Kor. 15, 44—46), lediglich die Seele nach ihrer höchsten Thätigkeitsform gemeint ist. Bei dieser Anschauungsweise wird natürlich der Ausdruck Herz, obgleich er ursprünglich den Mittelpunkt des leiblichen Lebens bezeichnet, doch auch auf das seelische und geistige Leben angewandt, und zwar nicht in blos metaphorischer Weise, sondern gemäß jener organischen Anschauung des Verhältnisses von Seele und Leib. Demgemäß erscheint das Herz auch als Centrum und innere Einheit des seelischen und geistigen Lebens und zwar, abweichend von unserm Sprachgebrauch, ohne Einschränkung auf ein einzelnes Gebiet desselben. Das Herz ist mithin das Centrum des Menschen überhaupt und bezeichnet die Totalität und Einheit seines innern leiblich-seelisch-geistigen Lebens. Aus dieser Anschauungsweise erklären sich Stellen wie Luk. 21, 34; Apg. 14, 17 und Jak. 5, 5, wo die Befriedigung des leiblichen und des seelischen Triebes zur Einheit der Vorstellung verknüpft wird, und solche, wo der Ausdruck Herz das innere Leben schlechthin, zum Theil mit ausdrücklichem Gegensatz zum Leib, bezeichnet. Dahin gehören 1 Sam. 10, 9, wo besonders an das höhere geistige Leben gedacht ist (vgl. V. 6), Ps. 73, 26, wo das Herz lediglich vom Leib unterschieden wird, 1 Sam. 16, 7, wo es das innere Leben im Gegensatz zur äußern Gestalt bezeichnet, Hebr. 4, 12, wo die „Gesinnungen und Gedanken“ dem „Seele und Geist“ parallel sind. Wir können mithin den biblischen Begriff Herz im allgemeinen definiren als die innere Einheit, den Mittel- und Ausgangspunkt der gesammten menschlichen Lebensthätigkeit. Betrachten wir dagegen die Thätigkeiten, welche dem menschlichen Herzen zugeschrieben werden, im einzelnen, so können wir dieselben allgemein unterscheiden in solche, welche vorzugsweise leiblicher, seelischer und geistiger, insbesondere religiös-sittlicher Natur sind.

In der ersten Beziehung wird dem Herzen ein Erfüllt-, Gestärkt- und Gesättigtwerden mit Speise und Trank zugeschrieben (Apg. 14, 17; Ps. 104, 15; Jak. 5, 5). Hierhin gehört es auch, wenn von einem Aufleben des Herzens bei der Dankopfermahlzeit (Ps. 22, 27), von einem Kranksein, Schlafen und Wachen desselben (Jes. 1, 5; Pred. 2, 23; HL. 5, 2) geredet wird.

In der zweiten Beziehung umfaßt der Begriff Herz eine große Mannichfaltigkeit von psychischen Functionen, darunter auch solche, welche wir andern Seelenkräften zuzuweisen pflegen. Es sind hauptsächlich folgende: a) die Function des Bewußtseins, des Wissens um etwas (5 Mos. 8, 5; Pred. 7, 22), der Aufmerksamkeit (5 Mos. 32, 46) und der Erinnerung (Jes. 65, 17; Jer. 3, 16); b) die Aeußerungen des Gefühls, Freude und Trauer, Muth und Niedergeschlagenheit, Liebe und Haß. Der Gebrauch ist hier ein sehr vielseitiger, und zwar sind die betreffenden Ausdrücke entweder von den die Gefühle begleitenden Affectionen des Leibes und Herzens hergenommen, oder sie beruhen auf Metaphern, oder sie sind reale Bezeichnungen für den betreffenden Zustand. Das Herz wallt (Ps. 45, 2), wird erquickt (Phil. 7. 20), brennt (Jer. 20, 9; Luk. 24, 32), pocht, tobt und wendet sich um im Busen (Jer. 4, 19; Ps. 38, 11; KL. 1, 20), ist krank, zermalmt, verwundet und zerbrochen (Spr. 13, 12; Ps. 34, 19; Jes. 61, 1; Apg. 21, 13), zittert, stöhnt und schreit (Ps. 38, 11; Hiob 37, 2; Jes. 15, 5), erstirbt, erstarrt und wird zu Stein (Ps. 143, 4; 1 Sam. 25, 37), womit die Zustände der Freude, der Unruhe, der Trauer, der Zaghaftigkeit, Angst und Verzweiflung, sowie des Schreckens ausgedrückt werden. Das Herz (der Muth) fällt (1 Mos. 42, 28; 1 Sam. 17, 32), wird zerrissen in der Trauer (Joel 2, 13), verwelkt vor Trauer wie Gras (Ps. 102, 5), ist fröhlich (Spr. 15, 13; Apg. 2, 26), geängstet und bekümmert (Hiob 7, 11; Spr. 15, 13), verzagt und feige (Jes. 13, 7; Ps. 28, 7), vertraut und ist trotzig oder demüthig (3 Mos. 26, 36; Jer. 49, 16; Matth. 11, 29), liebt und haßt (1 Petr. 1, 22; 3 Mos. 19, 17) und ist barmherzig (Kol. 3, 12). Bricht das überwallende Gefühl in Worte aus, so wird das Herz ausgeschüttet (1 Sam. 1, 15; Ps. 62, 9; KL. 2, 19). Endlich sind noch die Ausdrücke zu bemerken: im Herzen haben

oder tragen für in Liebe gedenken (Jer. 51, 50; Phil. 1, 7), ein Herz und eine Seele als Bezeichnung gegenseitiger inniger Liebe (Apg. 4, 32), Herz für Muth haben (2 Sam. 17, 10; Neh. 4, 6), das Herz finden, d. h. sich ermuthigt fühlen (2 Sam. 7, 27), Herz als Bezeichnung einer geliebten Person (Phil. 12), enges und weites Herz in Bezug auf das intensive und extensive Maß der Liebe gegen Personen (2 Kor. 6, 11 fg.), Herz für Liebe (2 Kor. 7, 15; Phil. 2, 1), sein Herz schließen vor jemand, d. h. keine Barmherzigkeit gegen ihn üben (1 Joh. 3, 17), das Herz ist (mit seiner Neigung) bei einer Sache (Matth. 6, 21). c) Die Functionen des Erkennens, Vorstellens, Verstehens, Denkens und Ueberlegens. Hier zeigt sich die auffallendste Abweichung von unserm Sprachgebrauch. Es wird vom Herzen ausgesagt, daß es erkennt (Spr. 14, 10; 5 Mos. 29, 3), versteht (Jes. 32, 4), überlegt und berechnet (Neh. 5, 7; Spr. 16, 9), denkt und erdenkt (Dan. 2, 30; Ps. 19, 15; 1 Kön. 12, 33; Spr. 16, 9), bei sich spricht (Ps. 27, 8; 41, 7), ja es steht geradezu für Verstand (Hiob 12, 3; Spr. 10, 13; Hos. 7, 11; Pred. 10, 2). d) Die Thätigkeiten des Willens, der Trieb, das Begehren, das Streben, der Vorsatz, die praktische Willensrichtung. Das Herz hat Begierden, Gelüste, Anschläge und Absichten (Spr. 6, 25; 19, 21; Röm. 1, 24; 1 Kor. 4, 5), wird voll genannt, wenn es von irgendeinem Streben erfüllt ist (Esth. 7, 5; Pred. 8, 11), ist träge, wenn die Willensthätigkeit schlaff ist (Luk. 24, 25), ist hart, wenn der innere Impuls fehlt, etwas zu thun (Ez. 11, 19; Matth. 19, 8; 2 Kor. 3, 14), ein Zustand, der bald als Wirkung der menschlichen, bald als Wirkung der göttlichen Thätigkeit erscheint (Ps. 95, 8; Mark. 6, 52; 2 Mos. 14, 17; Joh. 12, 40), hat eine Vorhaut, ist fettig oder dick, wenn der gute Wille fehlt (5 Mos. 10, 16; Röm. 2, 29; Ps. 119, 70; Matth. 13, 15), verschlossen, wenn es seine Absichten verhüllt (Ps. 64, 7), doppelt, wenn das Verhalten des Menschen zweideutig ist (Ps. 12, 3), thierisch, wenn der Willensthätigkeit das ethische Princip fehlt (Dan. 4, 13). Einen Theil dieser Ausdrücke könnte man zwar auch auf die Erkenntniß beziehen, allein es ist psychologisch klar, daß der Grund der mangelnden Einsicht hier in der verkehrten Willensrichtung zu suchen ist. Ueberhaupt liegt ja das Gebiet des rein theoretischen Denkens außerhalb des Gesichtskreises des Hebräers. e) Die innere Einheit des Fühlens, Erkennens und Wollens, das Gemüth, der innere Sinn, die Gesinnung, wobei jedoch bald die eine, bald die andere Seite vorwiegt. Hierhin können wir zunächst rechnen die Ausdrücke: von Herzen oder von ganzem Herzen (5 Mos. 6, 5; Jos. 22, 5; Matth. 18, 35; Mark. 12, 30; Apg. 8, 37), jemand das Herz geben (Spr. 23, 26), etwas zu Herzen nehmen (5 Mos. 11, 18; 1 Sam. 21, 12), das Herz zu etwas neigen (Spr. 2, 2; Ps. 119, 36), etwas im Herzen halten oder bewahren (5 Mos. 6, 6; Luk. 2, 19), etwas im Herzen sinnen (Sach. 7, 10; Matth. 9, 4), etwas mit oder in dem Herzen, d. h. im Innern, ohne daß es nach außen tritt, thun (Ps. 62, 5; Matth. 9, 28; Kol. 3, 16), das Herz offenbaren oder im Mund haben (Sir. 8, 22; 21, 29). Das Herz wird ferner verwandelt, wenn es einen andern Inhalt, eine andere Richtung empfängt (1 Sam. 10, 9; vgl. V. 6), und heißt dann ein neues Herz (Ez. 18, 31; 36, 26); es wird geeinigt, wenn es aus dem Zwiespalt auf ein bestimmtes Ziel hingeleitet wird (Ps. 86, 11). Sofern das Herz Gegenstand selbstbewußter Einwirkung des eigenen Willens oder der eigenen Erkenntniß wird, kann es sich selbst bewahren, erneuern oder betrügen (Spr. 4, 23; Ez. 18, 31; Jak. 1, 26; vgl. V. 22; 1 Joh. 1, 8); andererseits aber steht es unter der Einwirkung Gottes und seiner Organe (Spr. 21, 1; Ez. 11, 19; 36, 26 fg.; Mal. 4, 6). Beide Betrachtungen schließen sich, wie am deutlichsten Ezechiel (vgl. Kap. 11, 19 mit 18, 31) zeigt, jedoch nicht gegenseitig aus, sondern der sittliche Proceß erscheint als ein Ineinander von göttlicher Einwirkung und menschlicher Selbstthätigkeit.

Wir sind damit schon zu dem Punkt gelangt, wo das Herz zum Ausdruck des ethischen Bewußtseins im allgemeinsten Sinn wird. In dieser Hinsicht erscheint es als die Quelle der sittlichen Lebensthätigkeit (Spr. 4, 23), aus der Ueberfülle des Herzens redet der Mund (Matth. 12, 34), aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken (Matth. 15, 19), und sein Inhalt macht die sittliche Persönlichkeit aus (1 Petr. 3, 4). Im besondern gehört hierher eine Reihe der verschiedensten Prädicate. Das Herz wird falsch genannt (Ps. 101, 4), wenn es seine Bosheit versteckt, trotzig und widerspenstig (Jer. 5, 23), wenn es sich dem göttlichen Willen widersetzt, es ist fern von Gott (Jes. 29, 13; Matth. 15, 8), wenn sein ethisches Bewußtsein dem göttlichen Willen entfremdet ist, es weicht von Gott (Jer. 17, 5), wenn es auf Menschen, statt auf ihn vertraut, es ist thöricht und un-

vernünftig (Spr. 12, 23; 22, 15), wenn es eine sittlich verkehrte Richtung nimmt, ist mit einer Decke verhüllt (2 Kor. 3, 5), wenn es nicht zur Erkenntniß der religiösen Wahrheit kommen kann, es wird befestigt (Hiob 13, 9), wenn es in seinen Grundsätzen innerlich erstarkt.

In der dritten Beziehung ist das Herz wesentlich identisch mit dem Geist im höchsten Sinne. Wie dieser bezeichnet es auf dieser Stufe die auf Gott als das universelle und absolute Princip gerichtete Lebensthätigkeit des Menschen (Röm. 1, 9; 8, 16; 1 Kor. 6, 17; Joh. 4, 23 fg.). Dabei erscheint das Ethische und Religiöse als untrennbare Einheit, da ja die Sittlichkeit lediglich als Conformität mit dem göttlichen Willen, sei es, daß derselbe dem menschlichen Bewußtsein objectiv entgegentritt oder demselben immanent geworden ist, angeschaut wird. Diese Qualität des menschlichen Geistes gründet sich auf seine Verwandtschaft mit dem göttlichen Geist (1 Kor. 2, 11; vgl. Spr. 20, 27). Wie nach hebr. Ansicht das Lebensprincip im Menschen überhaupt aus Gott stammt (Hiob 12, 10; 34, 14), so insbesondere auch seine religiös-sittliche Anlage (Jes. 11, 2; Luk. 1, 80). Vermöge seiner immanenten Gottesanschauung denkt sich der Hebräer diese Anlage als unter fortwährender Einwirkung des göttlichen Geistes stehend, der Geist ist ihm das Organ für die Aufnahme dieser Einwirkung oder für die göttliche Offenbarung im weitesten Sinn (Röm. 8, 1—16; 1 Kor. 6, 17; Offb. 1, 10). Zu dem Geist in diesem Sinn verhält sich das Herz so, daß es, weil zugleich die Totalität des innern Menschenlebens bezeichnend, die religiös-sittliche Function in Zusammenhang mit der letztern setzt. Vermöge dessen steht die geistige Thätigkeit des Herzens in Wechselwirkung mit der psychischen, sodaß auch auf dem vorliegenden Gebiet ein Unterschied obwaltet zwischen Functionen, welche den Charakter des Gefühls oder der Erkenntniß oder des Willens oder der Einheit aller dieser an sich tragen. Das erstere ist z. B. der Fall, wenn Paulus von dem Frieden Gottes redet, welcher die Herzen seiner Leser bewahren wird (Phil. 4, 7), oder wenn er die Liebe Gottes sich ergießen läßt in unsere Herzen (Röm. 5, 5), oder wenn er wünscht, daß die Herzen geleitet würden zu der Liebe Gottes (2 Theff. 3, 5). Auf das zweite Moment, die Erkenntniß, haben wir es dagegen zu beziehen, wenn Gott Weisheit ins Herz gibt (2 Mos. 31, 6; 2 Kön. 3, 12) oder ein Herz verleiht, das ihn kennt (Jer. 24, 7), wenn Jesus von dem innern Licht im Menschen redet (Matth. 6, 22 fg.), denn auch hier ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, an die Vernunft, sondern nach hebr. Anschauungsweise an das Herz zu denken, oder wenn er das Wort, den menschlichen Ausdruck für den göttlichen Gedanken, ins Herz gesäet sein läßt (Mark. 4, 15), und wenn Paulus von dem hellen Schein der Erkenntniß der Herrlichkeit Christi in dem Herzen der Apostel redet (2 Kor. 4, 6). Auf den Willen gehen vorzugsweise die Ausdrücke: ein reines Herz (Ps. 51, 12; Matth. 5, 8), ein gerades oder rechtschaffenes Herz (1 Kön. 3, 6; Apg. 8, 21), ein unschuldiges Herz (1 Mos. 20, 5 fg.; 1 Kön. 9, 4), ein treues Herz (Neh. 9, 8). Von dem zuletzt genannten Gesichtspunkt aus erscheint das Herz als das Centralorgan der religiös-sittlichen Thätigkeit des Menschen, als das religiös-sittliche Bewußtsein und das Gewissen (s. d.). Dahin gehört es, wenn das Gesetz als Inhalt des Herzens bezeichnet wird (Ps. 40, 9; Spr. 4, 21), wenn nach Jeremia (Kap. 31, 33) Jahve den Israeliten das Gesetz ins Herz schreiben will, wenn Paulus des Gesetzes Werke im Herzen geschrieben sein läßt (Röm. 2, 15), wenn Christus als im Herzen wohnend betrachtet wird (Eph. 3, 17), wenn nach Petrus Gott heilig gehalten werden soll im Herzen (1 Petr. 3, 15). An das Gewissen (s. d.) insbesondere haben wir zu denken bei Aussagen wie 2 Sam. 24, 10 (sein Herz strafen); Jer. 17, 1 (die Sünde Judas ist in die Tafel ihres Herzens eingeschrieben); Hebr. 10, 22 (das Herz gereinigt vom bösen Bewußtsein); 1 Joh. 3, 19—21 (Anklage des Herzens).

Die Vorstellung vom Herzen ist durch die ganze biblische Literatur der Grundlage nach dieselbe. Dennoch ist zwischen der alttestamentlichen und der christl. Anschauung insofern ein Unterschied, als erst Jesus das Herz durchweg zum Organ und zum Mittelpunkt seiner Ethik macht. Wir stellen zum Beleg dafür die bereits zerstreut angeführten Stellen zusammen. Das Herz ist ihm das Vermögen der Ueberlegung (Mark. 2, 8; Matth. 24, 48), das Organ des religiösen Verständnisses (Matth. 13, 15), der Sitz der sittlichen Gesinnung und Willensrichtung (Matth. 5, 8. 28; 6, 21; 11, 29; 13, 15; Mark. 10, 5; vgl. Luk. 15, 17), daher die Quelle entsprechender Reden und Handlungen (Matth. 12, 33—35; 15, 18 fg.), und das Organ für die Mittheilung der göttlichen Wahrheit (Mark. 4, 15; vgl. Luk. 11, 28;

Matth. 13, 19). Nehmen wir hierzu noch den reichlichen, vielseitigen und bedeutsamen Gebrauch, den die neutest. Schriftsteller, insbesondere Paulus, von der Vorstellung des Herzens machen, so haben wir hierin die Folge einer tiefgehenden Aenderung in dem Begriff der Religion zu erkennen. Weil das Christenthum die Religion nicht wie der Mosaismus als objective Anstalt, sondern als innern Trieb des Geistes faßt, so mußte es die Quelle und den Mittelpunkt des religiös-sittlichen Processes in den innersten Kern der Persönlichkeit verlegen. Auch die Propheten, das unter dem Einfluß derselben geschriebene Zweitgesetz (5 Mos. 6, 5 fg.; 10, 12; 28, 47; 30, 17) und die Psalmen haben hierzu schon einen Ansatz gemacht, aber sie sind nicht zu consequenter Durchführung dieses Princips gelangt, sondern entweder bleibt ein Rest der gesetzlichen Vorstellung übrig oder sie fallen, wie am klarsten das Deuteronomium zeigt, unwillkürlich wieder in dieselbe zurück (vgl. meine Schrift, „Die Idee des Menschen“ [Göttingen 1868], S. 27, 113, 118).

Die Vorstellung des Herzens als des Centralorgans der menschlichen Persönlichkeit wird von den Hebräern auch auf Gott übertragen. Sein Herz schlägt für Ephraim (Jer. 31, 20), es neigt sein Herz sich nicht mehr zu Israel (Jer. 15, 1), er will den Israeliten Hirten geben nach seinem Herzen (Jer. 3, 15; 1 Sam. 13, 14; Apg. 13, 22), er plagt die Menschen nicht von Herzen (Kl. 3, 23), seines Herzens Gedanken bleiben bestehen (Ps. 33, 11), um des Erbarmens seines Herzens willen gibt er Israel Erkenntniß des Heils (Luk. 1, 77 fg.). Man pflegt solche Uebertragungen menschlicher Qualitäten auf Gott als Anthropomorphismen und damit zugleich als einer überwundenen sinnlichen Anschauung Gottes angehörig zu bezeichnen. Allein wenn dieselben auch Reste der ältesten hebr. Vorstellung von einer menschlichen Gestalt Jahve's sind oder der dichterischen Phantasie angehören, so haben sie doch insofern ihre Berechtigung, als ihnen die Erkenntniß der Verwandtschaft menschlicher und göttlicher Thätigkeit zu Grunde liegt.

Mit Herz verwandt sind die Begriffe Nieren und (innerer) Sinn (griech. nus).

Auf äußere Gegenstände übertragen, bezeichnet das Herz den Mittelpunkt oder auch überhaupt das Innere einer Sache. So 2 Mos. 15, 8 (inmitten des Meeres); 5 Mos. 4, 11 (in dem Himmel); 2 Sam. 18, 14 (mitten an der Teberinthe). Daraus geht zugleich hervor, daß kein sprachlicher Grund vorhanden ist, die Stelle Matth. 12, 40 wegen des „im Herzen der Erde“ auf den Aufenthalt Jesu in der Unterwelt (nach hebr. Vorstellung), statt auf das Grab zu deuten.

Wittichen.

Hesbon, zur Zeit der Einwanderung der Israeliten in Kanaan Residenz des Amoriterkönigs Sihon, unter dem die Stadt sich erst zu größerer Blüte emporgeschwungen zu haben scheint (4 Mos. 21, 26—28), fiel als Siegesantheil den Rubeniten anheim (Jos. 13, 17); allein da in jener Gegend die Stammgrenzen unbestimmt waren, erscheint sie Jos. 21, 39 als gaditische Stadt, deren öffentliche Einkünfte den Leviten zur Verfügung standen (1 Chron. 6, 81; Jos. 27, 39). Beim Verfall der israelitischen Macht gerieth Hesbon in die Hände der Moabiter und wird als moabit. Ort in den Reden von Jesaia und Jeremia wiederholt genannt (Jes. 15, 4; 16, 8; Jer. 48, 2. 34; 49, 3). Als der Makkabäer Alexander über die Juden regierte, gehörte Hesbon von neuem zum israelitischen Gebiet (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 15, 4).

Die Stadt erhob sich auf einem Kalksteinrücken mitten in einer großen, welligen und sehr fruchtbaren Ebene, sodaß dieselbe eine sehr dominirende Lage besaß. Buckingham versichert, daß man von der Höhe Hesbons nach allen Richtungen an 12 Stunden weit, ja nach Süden noch weiter sehen könne, wobei z. B. die Jerusalem umschließenden Berge wie auch die Höhen von Bethlehem deutlich sich vom westlichen Hintergrund abheben. Am Fuß des Stadthügels streicht der ziemlich wasserreiche Hesbonbach vorbei, mit seinem Bett rasch zum Ghor sich absenkend. In der Thalsohle treffen wir, eine Viertelstunde von der Stadt entfernt, ein großes Wasserbecken, ähnlich den sogenannten Teichen Salomo's südlich von Bethlehem, was uns daran erinnert, wie im Hohenlied (Kap. 7, 4) die feuchtglänzenden Augen der Geliebten den Teichen Hesbons beim „volkreichen“ Thor verglichen werden. Vgl. Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 719; Ritter, „Palästina und Syrien“ (Berlin 1850—51), S. 1176 fg.; Finn, Byeways in Palestine (London 1868), S. 16 fg.

Furrer.

Hesekiel, s. Ezechiel.

Hesmon, eine Stadt im „Mittagslande Judas“ (Jos. 15, 27), die noch nicht wieder aufgefunden ist.

Kneucker.

Hethiter oder **Hittiter**, ein kanaanit. Volk, welches in der Völkertafel (1 Mos. 10, 15) unter dem Namen Het als zweiter Sohn Kanaans vorkommt. Wir finden dieses Volk sowol im Süden Palästinas in der Gegend von Hebron, wo nach dem Bericht in 1 Mos. 23 Abraham das Stück Land, welches er sich zum Begräbnißplatz seiner Familie erwählt hatte, in der Volksversammlung der Hethiter durch öffentlichen Kauf von Ephron dem Sohn des Zohar erwirbt (4 Mos. 13, 29), als auch weiter nördlich in der Gegend von Bethel (Richt. 1, 26). In der Aufzählung der kanaanit. Völker, welche die Israeliten bei der Eroberung des Landes Palästina unterjochen und vertilgen sollen, erscheinen die Hethiter gewöhnlich unmittelbar neben den Amoritern, bisweilen aber nehmen sie in der Reihe dieser Völker einen andern Platz ein (vgl. 2 Mos. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; Jos 12, 8 mit 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10 und andern Stellen). Waren die Amoriter vorzugsweise die auf dem Gebirge wohnenden Kanaaniter, so standen ihnen vielleicht ursprünglich die Hethiter, als die Bewohner der Ebenen und Thäler, gegenüber (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 377 fg.). Jerusalem soll Ez. 16, 3. 45 als eine von ihren Anfängen an unheilige und unreine Stadt bezeichnet werden, und wenn der Prophet als ihren Vater den Amoriter neben der hethitischen Mutter nennt, so weist er auf alte Verbindungen und Vermischungen der israelitischen Bewohner mit Kanaanitern hin, indem er statt der Kanaaniter überhaupt die zwei hervorragenden kanaanit. Völker, die Amoriter und die Hethiter, nennt. In den Zeiten nach Josua erhielten sich Hethiter mitten unter den Israeliten (Richt. 3, 5); Ahimelech und Uria, die Zeitgenossen des David, waren Hethiter (1 Sam. 26, 6; 2 Sam. 11, 3), und unter den Frauen des Salomo waren nach 1 Kön. 11, 1 auch hethitische. Salomo zwang nach 1 Kön. 9, 20 fg. die Reste der Hethiter, Frondienste zum Behuf seiner Bauten zu leisten, und aus der Angabe „bis auf diesen Tag" (V. 21) erhellt, daß sie auch noch später in abhängiger Stellung in Israels Gemeinde lebten; doch können wir das Verhältniß dieser Reste der Hethiter und der andern kanaanit. Völker zu den Israeliten nicht genauer erkennen, weil uns weitere Nachrichten darüber fehlen. Noch in der nachexilischen Zeit wird die Verbindung der Israeliten mit Hethitern getadelt (Esra 9, 1). Die neben Königen Arams (1 Kön. 10, 29) und neben Königen Aegyptens (2 Kön. 7, 6) erwähnten Könige der Hethiter haben wir sicher nicht in der Gegend von Hebron oder Bethel zu suchen, wir müssen vielmehr an Könige denken, welche außerhalb des Gebiets des Salomo im Norden Palästinas oder vielleicht nordöstlich von Palästina wohnten. Aber wenn nach Maßgabe dieser Stellen angenommen werden muß, daß Hethiter auch in nördlichen Gegenden und außerhalb Palästinas gewohnt haben, so ist es doch bedenklich, die Stadt Kition auf Cypern mit dem Namen der Hethiter zusammenzustellen, da im Hebräischen ohne Ausnahme und auch im Phönizischen die erstere mit Kaph, der letztere hingegen mit Chet geschrieben wird. Es gibt Münzen mit der Aufschrift: „Die Kittier in Zidon", woraus aber nicht hervorgeht, daß die Bewohner Zidons überhaupt Kittier genannt wurden, sondern nur, daß in Zidon eine Genossenschaft von Kittiern bestanden hat. Wahrscheinlich sind die sehr häufig auf ägypt. Denkmälern genannten Cheta die Hethiter des A. T. Bertheau.

Hethlon, eine Oertlichkeit in der idealen Nordgrenze für die neue Theokratie (Ez. 47, 15; 48, 1), westlich von Zedad (s. d.), zwischen diesem und der Küste des Mittelmeeres gelegen, im übrigen bisjetzt noch unbekannt. Wahrscheinlich aber ist es das heutige Hetela am Nordwestende des Libanon, woraus erhellt, daß dieses Gebirge bei jener Grenzbestimmung mit eingeschlossen war. Kneucker.

Heu. Es ist in Palästina bei der großen Wärme des Klimas nicht gebräuchlich, Heuvorräthe für den Winter zu sammeln. Das Gras gedeiht allerdings im Frühling in einzelnen Gegenden des Landes sehr üppig, so in der Dschaulanebene und auf den Höhen Gileads, aber auch in der Jesreelebene u. s. w., und man mäht dasselbe ab für das Vieh, welches nicht auf die Weide getrieben wird. Tritt nach der ersten Wiesenschur der Spätregen ein, so kann man noch einen zweiten Schnitt haben, wie dies Spr. 27, 25; Am. 7, 1 angedeutet wird. Begreiflich welken die Haufen grünen Grases sehr schnell (Ps. 37, 2); aber wenn eine Regenschauer niederfällt, gewinnen sie rasch neue frische Färbung (Ps. 72, 6). Uebrigens läßt man das Gras auch am Halm welken und vertrocknen, um die dürren Grashalme später in der Sommerszeit abzumähen.

Die Bilder des Grünens und Welkens mußten auf den Bewohner Kanaans viel tiefer einwirken als auf uns, da dortzulande der Wechsel weit rascher stattfindet. Im

Frühlingsanfang liebliches saftiges Grün über Thäler und Ebenen, und gegen Ende Mai alles versengt, todesfahl, das hochgewachsene zunderdürre Gras eine leichte Beute des Feuers (Jes. 5, 24; 33, 11).

Wenn das arme Volk niedriges Dorngestrüpp als Brennmaterial abhaut, werden zugleich die dazwischen blühenden Anemonen und Disteln mit weggerafft, um des Tags darauf mit auf dem von außen geheizten Ofen verbrannt zu werden. Wie sinnig hat Jesus (Matth. 6, 28—30) das Bild von solchem „Gras", das auf den Ofen geworfen wird, verwendet! Furrer.

Heuchelei. Von ihr ist in der Schrift in zweifachem Sinn die Rede. Sie bezeichnet erstens die Unwahrhaftigkeit und Hinterlist im menschlichen Verkehr (Jes. 28, 15, Trugrede; Ps. 5, 10, glatte Worte machen; 1 Petr. 2, 1, Heucheleien = Kundgebungen eines verstockten Wesens; Jak. 3, 17, ohne Heuchelei = ohne Falschheit; dagegen ist Jak. 5, 12 zu übersetzen: „Daß ihr nicht dem Gericht verfallet"), zweitens aber auch die Unwahrhaftigkeit in Sachen der Religion, wobei jedoch zu merken ist, daß die Luther'sche Uebersetzung den Ausdruck chaneph mit „Heuchler" wiedergibt, während er den ruchlosen, profanen Sinn überhaupt bezeichnet (so Jes. 9, 16; 10, 6; Spr. 11, 9; Hiob 8, 13; 13, 16; 15, 34; 17, 8; 20, 5; 27, 8; 36, 13). In einem Ueberblick über Israels Geschichte heißt es Ps. 78, 36. 37, dasselbe habe Gott hintergangen, ihm gelogen, sofern es nämlich untreu war (vgl. Jes. 1, 11 fg.; 29, 13). Jesus charakterisirt die Pharisäer (und Schriftgelehrten) als Heuchler, und bezeichnet die Heuchelei als den bösen Sauerteig, vor welchem sich die Seinen zu hüten haben (Luk. 12, 1), folglich als den Grundschaden seiner Gegner. Schon aus diesem Grunde, aber auch weil die in den Pharisäern repräsentirte Erbkrankheit unter veränderten Formen immer wieder auftaucht, ist es von hohem Interesse, zu wissen, welchen Sinn Jesus mit dem strafenden Wort „Heuchler" verbindet. Wir entnehmen das mit Sicherheit seinen einzelnen Vorhalten. Er beschuldigt seine Gegner 1) daß sie bei Uebung ihrer Frömmigkeit unlautere Absichten verfolgen (Matth. 6, 1 fg.; 23, 5—7; Luk. 11, 43; 16, 14; 20, 47); 2) daß sie gegen andere streng bis zum Rigorismus, gegen sich selbst aber lax seien (Matth. 7, 5; 23, 3. 4). Er hält ihnen 3) ihr unwahres, hinterlistiges Wesen, wie sie es gegen ihn selbst bethätigen, vor (Matth. 22, 15—18), namentlich aber die Verlogenheit ihres Eifers um Gottes Gebot, welches sie ihren Satzungen opfern und leichtfertig ins Gegentheil verkehren (Matth. 15, 4—6; 23, 16—22), von welchem sie das wichtigste beiseitelassen, um mit Bagatellen wichtig zu thun (Matth. 23, 23—25). Er sagt ihnen 4) daß sie es um so mehr auf einen guten Schein nach außen absehen, je fauler es innen aussehe (Matth. 23, 25—28), ja, daß sie bei allem scheinbaren Eifer für Gott nicht nur selbst vom Himmelreich nichts wollen, sondern auch ihre Feindseligkeit im Abhalten anderer offenbaren (Matth. 23, 13. 15. 29—32). Demnach ist es gar nicht blos der Widerspruch des Auswendigen mit dem Inwendigen, der eitle Schein, was Jesus an ihnen Heuchelei nennt, sondern ihre innere Verlogenheit. Sie stehen mit ihrem Herzen falsch zu Gott, und aus dieser Wurzel treibt das Scheinwesen hervor. Offenbar betrachtet Jesus diese Verkehrtheit derer, welche für sich das Monopol des Glaubens und der Rechtgläubigkeit in Anspruch nehmen, als eine bewußte und schuldvolle; wie könnte er sonst sie Schlangen und Otternbrut nennen (Matth. 23, 33). Besonderer Beachtung ist auch die Stelle werth, wo Paulus von einer „Heuchelei" des Petrus redet (Gal. 2, 13). Was er mit diesem Vorwurf meint, erhellt aus V. 14: ein Verhalten, das sich nicht geradeaus nach der Wahrheit des Evangeliums richtet. Von der vorliegenden Thatsache eines doppelten, sich selbst widersprechenden Verhaltens aus (V. 12 und 18) deckt er die logisch und moralisch gleich unrichtige Stellung des ängstlich sich zurückziehenden Petrus zur Wahrheit auf und leitet sie aus dem Motiv der Menschenfurcht ab (V. 12). Im wesentlichen ist somit der Ausdruck in derselben Bedeutung angewendet, wie von Jesus bei den Pharisäern. In beiden Fällen wird ein selbstverschuldetes unrichtiges Verhalten zur Wahrheit zum Vorwurf gemacht, nur daß es sich bei Petrus zunächst um einen gelegentlichen Fall, bei den Pharisäern um eine habituelle Richtung handelt, bei welcher natürlich das gesammte religiöse Leben vergiftet ist. Was wir gewöhnlich Heuchelei nennen, die Bestechung des menschlichen Urtheils durch Scheinfrömmigkeit (Tartuferie), findet sich in der Schrift nicht als der eigentliche Begriff, sondern nur als begleitendes Moment der Heucheleisünde (Matth. 6, 16—18). Eine treffende Umschreibung des Begriffs im Sinn der Schrift finden wir 2 Tim. 3, 5. Späth.

Heuschrecken. Eine der furchtbarsten Plagen, von welcher Palästina seit ältester Zeit bis auf die Gegenwart nicht selten heimgesucht worden, sind die Heuschreckenschwärme. Meistens im Monat April, wenn das Land im schönsten Frühlingsschmuck prangt, kommen sie von Süden oder Südosten her unter weithin dröhnendem Geschwirr hoch in den Lüften fliegend ins Land herein. Da die Thiere nicht blos nebeneinander, sondern auch dichtgedrängt übereinander fliegen, demzufolge sie zuweilen eine Schicht von mehr als einem Fuß Dicke bilden, so dringen die Sonnenstrahlen nicht durch ihre gewaltigen, oft eine Stunde und mehr im Umfang haltenden Züge, wodurch sie tiefe Schatten auf das Land werfen, über welches sie hinziehen. Am fernen Horizont, über dem Saum der Berge, erscheinen sie gleich einer dunkeln Wolke mit lichtem Streif, dem Reflex der Sonnenstrahlen von den glänzenden Flügeln der einzelnen Heuschrecken. Bangend vernimmt der Landmann das unheilverkündigende Geschwirr der näher kommenden Scharen. Mit allem ihm möglichen Lärm, mit Rauch und Feuer, mit blanken Waffen sucht er den gefährlichen Feind von seinen Saaten und Baumgärten abzuhalten. Er zieht auch Graben um das bedrohte Feld und füllt sie mit Wasser. Doch meistens erweist sich sein ganzes Bemühen als vergeblich. Die Heuschreckenscharen senken sich nieder, bedecken Flur und Bäume, mögen auch ihrer eine große Zahl, sei es von den Menschen, sei es von den ihnen nachziehenden Raubvögeln, den Geiern und Weihen, und besonders auch vom Heuschreckenvogel (turdus roseus) vertilgt werden. Wo die Heuschrecken sich niedergelassen haben, wandeln sie in wenigen Stunden die üppigste Gegend in eine traurige Wüstenei um. Mit ihren scharfen Freßwerkzeugen verzehren sie die Blätter an den Bäumen, ja selbst die zarten Schößlinge, Rinde und Bast, sodaß sie das harte weiße Holz des Stammes da und dort bloßlegen. Sie dringen aber auch in die Häuser, bedecken Tische und Betten, ja nöthigen nicht selten die Leute, ihre Wohnung zu verlassen. Kleine Kinder, die man nicht hütet, werden von den gierigen Thieren angefressen (vgl. Tobler, „Nazareth in Palästina“ [Berlin 1868], S. 23 fg.).

Indeß richten nicht die aus der Ferne hergekommenen Heuschrecken den größten Schaden an, sondern weit mehr Unheil entsteht aus deren Bruten. Aus den im April oder Mai gelegten Eiern entschlüpfen im Juni die zunächst ganz flügellosen Larven. Bis zu ihrer vollendeten Reife durchlaufen die Thiere drei Entwickelungsstadien, wobei erst im zweiten die Flügel sich ankündigen, die im dritten, dem Stadium der Reife, sich entfalten (s. die Abbildung). Aber in allen Stadien zeigen die Thiere eine große Gefräßigkeit, die indeß gerade im Zustand des Wachsthums am stärksten sich äußert. Uebrigens bewegen sich auch die jungen, noch flügellosen Heuschrecken scharenweise springend oder laufend vorwärts, sodaß oft zu gleicher Zeit Millionen dieser Thiere aus den Lüften, und Millionen zu Fuß auf einer Station anlangen (vgl. Tobler, a. a. O., S. 24).

Bei der großen Fläche, welche sie der Einwirkung der Luftströmungen darbieten, sind die Heuschreckenflüge in der Richtung ihres Wegs vielfach vom Winde abhängig. Dieser Umstand führt meist ihren schließlichen Untergang herbei, indem sie vom Wind in das Meer hinausgetrieben werden, auf dem sie ermüdet sich niederlassen und umkommen. Die Millionen todter faulender Thiere verbreiten alsdann weit umher einen pestilenzialischen Geruch und erzeugen dadurch nicht selten gefährliche Krankheiten.

Die Heuschrecken spielten im Leben der ackerbauenden Israeliten eine große Rolle, daher besitzen letztere auch eine ganze Reihe von Namen für dieses Ungeziefer, sei es, um einzelne Arten desselben, sei es, wie dies wenigstens bei einem (nämlich jēleḳ) sehr wahrscheinlich ist, verschiedene Entwickelungsstadien derselben Species anzudeuten. Im Gesetz 3 Mos. 11, 21 (vgl. dazu Knobel) werden vier Arten unterschieden. Heuschreckenzüge galten als Zeichen des göttlichen Zorns und man nahm beim Eintreffen der Plage zu öffentlichen Gebeten Zuflucht. Ja, aus dem Propheten Joel (Kap. 2, 15. 16) möchte man schließen, daß unter Umständen geradezu ein allgemeiner Bet- und Bußtag angeordnet wurde. In der bilderreichen Sprache der Dichter und Propheten gelangen die Heuschrecken sehr oft zur Anwendung. Sie bieten in der That ein treffendes Gleichniß dar für feindliche Kriegsscharen, die plündernd und verwüstend ins Land einfielen. So kamen die Midianiter zur Zeit Gideon's wie Heuschrecken über den Jordan her (Richt. 6, 5; 7, 12). Zahllos wie die Scharen dieser waren die babylonischen Truppen, welche Jeremia (Kap. 46, 23) im Geist nach Aegypten ziehen sah. Die mosaischen Kundschafter dünkten sich kleine Grashüpfer zu sein gegenüber den riesigen Bewohnern Kanaans (4 Mos. 13, 33). In den Augen des im Himmel thronenden Gottes muß das Treiben des Menschengeschlechts dem Gewimmel der hüpfenden Heuschrecken gleichsehen nach dem zweiten Jesaja (Jes. 40, 22).

Eine große Heuschreckenverheerung begeisterte einst Joel zu einer prophetischen Rede, in welcher er sehr lebendig und schwungvoll das Elend dieser Plage sammt allen seinen Schrecken schildert (Kap. 1, 4 fg.): „Was die Puppe übriggelassen, frißt die Heuschrecke, und was die Heuschrecke, frißt der Jelek (das junge Thier), und den Rest des Jelek frißt der Chasil (das eben ausgewachsene Thier). Erwachet Berauschte und weint! Und heulet, all ihr Trinker des Weins, wegen des Mostes, daß er entrückt ist euerm Munde, denn ein Volk überzog mein Land, mächtig und ohne Zahl. Seine Zähne sind Löwenzähne und Gebiß des Leuen es hat. Es macht meinen Weinstock zum Wust und meinen Feigenbaum zu Zerfetzung, schält ihn völlig bloß, und kahl sehen aus seine Ranken. Verwüstet ist das Feld, es trauert; denn das Getreide ist verwüstet, der Most zu Schanden, verwelkt das Oel. Stoßet in die Drommete zu Zion, aufschrecken mögen alle Bewohner des Landes; denn der Tag Jahve's ist nahe: ein Tag des Dunkels und der Finsterniß, ein Tag des Gewölks und der Düsterkeit. Wie Frühroth, das ob den Bergen ausgespannt, so ein zahlreich und mächtig Volk, desgleichen nicht gewesen von Ewigkeit an. Gleich dem Garten Edens das Land vor ihm und hinter ihm öde Wüstenei. Gleichwie Pferde sind sie anzusehen, und wie Rosse also rennen sie. Wie Wagen rasseln, über die Häupter der Berge hüpfen sie; wie die Flamme des Feuers prasselt, das die Stoppeln verzehrt. Wie Helden rennen sie, wie Kriegsleute ersteigen sie die Mauer; und jeder seiner Wege gehen sie, wechseln nicht ihre Pfade, unterlaufen vorgehaltene Waffe, ohne abzubrechen. In der Stadt umher laufen sie, auf der Mauer rennen sie, die Häuser steigen sie hinan, durch die Fenster herein kommen sie wie der Dieb. Vor ihnen bebt die Erde, zittert der Himmel, Sonne und Mond sind verfinstert und die Sterne raffen ihren Glanz ein.“ Ein großes, mit Sturmwind verbundenes Gewitter machte damals der Noth ein Ende (vgl. Joel 2, 11. 18 fg. und dazu Hitzig). Nahum (Kap. 3, 16) fügt noch den Zug bei, wie die Heuschrecken nachts an den Mauern sich lagern, um sich gegen die kalten Lüfte zu schützen, und wie sie am Morgen bei Sonnenaufgang sich erheben und fortfliegen. Als Wetzstein an einem Frühlingsabend des J. 1858 nach Munedire im Hauran kam, wimmelte es in der ganzen Gegend von Heuschrecken, und in Munedire selbst bedeckten sie den Boden derart, daß man die Steine buchstäblich nicht sehen konnte. Denn um die Abendzeit setzten sich diese Thiere an die des Tags über von der Sonne erhitzten Steine an, um sich gegen die Kälte der Nacht zu schützen (Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen“ [Berlin 1860], S. 43).

Unter den Wanderheuschrecken, die durch ihre ungeheuere Menge so verderblich wirken, fand Tristram bei der Verheerung Palästina's im J. 1865 zwei Arten vorherrschend, nämlich acrydium peregrinum und oedipoda migratoria, beide mit blaßgelben Hinterflügeln ausgestattet (s. die Abbildung). Es sind dies Arten, bei denen das ausgewachsene Thier eine Länge von 3 Zoll hat. Neben diesen hergewanderten Gattungen gibt es aber in trockenen Gegenden des Landes noch eine Reihe einheimischer Arten, die weniger heerdenweise zusammenleben. Da sieht man Heuschrecken mit scharlach-, karmoisinroth, hell- oder dunkelblau, gelb, weiß, grün oder braun gefärbten Flügeln, und unter diesen verschiedenen Species solche, die $3\frac{1}{2}$ Zoll lang werden.

Der Genuß von Heuschrecken war den Hebräern, gemäß der Gesetzesbestimmung von 3 Mos. 11, 22, erlaubt; denn diese geflügelten Insekten besaßen das Requisit von zwei Springbeinen über den andern Gliedern. Noch jetzt genießen manche arab. Stämme solche Speise, und es sollen die Thiere, wenn in Butter geschmort, nach Tristram's Geschmack in der That ganz trefflich munden. Man röstet sie gewöhnlich auf Kohlen oder auch auf einer Platte, thut aber zuvor Kopf, Flügel und Füße weg. Zuweilen siedet man sie auch in Salzwasser oder mahlt die eingedorrten Thiere zu Mehl, aus dem man Kuchen backt. In der vegetationsarmen Jordanwüste konnte es doch, wie die neuern Beobachtungen zeigen, dem Täufer Johannes wenigstens an Heuschrecken keineswegs fehlen. Er hat sich derselben als Nahrung bedient, wie dies jetzt noch viele Beduinen in jenen Gegenden thun (Matth. 3, 4).

Wie Palästina, so wird auch Aegypten zeitweise von Heuschreckenzügen heimgesucht, die der Ostwind ins Land hereinführt; daher erscheint auch diese Plage mit unter jenen Calamitäten, welche nach der Erzählung in 2 Mos. 7—11 Gott über Aegypten verhängte, zur Rettung des Volkes Israel (vgl. 2 Mos. 10, 5. 6. 15). Im übrigen vgl. noch Knobel zu 3 Mos. 11, 20—23 und Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 306 fg.

Furrer.

Heva, s. Eva.

Hevila, s. Havila.

Heviter oder **Hivviter**, ein kanaanit. Volk, welches, wie unter den Söhnen Kanaans (1 Mos. 10, 17), so sehr häufig in der Reihe der kanaanit. Völker aufgezählt wird. Zur Zeit der Patriarchen treffen wir dieses Volk in Sichem an (1 Mos. 34, 2). Es gehörte zu den kanaanit. Völkern, welche von den Israeliten bei der Eroberung Palästinas vertilgt werden sollten, aber wir finden in der Mitte der Israeliten auch noch in spätern Zeiten Heviter. So waren die Gibeoniter, die durch List in den Tagen Josua's sich den Besitz ihrer alten Wohnsitze zu sichern verstanden, dann Diener des israelitischen Heiligthums wurden und als solche eine feste Stellung in Israels Gemeinde einnahmen, Heviter (Jos. 9, 7; 11, 19), und wenn sie 2 Sam. 21, 2 zu dem Rest der Amoriter gerechnet

werden, so erklärt sich dies aus der umfassenden Bedeutung des Namens Amoriter, der die Kanaaniter überhaupt bezeichnet. Aus den Angaben des Buchs Josua (Kap. 9, 11) geht hervor, daß die Gibeoniter eine städtische Gemeinde bildeten, an deren Spitze die Alten standen, und da auch 1 Mos. 34 die Heviter in Sichem als eine freie Gemeinde unter einem Fürsten erscheinen, so glaubt Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 341) annehmen zu dürfen, daß die Heviter die in freien Republiken lebenden Kanaaniter waren, und daß der Name von einem Wort hivvah, welches vielleicht die Gemeinde bedeute, abzuleiten sei. Die Heviter breiteten sich weit aus, bis über die Grenzen Palästinas hinaus; wir finden sie in den nördlichsten Theilen des Landes, unterhalb der südlichen Abhänge des Antilibanon (Jos. 11, 3), und auf dem Libanon nordwärts bis nach Hamat hin (Richt. 3, 3). Alle die Städte der Heviter, die zu David's Zeit (2 Sam. 24, 7) vorkommen, müssen nach dem Zusammenhang der Stelle im mittlern Palästina gelegen haben. Die Reste der Heviter wurden von Salomo gezwungen, Frondienste bei seinen Bauten zu verrichten (1 Kön. 9, 30). Seit Salomo's Zeit wird der Name der Heviter im A. T. nicht mehr erwähnt.

Bertheau.

Hezron, s. Hazor.

Hiddekel, s. Tigris.

Hierapolis, d. i. Heiligstadt, ein griech. Städtename. Genannt wird Kol. 4, 13 die Stadt dieses Namens in Großphrygien als Sitz einer christl. Gemeinde, um welche sich der Kolosser Epaphras Verdienste erwarb. Sie lag nicht unfern von Kolossä auf vulkanischem Boden und war sehr wasserreich. Einen besondern Ruf hatten ihre heißen Quellen und eine Grotte, das Plutonion genannt, die sich in der Nähe der Stadt auf einem Hügel befand; die Dünste derselben waren sofort tödlich und nur die entmannten Priester der Kybele oder Magna Mater, die Galli, konnten sie gefahrlos betreten (Strabo, XIII, 629 fg.; Plinius, II, 95). An der Stelle von Hierapolis, Pambuk Kulasi genannt, finden sich jetzt Ruinen.

Fritzsche.

Hilen, eine Priesterstadt auf dem Gebirge Juda (1 Chron. 6, 43 [7, 58]). Dafür steht Jos. 21, 15 eine anders vocalisirte Namensform: **Holon**, welche durch die weitere Stelle Jos. 15, 51 bestätigt wird. Der Ort selbst, wie man gewöhnlich annimmt, im Süden von Hebron gelegen, ist noch nicht wieder aufgefunden. Da derselbe aber Jos. 15, 51 in Verbindung mit Giloh genannt wird, so steht die Lage südlich von Hebron keineswegs fest. Vielmehr ist der Ort wahrscheinlich identisch mit dem heutigen Hâla, das auf einem felsigen Hügel fast $\frac{3}{4}$ Stunden westlich von Betdschibrin liegt.

Kneucker.

Hilkia. 1) Vater des Eljakim, des Palastmeisters Hiskia's (2 Kön. 18, 18), der (nach Jes. 22, 20) an Sebna's Stelle getreten war. 2) Vater des Propheten Jeremia, eines Priesters (Jer. 1, 4), nach Clemens von Alexandria (Strom., I, 120) und von Bohlen, eines Hohenpriesters (vgl. 2 Kön. 22, 4. 8) von Anathot. Es ist jedoch nicht einzusehen, weshalb der hohe Rang des Mannes hätte verschwiegen bleiben sollen, wenn derselbe wirklich die oberpriesterliche Würde innegehabt hätte; auch hatte der Hohepriester seinen Sitz in der Regel zu Jerusalem (vgl. Hitzig zu Jer. 1, 1). 3) Ein Hoherpriester zur Regierungszeit des Königs Josia, der Auffinder des „Gesetzbuchs" im Tempel (2 Kön. 22, 8; 2 Chron. 34, 8 fg.). Was unter diesem sepher hattorah zu verstehen sei, darüber herrscht unter den Auslegern Meinungsverschiedenheit. Keinem Zweifel unterliegt, daß das aufgefundene Buch eins ist mit dem „Buch des Bundes" (sepher habberith), welches im Vorhof des Tempels, nach Anordnung des Josia, allem Volk vorgelesen ward (2 Kön. 23, 1 fg.). Gerade dieser Act feierlicher Promulgation deutet auf eine neue Gesetzgebung, welche in dieser Gestalt der Landesgemeinde bisjetzt unbekannt war. Da nun die deuteronomische Gesetzgebung der Zeit des Josia angehört und aus prophetischen Kreisen hervorgegangen ist, so hat die Vermuthung sehr viel für sich, daß das 5. Buch des Mose, wenn auch noch nicht in der uns überlieferten Redaction, den Tempelfund des Hilkia gebildet hat. Mit Unrecht hat Thenius (zu 2 Kön. 22, 8) aus dem bestimmten Artikel („das Gesetzbuch") geschlossen, daß dasselbe schon vorher bekannt gewesen sein müßte. Der Erzähler schreibt von seinem spätern Standpunkt aus, auf welchem es allerdings längst bekannt war. Vermuthlich hat Hilkia dieses Buch selbst verfaßt (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 237 fg.); denn wie das Buch sonst in den Tempel gekommen und dort verwahrt oder vergessen worden sein sollte, ist unbegreiflich, und wird durch den Roman des Josephus („Alterthümer", X, 4, 2), daß es bei dem Hervorholen

von Geld aus den Schatzkammern des Tempels zufällig aufgefunden worden sei, nicht begreiflicher (vgl. auch 2 Chron. 34, 14). Das Gesetzbuch, welches nach 2 Chron. 17, 9 der König Josaphat mit sich geführt haben soll, müßte eine ältere Gesetzsammlung gewesen sein. 4) Ein (Priester) Hilkia kommt noch Neh. 8, 4 als Zeuge bei der Vorlesung des Gesetzbuchs auf Veranstaltung Esra's vor.

Schenkel.

Himmel. Der biblischen Weltanschauung gemäß bildet die Erde (s. d.) den Mittelpunkt der Welt und den eigentlichen Gegenstand der Weltschöpfung (s. d.). Erst am zweiten Schöpfungstag, nachdem die Erde bereits geschaffen und Tag und Nacht hervorgebracht war, schuf Gott das Himmelsgewölbe, als eine Scheidewand zwischen dem Wasser, von welchem ursprünglich die Erde umgeben war (1 Mos. 1, 6), und als ein festes Dach über der Erde (Jes. 40, 22; Ps. 104, 2 findet sich das Bild der Zeltdecke), welches auf den Säulen der Gebirge und der irdischen Wasserfläche ruhte (2 Mos. 24, 10; 2 Sam. 22, 8; Hiob 26, 11; 37, 18; Spr. 8, 27). Es war dies im allgemeinen die kindliche Weltanschauung der Alten Welt (Homer, „Ilias", XVII, 425; „Odyssee", III, 2; Pindar, Odae Olymp., X; vgl. auch Knobel, „Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 12 fg.; Tuch, „Kommentar über die Genesis" [Halle 1838], S. 21). Ueber dem Himmelsgewölbe hatte sich jetzt ein Theil des vorher um die Erdscheibe gelagerten Wassers, emporgehoben durch die schöpferische Kraft des göttlichen Wortes (1 Mos. 1, 6; Ps. 33, 6), gesammelt, und wird darum auch als „Wasser über dem Himmel" bezeichnet (Ps. 148, 4). Damit dieses Wasser regenförmig herabfließen und die Erde tränken kann, zu diesem Zweck sind Oeffnungen oder „Thüren" in dem Himmelsgewölbe angebracht, welche das Wasser durchlassen (1 Mos. 7, 11; Ps. 78, 23).

Das Gewölbe dachte man sich aus Krystall oder Saphir gebildet (2 Mos. 24, 10), daher sein Glanz (Dan. 12, 3; vgl. auch Offb. 4, 6). Ueber demselben hatte Jahve seinen Wohnsitz eingenommen (Ps. 29, 3. 10; 104, 3), seinen Palast eingerichtet (Ps. 18, 7); von dort wird er zur Erde herabsteigend vorgestellt (1 Mos. 11, 5; Ps. 18, 10). An dem Gewölbe hatte Gott die Gestirne angeheftet, eine Vorstellung, welche die Bibel gleichfalls mit den Völkern der Alten Welt theilt (1 Mos. 1, 17; Plutarch, De placit. philos., II, 14; Plinius, II, 39); demzufolge konnten sie unter Umständen auch vom Himmel fallen (Jes. 14, 12; 34, 4; Matth. 24, 29; Offb. 9, 1).

Im weitern galt der Himmel auch als Aufenthaltsort der guten Engel (s. d.), wo Jahve mit ihnen Rath pflog und ihnen Aufträge ertheilte (Hiob 1, 6; 2, 1). Auch der Kampf der guten mit den bösen Engeln wird in den Himmel verlegt (Offb. 12, 7 fg.). Dieselbe Anschauung vom Himmel findet sich bei den neutest. Schriftstellern. Sie liegt namentlich den eschatologischen Erwartungen, der ganzen Vorstellungsweise von den sogenannten letzten Dingen zu Grunde. Der erhöhte und verklärte Christus wird vom Himmel herabsteigend, in Begleitung der Engel als der himmlischen Heerscharen, von Wolken getragen erwartet (Matth. 24, 30 fg.; Mark. 13, 26 fg.; Luk. 21, 27 fg.), nachdem er nach seiner Auferstehung in denselben emporgestiegen war (s. Himmelfahrt). Auch Paulus stellte sich dieses Herabsteigen Christi vom Himmel als ein sinnlich wahrnehmbares, von noch weitern wunderbaren Erscheinungen begleitetes, vor (1 Thess. 4, 16 fg.), wie denn auch der Heilige Geist als vom Himmel herabkommend vorgestellt wurde (Apg. 2, 2 fg.; Matth. 3, 16; Luk. 3, 22; 1 Petr. 1, 12). Die ganze Scenerie des Offenbarungsbuchs beruht auf diesem Vorstellungskreis. Johannes läßt gleich beim Beginn des heiligen Dramas Christum vom Himmel her auf den Wolken kommen (Offb. 1, 7). Der Himmel kann sich, nach Analogie von 1 Mos. 1, 11, öffnen (Offb. 4, 1; vgl. auch Apg. 10, 11); auf dem Himmelsgewölbe steht Gottes Thron, um diesen herum sitzen die himmlischen Repräsentanten des Gottesvolks, und in diesem seinem Heiligthum empfängt Gott anbetende Huldigung (Offb. 4, 3 fg.). Auch der Tempel Gottes wird als im Himmel befindlich gedacht (Offb. 11, 19).

Die jüd. Theologie hat die Vorstellung von dem Einen Himmel bis zu sieben Himmeln ausgebildet (Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], S. 718 fg.; Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 459 fg.; Test. XII patr., Levi Kap. 3; Lücke, „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes" [2. Aufl., Bonn 1848—52], S. 287 fg.), und von ihr aus ist sie auch in den judenchristl. Vorstellungskreis eingedrungen. Der Apostel Paulus hat sie wahrscheinlich ebenfalls (2 Kor. 12, 2); denn es ist kein Grund einzusehen, weshalb er, der behauptet bis

in den dritten Himmel entrückt worden zu sein, nicht mit den zeitgenössischen jüd. Theologen das Vorhandensein von sieben Himmeln angenommen haben sollte. Vielleicht steht auch die Annahme verschiedener Engelsordnungen und Klassen mit der Vorstellung von mehrern Himmeln im Zusammenhang. Nach der Schilderung der „Himmelfahrt des Jesaja" (Ascensio Jesajae, Kap. 6 fg.) ist jeder höhere Himmel wieder glänzender als der unter ihm befindliche, in jedem der fünf ersten befindet sich ein Thron, auf dem ein Engel sitzt, im siebenten aber Gott Vater, der Sohn und der Engel des Heiligen Geistes. Uebrigens begegnen wir schon im zweiten Jesaja der Vorstellung, daß Gott einen neuen, herrlichern Himmel als den ersten, und auch eine neue herrlichere Erde schaffen werde (Jes. 65, 17), sodaß der gegenwärtige Himmel zum Untergang bestimmt ist (Jes. 34, 4; 51, 6; Matth. 24, 35; Offb. 21, 1 fg.; 2 Petr. 3, 10); die bevorstehende Zerstörung desselben durch Feuer ist eine dem 2. Petrusbrief eigenthümliche Anschauung. Mit der Vorstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde verbindet sich noch die eines neuen Jerusalems, das vom neuen Himmel auf die neue Erde herabkommt (Gal. 4, 26; Offb. 21, 2. 10 fg.), und in dem der Wechsel zwischen Tag und Nacht, welcher der ersten Schöpfungsperiode angehört, nicht mehr stattfinden wird (Offb. 22, 5).

Wenn diese Localisirung der göttlichen Majestät an einen Ort der Herrlichkeit eigentlich eine Begrenzung der Allgegenwart Gottes in sich schließt (s. Eigenschaften Gottes), so durchbricht gleichwol die biblische Anschauung mit voller Energie des religiösen Gefühls die Grenzen ihres beengten Weltbildes. Nach Jes. 66, 1 ist der Himmel Gottes Thron, und die Erde sein Fußschemel, und ebendarum kann Gott auf einen besondern Ort seine Wohnung nicht beschränken (vgl. auch die Stelle 2 Kön. 8, 27, aus der sich wol die Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln gebildet hat). Auf der Stufe der Johanneischen Frömmigkeit, auf welcher Gott als „Geist" erkannt war (Joh. 4, 24), konnte ohnedies von einer Begrenzung der göttlichen Herrlichkeit innerhalb des Raumes nicht die Rede sein.

Durch den Ausdruck „Vater im Himmel" (Matth. 5, 48; 6, 1. 9 u. a.) bezeichnet Jesus die göttliche Erhabenheit in Verbindung mit gnadenreicher Güte. Der Himmel erscheint im N. T. öfters geradezu als der Inbegriff der höchsten und ewigen Güter (Matth. 6, 19 fg.; Luk. 6, 23; 10, 20; Phil. 3, 20; 1 Petr. 1, 4; Hebr. 12, 23). Namentlich wird aber unter diesem Ausdruck auch der Ort verstanden, wohin die abgeschiedenen Gläubigen, nach der letzten weltgerichtlichen Entscheidung, zum Genuß der ewigen Seligkeit werden versetzt werden (Matth. 5, 12; Luk. 6, 23; 2 Kor. 5, 1 fg.; Eph. 6, 9; Hebr. 10, 34). Im übrigen, so herrlich nach der biblischen Vorstellung der Himmel erscheint, so erhebt sich doch schon der alttest. Sänger zu der Ueberzeugung, daß Gott allein das höchste Gut ist (Ps. 73, 25 fg.), und Jesus sagt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte (als die Worte der Wahrheit) werden nicht vergehen" (Matth. 24, 35).

Schenkel.

Himmelfahrt. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seelen, und insbesondere an ein seliges Leben der im Glauben Abgeschiedenen an einem jenseitigen Ort der Herrlichkeit (s. Hades und Himmel), hat sich bei den Hebräern erst nach dem Exil (s. d.) entwickelt. Zwar enthält schon die Henoch-Sage (s. Henoch), welcher zufolge der fromme Patriarch nach verhältnißmäßig kurzem Leben zur Belohnung seiner Frömmigkeit bei lebendigem Leibe in den Himmel versetzt worden sein soll (1 Mos. 5, 24), frühe Spuren des Glaubens, daß Fromme, ohne den Tod zu erleiden, durch ein Wunder der göttlichen Gnade von der Erde in den Himmel entrückt werden könnten. Auch nach dem griech. Mythus waren Hercules und Ganymedes, wenn auch nicht wegen ihrer Frömmigkeit, so doch wegen äußerer Vorzüge (Stärke und Schönheit), in den Himmel versetzt worden (vgl. Henke's „Magazin" [Helmstedt 1794—96], VI, 1). Außer dem Henoch wurde im A. T. die Auszeichnung der Entrückung in den Himmel mit lebendigem Leibe nur noch dem Elia (s. d.) zutheil (2 Kön. 2, 11). Die Vorstellung selbst war durch das Weltbild des Alterthums bedingt, wonach der räumlichen Erhebung eines Menschen von der Erde zu dem als Zeltdach über dieselbe ausgespannten Himmel kein unbedingtes Hinderniß im Wege stand.

Schenkel.

Himmelfahrt Jesu. Während die Nachricht von der Auferstehung Jesu sich in allen Evangelien findet, so findet sich dagegen diejenige von seiner Himmelfahrt nur im Anhang des zweiten (Mark. 16, 9 fg.) und im dritten Evangelium (Luk. 24, 50 fg.), außerdem noch erweitert oder ergänzt in der Apostelgeschichte (Kap. 1, 9 fg.). Der erste Evan=

gelist schließt sein Evangelium mit einer letzten Unterredung zwischen Jesus und den Jüngern, welche von ihrem Meister auf einen galil. Berg bestellt worden waren (Matth. 28, 16 fg.). Auch das vierte Evangelium schließt seine Mittheilungen mit den Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung, sowol im Hauptwerk (Joh. 20, 24—26) als im Anhang dazu (Joh. 21, 15—23). In den apostolischen Briefen ist die sichtbare Himmelfahrt Jesu selbst an solchen Stellen nicht ausdrücklich erwähnt, wo ihre Erwähnung nahe gelegen hätte, wie z. B. 1 Kor. 15, 3 fg., wogegen eine unsichtbare Erhöhung Jesu an den Ort der Herrlichkeit mehrfach vorausgesetzt wird (Eph. 4, 10; Phil. 3, 20; 1 Petr. 3, 22). Die Entstehung und allmähliche Ausgestaltung der Vorstellung, daß Jesus nach seiner Auferstehung leibhaft vor den Augen seiner Jünger in den Himmel, d. h. an den über der Erde sich wölbenden Ort der Herrlichkeit entrückt worden sei, läßt sich ohne viele Mühe verfolgen. Hinter den alttest. Vorbildern eines Henoch und Elia konnte ja der Messias, nach allgemeiner Annahme, überhaupt nicht zurückgeblieben sein. Bestand in der apostolischen Gemeinde darüber kein Zweifel, daß Jesus, als ihr erhöhtes und verherrlichtes Haupt, an dem Ort der Herrlichkeit sich befinde, um in nächster Zeit von da aus, auf den Wolken des Himmels und in Begleitung der himmlischen Heerscharen, wieder auf die Erde herabzusteigen, die Todten zu erwecken, Weltgericht zu halten und das messianische Reich einzurichten (s. Wiederkunft Jesu Christi): so konnte in ihr auch kein Zweifel darüber bestehen, daß Jesus nach der Auferstehung von der Erde in den Himmel versetzt worden sei. Nur über den Vorgang der Versetzung selbst konnten sich verschiedene Ansichten bilden. Je nachdem der Zustand des Auferstandenen entweder als eine Fortsetzung seines irdisch-leiblichen Lebens oder als eine Metamorphose in einer bereits überirdischen verklärt-leiblichen Existenzform vorgestellt wurde (s. Auferstehung Jesu), je nachdem mußte auch die Vorstellung von der Himmelfahrt einen mehr sinnlichen oder einen mehr geistigen Charakter annehmen.

Im ersten Evangelium hat sich der Himmelfahrtsglaube noch nicht zur Annahme einer leiblichen und räumlichen Erhebung Jesu zum Himmel verdichtet. Jesus erklärt den auf dem galil. Berg zum Abschied vor ihm versammelten Jüngern nur, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen sei (Matth. 28, 18), ein Ausspruch, in welchem die Idee seines unbedingten Siegs über alle Widersacher und seiner messianischen Herrlichkeit enthalten ist. Die Schlußworte: „Ich bin mit euch (zu euerm Schutz gegenwärtig) alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 20), lassen schließen, daß der Berichterstatter sich die Ausübung der messianischen Gewalt Jesu auf Erden unmittelbar bevorstehend dachte. Aehnlich hatte sich Paulus schon früher die Erhöhung Jesu nach der Auferstehung einmal als eine moralische, als Verherrlichung seines Namens über alle andern Menschennamen durch allgemeine Verehrung und Huldigung (Phil. 2, 9 fg.), sodann aber auch als eine physische, als einen mit Ehren und Macht gekrönten Zustand leiblicher Verklärung vor seiner nahe bevorstehenden herrlichen Wiedererscheinung auf Erden (Phil. 3, 20 fg.), und zwar wahrscheinlich als ein Emporgestiegensein in den siebenten Himmel, wo der Thronsitz Gottes sich befand (Eph. 4, 10), vorgestellt. Einer ähnlichen Vorstellung begegnen wir im Hebräerbrief (Kap. 4, 14; 7, 26), im ersten Petrusbrief und auch im vierten Evangelium (Joh. 14, 2. 18; 20, 17), wobei die Erhöhung Jesu in den Himmel als eins gedacht wurde mit seinem „Sitzen zur Rechten Gottes“ (s. d.) oder der Besitzergreifung seiner messianischen Machtvollkommenheit in der Höhe (1 Petr. 3, 22), um von hier aus das messianische Reich auch auf Erden zu vollenden. Mit welchen Schwierigkeiten der Vollzug dieser Vorstellung verbunden war, das beweist uns die Unsicherheit der Darstellung bei einem und demselben Berichterstatter. Während nach der Darstellung im dritten Evangelium Jesus die elf Jünger am Abend des Auferstehungstages von Jerusalem nach Bethanien führt, segnet und vor ihren Augen in den Himmel emporgehoben wird (Luk. 24, 50 fg.), so blieb dagegen nach der Darstellung der Apostelgeschichte, die denselben Verfasser mit dem Evangelium hat, Jesus noch 40 Tage hindurch in irdischem Verkehr mit seinen Jüngern (Apg. 1, 3), und ward erst am Ende dieser 40 Tage auf dem Oelberg vermittels einer Wolke vor ihren Augen in den Himmel emporgehoben (Apg. 1, 9 fg.). Diese beiden, miteinander schlechterdings unverträglichen Berichte (vgl. Zeller, „Die Apostelgeschichte“ [Stuttgart 1854], S. 76 fg.; De Wette und Meyer zu Luk. 24, 50 fg. und Apg. 1, 2 fg.) lassen uns einen fast untrüglichen Schluß auf die Art der Ausbildung der Himmelfahrtsvorstellung überhaupt thun. In ihrer ältern Gestalt

ließ die Ueberlieferung den Auferstandenen, nachdem er am Auferstehungstag seinen Jüngern erschienen war, sofort vor deren Augen in den Himmel emporsteigen. In ihrer spätern Gestalt ging dieselbe von der Voraussetzung eines längere Zeit fortgesetzten belehrenden Umgangs des Auferstandenen mit seinen Jüngern aus, und sah sich dadurch veranlaßt, auch den Termin der Himmelfahrt um ein Erhebliches hinauszuschieben. Die im Anhang des zweiten Evangeliums (Mark. 16, 19) enthaltene Notiz, daß Jesus, nach seiner letzten Unterredung mit den Jüngern, in den Himmel emporgehoben worden sei und sich daselbst zur Rechten Gottes gesetzt habe, beruht auf der ältern Voraussetzung, daß Jesus gleich am Auferstehungstag in den Himmel entrückt worden sei, und ist daher dem dritten Evangelium entnommen.

Unter allen Umständen aber ist zwischen der allmählich traditionell gewordenen Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu und zwischen der, derselben zu Grunde liegenden, Idee der messianischen Herrschaft des erhöhten und verklärten Christus genau zu unterscheiden. Die erstere ist eigentlich nur durch den doppelten Bericht des Lukas, und, wie wir gesehen, in widersprechender Weise bezeugt. Die letztere liegt in den neutest. Schriften durchgängig der Erwartung von der Wiederkunft Christi zu Grunde. Auch Neander („Das Leben Jesu Christi“ [3. Aufl., Hamburg 1839], S. 727) hat sich unter diesen Umständen begnügt, als „das Wesentliche in der Himmelfahrt Jesu seine, den gewöhnlichen Gesetzen der Entwickelung des leiblichen Daseins nicht entsprechende und aus denselben nicht zu begreifende Erhebung von diesem irdischen Weltkörper aus den Bedingungen des irdischen Lebens in eine höhere Region des Daseins“ zu betrachten. Schleiermacher („Das Leben Jesu“, herausgegeben von Rütenik [Berlin 1864], S. 508) nimmt ein letztes Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (aus einem Scheintod) an, und zugleich ein solches Ende seines zweiten Lebens (nach der Auferstehung), daß nur die negative Seite davon wahrgenommen werden konnte, daß nämlich Jesus nicht mehr auf der Erde war. Ebendarum glaubte er (a. a. O., S. 509), daß auf die Möglichkeit, aus den vorhandenen Erzählungen sich eine bestimmte Vorstellung über das Ende des Lebens Jesu zu bilden, überhaupt verzichtet werden müsse. In der That endigen alle Versuche, auf den Grundlagen des Kopernicanischen Weltsystems die Himmelfahrt Jesu als äußere Thatsache vorstellig zu machen, entweder in absoluter Unbegreiflichkeit, die dann auch das Ende aller geschichtlichen Darstellung bildet, oder sie führen zu so widerspruchsvollen Vermittelungen zwischen der modernen und der alten Weltanschauung, wie z. B. diejenige Martensen's („Die christliche Dogmatik“ [Berlin 1856], §. 173), wonach unter dem Himmel, in den Christus versetzt worden sein soll, „zwar nicht ein sinnlicher Ort“, aber doch „ein bestimmteres Wo“ verstanden werden soll! Die religiöse Idee, welche der Erzählung von der Himmelfahrt Jesu als unzerstörbarer Kern innewohnt, ist die Idee, daß Christus, als der Verklärte, den irdischen Naturschranken schlechthin entrückt, daß er, der ewig Lebendige, das in Herrlichkeit erhöhte Haupt der Menschheit ist, in welchem die Menschheit sich selbst erhöht weiß (vgl. mein „Charakterbild Jesu“ [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 233, und meine „Christliche Dogmatik“ [Wiesbaden 1858—59], II, 270 fg.).

Zur Literatur sind die verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu von Strauß, Renan, Hase, Neander, Lange, Pressensé u. a., die Commentare zu den Synoptikern und zur Apostelgeschichte an den angezogenen Stellen und mein „Charakterbild Jesu“ zu vergleichen.

Schenkel.

Himmelreich, s. Reich Gottes.

Himmelsgegenden oder, nach biblischer Ausdrucksweise, Himmelsenden (Jer. 49, 36), gemäß der Anschauung, daß der Himmel auf den vier Säumen der Erde (Jes. 11, 12) ruhe (5 Mos. 4, 32; Ps. 19, 7), wurden bei den Hebräern (wie bei uns) vier (die vier Winde; Ez. 37, 9; Dan. 8, 8; 11, 14; Sach. 2, 6; 6, 5; 1 Chron. 9, 24; Matth. 24, 31) unterschieden. Man bestimmte sie, indem man das Gesicht nach Sonnenaufgang wandte, als vorn = Osten, hinten = Westen, rechts = Süden, links = Norden (vgl. 1 Mos. 13, 14; 28, 14; 2 Mos. 26, 22. 27; 1 Sam. 23, 19; Hiob 23, 9; 1 Mos. 14, 15). Bei den Indern findet sich derselbe Sprachgebrauch. Oder man nannte sie, nach dem Sonnenlauf, Aufgang, Untergang, Mittag, Dunkelheit. Für westlich wurde jedoch am geläufigsten, weil an dieser Seite das große Weltmeer Israels Grenze war (4 Mos. 34, 6), der Ausdruck meerwärts. Süden wird mehrmals mit dârôm (Ez. 40, 24; 42, 12; Koh. 1, 6) = helle Gegend bezeichnet, da man das Mittagsland (Têmâm = das rechts Liegende

[Hiob 9, 9]; dann auch speciell: der Osten von Idumäa [Jer. 49, 7. 20]) als von der Sonne ganz besonders beschienen glaubte, wie denn von Süden große Hitze kam (Hiob 37, 17; Luk. 12, 55). Den Norden hingegen hielt man für in Dunkel gehüllt und verborgen (ṣafôn, von ṣafán, verbergen). Dort ist „das äußerste der Erde“ (Jer. 6, 22; 31, 8; Jes. 14, 13); von dort kommt der kalte (Sir. 43, 22; Hiob 37, 9), aber regnerische Nordwind (Spr. 25, 23), an Producten treffliches Eisen und Erz (Jer. 15, 12) sowie Gold (Hiob 37, 22). Osten erzeugt dagegen einen heftigen (Ps. 48, 8; Ez. 27, 26) und versengenden Wind (Ez. 19, 12; Jon. 4, 8), während der feuchte West Regen bringt (1 Kön. 18, 44; Luk. 12, 54).

Eine religiöse Bedeutung hat nur die geheimnißvolle Nordseite. Nach dem Opfergesetz soll nämlich bei Brand-, Sünd- und Schuldopfern (3 Mos. 1, 11; 4, 24. 29. 33; 6, 18; 7, 2; 14, 13) das Opferthier an der Nordseite des Altars geschlachtet werden, und der Schaubrottisch mußte in der Stiftshütte gegen Norden stehen (2 Mos. 26, 35), während der große Leuchter im Süden, als der Lichtseite, seinen Platz fand (2 Mos. 26, 35). Denken wir nun an die im alten Orient verbreitete und wol sehr alte Anschauung von einem Götterversammlungsberg im hohen Norden (Gesenius, „Der Prophet Jesaia“ [2. Aufl., Leipzig 1821—29], III, 316—326), die im Exil den Israeliten (wieder?) bekannt wurde (Jes. 14, 13), so liegt der Schluß nahe, daß die gesetzliche Bestimmung den (alten) Glauben oder die Erinnerung an den (alten) Glauben eines Wohnens der Gottheit im Norden zum Hintergrund habe. Zwar meint Knobel: Für das Schlachten des Thieres sei gerade nur der Platz im Norden des Altars übriggeblieben, und deshalb nicht an Berücksichtigung jener alten Vorstellung zu denken. Allein, von anderm abgesehen, warum wird, wenn sich von selbst versteht, daß nur im Norden des Altars das Thier geschlachtet werden kann, diese Bestimmung noch ganz besonders hervorgehoben? Bei Ezechiel taucht dann jener alte Glaube, vielleicht durch Berührung mit dem Parsismus, von neuem wieder auf (Kap. 1, 4: „Die Cherubim kommen vom Norden“; vgl. Kap. 8, 5: „Im Tempel steht gegen Norden ein Götzenbild“). Bei den Rabbinen erscheint der Norden später auch als der Aufenthaltsort der Teufel (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum“ [Königsberg 1711], II, 438 fg.). Die christl. Täuflinge hingegen wandten bei der Lossagung vom Satan ihr Gesicht nach Westen, bei der Zusage an Christum nach Osten (Cyrill, Catech. mystag., I, 2), wie denn auch schon die apostolischen Constitutionen die Orientirung der Kirchen anordneten (Const. Apost., II, 57). J. R. Hanne.

Hin, s. Maße.

Hindin, s. Hirsch.

Hinnom hieß ein Thal, dessen Anfänge westlich vom Jaffathor Jerusalems liegen. Dasselbe streicht in seiner obern Hälfte südwärts, wendet sich aber dann bei der Südwestecke des Zion in scharfer Beugung nach Osten, nördlich vom Zion, südlich vom heutigen Dschebel el-Kebur eng begrenzt, und mündet ins Kidronthal aus, mit dem sich vorher schon das zwischen Tempelberg und Zion liegende Thal Tyropöon vereinigt hat. Der genauere Name dieses westlich und südlich den Zion begrenzenden Wadi ist Ge-bene-Hinnom, d. h. Thal der Kinder des Gestöhns, und haftet voraus an der untern, zur felsigen Schlucht verengten Thalhälfte. Der seltsame Name erinnert daran, daß in dieser Gegend dem moabit. Gott Moloch Kinder geopfert wurden, so von Ahas, aber auch von Manasse. Beide Könige schonten dabei ihrer eigenen Söhne nicht (2 Kön. 23, 10; 2 Chron. 28, 3; 33, 6). Die Stelle, wo die Opfer ihr schreckliches Schicksal erdulden mußten, hieß Brandstätte (tóphët) und lag in der Nähe des Scherbenthors (Jer. 19, 2. 6). Mit innerster Entrüstung erhob sich Jeremia gegen solch greuelhaftes Verbrennen der Unschuldigen und sprach feierlich den Fluch über die Opferstätte. Das Thal soll einst Schlachtthal genannt werden, weil da ein großes Morden der Gewaltigen Jerusalems stattfinden werde nach dem Rathschluß Jahve's (Jer. 19, 2 fg.; 7, 31 fg.; 32, 35). Josia ließ den Opferort verunreinigen, damit ihn niemand mehr zu diesem Zweck brauchen könnte (2 Kön. 23, 10). Durch die Maßregeln dieses Königs und noch mehr durch die strengen Worte des Propheten wurde fortan das Hinnomthal den Juden ein Gegenstand des Abscheus. Wie lebhaft solche Gefühle auch noch zu Christi Zeit sich geltend machten, geht daraus hervor, daß das neutest. Wort für Hölle geenna nur eine Abkürzung von ge-ben-hinnom bildet (Matth. 5, 22; 10, 28 u. a.).

Das Hinnomthal trennte das Gebiet Benjamin's von dem Juda's, sodaß Jerusalem zu Benjamin gehörte (Jos. 15, 8; 18, 16; Neh. 11, 30). Furrer.

Hinrichtung, s. Strafen.

Hinterlage, s. Pfand.

Hiob, hebräisch 'Ijjob, d. h. der Bekämpfer, der Angreifer, nach andern aber der sich Bekehrende, in den LXX und der Vulgata Iob, bei Luther Hiob. — Um in möglichst einfacher Form den Inhalt des Job zu reproduciren, und zwar so, daß zugleich ein Schlüssel für das tiefere Verständniß des Buchs gegeben ist, setzen wir die Resultate der Kritik voraus. Wir folgen also der synthetischen, nicht der analytischen Darstellungsweise.

Das Buch Job ist nach der Ansicht der neuesten Forscher entstanden im Ausgang des 8. oder Eingang des 7. Jahrh. v. Chr., in einer Zeit, welche die Literaturblüte eines Jesaja, Micha, Amos gesehen hatte. Die sprachlichen Formen und die Diction sind im hohen Maß durch die Vorgänger cultivirt, und so ist das ganze Darstellungsmaterial bereit für einen Genius, der sich dessen zu bedienen versteht. Ein solcher Genius war der Verfasser dieses Buchs, der aus allem Wissen, Denken, Wünschen und Hoffen der damaligen Zeit ein Gedicht zusammengewoben hat, welches nicht in der hebr. Literatur allein, sondern auch in der Weltliteratur einzig dasteht.

Man hat versucht, dieses Gedicht mit irgendeiner uns geläufigen poetischen Form zu vergleichen, und meist hat man sich dafür entschieden, es für ein Drama zu halten. Aber abgesehen davon, daß eine solche Vergleichung nichts erläutert, so fehlt dem Job auch die Hauptsache des Dramas, nämlich die Handlung; es ist also ein einfacher Misbrauch, der mit griech. Terminologie getrieben wird, wenn man sie auf dieses Product östlicher Literatur anwenden will, da auf der Scene darzustellende Handlungen von semitischen Dichtern nicht verfertigt worden sind. Ohne also das Buch in irgendeine Kategorie der Kunstformen hineinzwängen zu wollen, können wir sagen, daß es vom Epos die erzählende Einleitung und den Schluß, vom Drama die dialogische Form und von der Lyrik sowol die intensivsten Ausdrücke der Empfindung als die grandiosesten Schilderungen hat.

Aber was ist denn nun der Gegenstand dieses so viel gelobten, häufig citirten und selten genug genau durchgelesenen Buchs? Die Mehrzahl der nicht theologisch gebildeten Leser dürfte kaum eine andere Vorstellung vom Inhalt dieses Buchs haben, als daß es eine erbauliche Erzählung sei, nach der es einem frommen Mann, den seltsames Unglück getroffen hat, am Schluß durch Gottes Hülfe wieder gut geht. Aber diese Vorstellung ist kaum für die alleräußersten Umrisse genügend, und schon lange Zeit weiß man, daß hier ein tieferer Inhalt vorliegt als eine blos erbauliche Erzählung, welche der Verfasser nur als Vehikel für die Gedanken genommen hat, die er darzustellen beabsichtigte. Der Gedanke selbst, um den es sich handelt, ist die Theodicee, die Frage, wie sich vor dem menschlichen Urtheil das Verhalten Gottes in der Welt rechtfertigen lasse. Fragen dieser Art mochten bei Völkern und Religionsformen abgewiesen werden, welche entweder ein dunkles willkürliches Schicksal über den Menschen walten, oder, wie griech. Atomisten, die Dinge durch die zufälligen Vereinigungen der Elemente bestimmt sein ließen. Da aber, wo das ganze Leben von einem streng monotheistischen Grundgedanken getragen wurde, war es unmöglich, diese Frage abzuweisen. Es handelt sich also um eine Kritik des Verhaltens Gottes zur Creatur, und darin besteht das Titanische des Buchs, daß neben der Ueberzeugung der absoluten Gebundenheit der menschlichen Persönlichkeit ihr dennoch die Kraft beigelegt wird, sich Gott gegenüber frei und unabhängig, ja gleichgültig hinzustellen.

Eine Kritik ist aber nicht voraussetzungslos, sondern sie gebraucht Normen, nach denen sie urtheilt. Und diese Normen liegen im wesentlichen für unsere Frage im Gewissen und Verstand.

Hat einmal ein Individuum die Ueberzeugung, daß seine Handlungen auf einer gewissen Stufe der Höhe stehen und denen seiner Nebenmenschen an Werth gleich sind, hat es ferner die Ueberzeugung, daß zwischen Handlung und Lohn oder Strafe ein gewisses Verhältniß stattfindet, so muß, wenn ihm oder den andern etwas Außergewöhnliches begegnet, in dem das gegenseitige Verhältniß zwischen dem Werth der Handlung und dem äußern Entgelt gestört scheint, die Frage beginnen, wie ist es möglich, daß solche Unebenheit eintritt? Beide Ueberzeugungen hatten die Hebräer. Sie glaubten es fest, daß zwischen Handlung und Lohn ein nothwendiges Verhältniß herrsche, und sahen dennoch, daß nicht immer sich das äußere Glück mit dem sittlichen Werth des Menschen decke.

Diese Beobachtung gab vielfach Veranlassung zu lyrischen Klagen, namentlich sind Ps. 37, 49, 73 Versuche, in denen man erkennt, welche Mühe es die Menschen kostete, ihre Zweifel gegen die gerechte Regierung der Welt niederzuschlagen. Mit ganz anderm Maßstab und in weit tiefer gehender Art ist die Frage aber im Buch Job behandelt, und zwar so, daß eine Geschichte ersonnen ist, die vollständig darauf abzweckt, Gelegenheit zu bieten, die Frage nach allen Seiten zu erörtern. Außerdem aber bietet diese Art der Behandlung in der Form eines Gedichts dem Verfasser den Vortheil, daß er nicht in der abstracten Weise der Philosophie demonstrirt, sondern daß er zugleich die Empfindung bewegen kann. Näher angesehen ist das Verhältniß dieses.

Wenn der Ungerechte leidet, so ist dies ganz in der Ordnung, leidet aber der Gerechte, so ist dies ein Widerspruch. Um die Lösung und Erklärung dieses Widerspruchs handelt es sich. Wem kann man besser die Aufgabe zuweisen, den Widerspruch zu lösen, als einem leidenden Gerechten? So ersinnt sich also der Dichter einen Mann, der außergewöhnlich leidet, wiewol er außergewöhnlich gerecht war. Da, nach der alten Anschauungsweise, die Gerechtigkeit ihren Lohn mit sich bringt, so muß auch dieser Gerechte in glücklichen äußern Umständen gelebt haben und das Unglück kann nur darin bestehen, daß er seine frühere hohe Stellung verliert. Diese aus innern Gründen nothwendigen Momente stellt der Dichter in mehrern großen Scenen in seiner prosaischen Einleitung dar.

Job ist ein frommer glücklicher Mann, der auch in seinem Kreis über den Gottesdienst und die Reinheit desselben wacht. Da ein Leiden über ihn kommen soll, von Gott aber, vermöge seiner Gerechtigkeit, dieses Leiden nicht verhängt werden kann, da in diesem Fall die Theodicee schon geleugnet wäre, so gebraucht der Dichter eine zweite Causalität, welche das Uebel hervorruft, den Satan (s. d.), einen der mit Gott verkehrenden Engel, der aber eine besondere Neigung und Lust hat, die Schwächen und Unzulänglichkeiten der Menschen auf der Erde auszuspüren. Es kommt also in der himmlischen Versammlung der Engel die Rede auf Job, dessen Gerechtigkeit Gott anerkennt, während sie Satan bezweifelt, indem er zugleich der Theorie vom Lohn der Tugend einen kräftigen Stoß versetzt durch die Worte: „Dient dir denn Job umsonst?“

So erscheint Gott nun gegenüber dem Uebel nur als zulassend, er gestattet dem Satan, den Job auf die Probe zu stellen, indem er ihm eins nach dem andern seine Heerden, Knechte und Kinder vernichtet. Indeß wird hierdurch die Gottergebenheit Job's nicht gebrochen, seine Trauer endet in Resignation: Jahve hat es gegeben, Jahve hat es genommen u. s. w.

Aber wieder kommt eine göttliche Versammlung zu Stande und fast reuig spricht Jahve zum Satan: „Umsonst hast du mich angestachelt, ihn zu verderben“, was indeß den Satan nicht von seiner vorgefaßten Meinung abbringt, wenn es dem Gerechten bei seiner Tugend schlecht gehe, so würde er bald genug Gott fluchen. Und abermals läßt sich Gott durch des Satans höhnisches Wort: „Haut sitzt um Haut, und alles, was der Mensch hat, legt er als Wall um sein Leben“, d. h. es ist ihm noch nicht nahe genug an seinen eigenen Leib gekommen, es hat nur die erste Haut, die Güter, nicht die zweite, die Gesundheit, getroffen — wieder läßt sich Jahve bewegen, den treuen Knecht Job dem Satan gleichsam zu einem Experiment in die Hand zu geben. Satan erhält die Erlaubniß, den Job auch an seinem Leib heimzusuchen, nur sein Leben soll er schonen. So wird denn Job mit der von schrecklichen Beängstigungen und Schmerzen begleiteten Elephantisis geschlagen, aber geduldig sitzt er, fern von seinem Haus, auf der Mezbele, d. i. dem vor dem Dorf liegenden Aschenhügel, noch heute der Stätte derjenigen, welche, vom Aussatz heimgesucht, in keinem Haus als Hospital ihr Unterkommen finden. Sein Weib, muthlos und ungeduldig, wünscht seinen Tod. „So fluche Gott, damit du stirbst“, sagt sie, doch Job erwidert ihr: „Wie eine Närrin redest auch du, das Gute nahmen wir hin von Gott und sollen das Böse nicht auch empfangen?“ Und schweigend trägt er seine Schmerzen an Geist und Leib. Da verbreitet sich das Gerücht von seinen Leiden und nach morgenländischer Sitte kommen seine vornehmen Freunde, ihn zu trösten und mit ihm zu klagen. Aber so entstellt war er, daß sie ihn nur mit Mühe erkannten, und klagend, Staub auf ihre Häupter streuend, nahten sie ihm und saßen ihm schweigend sieben Tage lang gegenüber.

Mit Recht aber bemerkt Maimonides, daß sich die Leiden der Seele zwar ohne

laute Klagen ertragen lassen, daß der unaufhörliche Körperschmerz aber unwiderstehlich die Klagen auspresse; psychologisch also durchaus richtig läßt der Dichter den Job selbst die Reden beginnen, indem er mit hochtragischem Pathos ihn den Wunsch aussprechen läßt, daß der Tag, der sein Geburtstag werden sollte, aus der Reihe der Tage überhaupt gestrichen und niemals ein Tag geworden wäre. Mit dieser Rede (Kap. 3 des jetzigen Textes) beginnen nun die Zwiegespräche zwischen den Freunden und Job, in welchen, auf Job's bittere Klage, nie geboren zu sein sei das Beste, und das andere, schnell wieder dahin zu gehen, woher man gekommen, zuerst der älteste der Freunde, Eliphaz der Themaniter, eine wohlgemeinte Trostrede beginnt. Allein wie es zu gehen pflegt, selbst die theilnahmvollste Liebe vermag sich nicht ganz in den Zustand des Leidenden zu versetzen und schlecht angebrachte Tröstungen erbittern statt zu beruhigen.

Durch den Inhalt seiner Rede, in der er Job mahnt, daran zu denken, wie er es einst vermocht habe, die Schwachen zu stärken, wie noch nie ein Gerechter untergegangen sei, und wie auch Job, wenn er zu Gott sich bittend wende, wieder neues Glück sehen werde, reizt er den Kranken mehr, als daß er seine Noth erleichtert.

Von hier aus bewegen sich die Zwiegespräche in dreifachem Turnus und zwar immer so, daß Job zuletzt redet und durch den Widerspruch der Freunde bis zu den äußersten Grenzen der Opposition gegen Gott getrieben wird.

Charakterisiren wir zunächst die innere Entwickelung dieser drei Dialoge. Die Frage war: wie ist es möglich, daß ich als Gerechter in ein so außerordentliches Unglück verfalle? und auf dem Standpunkt der Redner waren hierauf zwei Antworten möglich: die erste, daß Job's Gerechtigkeit Schein und Heuchelei, daß er in Wahrheit ein verkappter Frevler war, den nun seine Schuld ereilt; die andere Antwort war die, daß, wenn die Gerechtigkeit Job's als Thatsache anerkannt würde, die Ungerechtigkeit Gottes ebenso fest behauptet werden mußte. Die erste Antwort ertheilen die Freunde, die zweite ertheilt Job, und zwar so, daß er zwar auch über seine Genossen klagt, vorwiegend aber Gott anklagt, der grausam genug ist, den Schmerz empfindenden Menschen ohne Grund zu quälen. So will er denn Gott gegenüber seine Sache rechtfertigen: „Ich will meinen Mund nicht zurückhalten, reden will ich in der Qual des Geistes, sprechen in der Bitterkeit der Seele: «Was ist der Mensch, daß du ihn erst groß machst, daß du ihn dann so scharf beobachtest, daß du ihn alle Morgen heimsuchst und jeden Augenblick ihn prüfst; warum schaust du nicht von mir weg und lässest mich nicht einen Augenblick frei? Wenn ich gesündigt habe, was soll ich dir thun, du Menschenhüter?“

Hiergegen erwidert Bildad: „Jedes Ding hat in der Welt seine Ursache, Gott vermag das Recht nicht zu beugen; wenn deine Söhne gesündigt haben, nun, so ließ er die Folgen der Sünden über sie kommen; die Lehre der Alten ist sicher und sie haben es ausgesprochen, daß Nilschilf nicht ohne Wasser und Ried nicht ohne Sumpf wächst“, d. h. daß in der Welt das Unglück nicht ohne vorangegangene Schuld kommen könne.

Indem nun Job sieht, in ein wie falsches Licht nach dem ausgesprochenen Satz er mit seinem ganzen vergangenen Leben komme, geht er weiter dazu fort, zu äußern, Gott könne sich doch um die Menschheit nicht bekümmern und es sei nicht möglich, gegen seinen ausgesprochenen Willen irgendetwas zu erreichen; ja, seine Heftigkeit steigert sich so weit, daß er überhaupt jede sittliche Beziehung zwischen Gott und der Welt leugnet. „Wenn die Geisel plötzlich tödtet“, sagt er, „so lacht Gott zur Qual der Unschuldigen, die Erde ist den Frevlern übergeben, das Auge ihrer Richter deckt Gott zu, denn wenn er es nicht wäre, wer wäre es dann“ (Kap. 9, 23).

Dabei aber ist er sich seiner Unschuld so vollständig bewußt, daß er nur den einen Wunsch hat, endlich sich noch zu rechtfertigen, daß er vor allem beklagt, daß Gott kein Mensch ist, wie er, dem er erwidern könne, dem gegenüber er einen Proceß zu führen im Stande sei. „O gebe es doch“, ruft er aus, „zwischen uns einen Schiedsmann, der seine Hand auf uns beide legte, der Gottes Stab von mir entfernte, sodaß die Furcht vor ihm mich nicht erschreckte, dann wollte ich reden und nicht fürchten, denn so erscheine ich selbst mir nicht.“ Indem nun so das Verhältniß zwischen Gott und Welt als allein durch die uncontrolirbare und nicht zur Rechenschaft zu ziehende göttliche Macht bestimmt angesehen wird, strömt eine Flut von Fragen bitterster Art aus Job's Mund.

„Hast du denn einen Vortheil davon“, so fragt er Gott, „daß du das mühsame Werk deiner Hände, den Menschen, verachtest, während du zu der Frevler Planen Glanz

gibst? Siehst du denn nach Menschenweise, oder lebst du Jahre, wie die Menschen, daß du meine Sünde auskundschaftest und auf meine Schuld lauerst, obwol du weißt, daß ich kein Frevler bin und keiner aus deiner Hand mich errettet?" Schnell aber schlägt diese Stimmung wieder um, aus der Bitterkeit keimt die Wehmuth hervor: „Deine Hand bildete mich und machte mich; bedenke, daß du mich wie Thon gebildet und nun mich wieder zum Staub wandelst! Gnade und Leben hast du an mir gethan und deine Satzungen hat mein Geist bewahrt und solches bargest du in deinem Herzen? So laß doch ab und gönne mir noch einen Augenblick Ruhe, bevor ich ins Land des Dunkels gehe, von dannen niemand wiederkehrt."

Der dritte der Gegenredner, Zophar, bezeugt für die schweren Empfindungen Job's wenig Verständniß. „Dein Gerede", meint er, „soll Männer zum Schweigen bringen, daß du lästerst und keiner dich beschämt? O, wollte doch Jahve mit dir reden, er würde dir der verborgenen Weisheit Tiefen klar machen; du bist ja nicht im Stande, auch das geringste der Wunder der Welt nur zu begreifen."

Doch auch er läßt Job noch eine Aussicht auf Erlösung. „Wenn du dein Herz auf ihn richtest und betend deine Hände zu ihm breitest — wenn Frevel an deiner Hand ist, entferne ihn, und laß in deinen Zelten nicht die Sünde wohnen; dann wirst du fleckenlos dein Haupt erheben, du wirst geläutert stehen und nichts fürchten. An die vergangenen Trübsale aber wirst du gedenken wie an einen Wasserbach, der vorüberfloß, ohne eine Spur zurückzulassen."

Hiergegen hat Job dann eine Antwort, die die Macht Gottes in ihrer Unermeßlichkeit noch weit kräftiger und erhabener schildert als es Zophar vermochte. Indeß legt er selbst darauf keinen Werth. „Wer wüßte wol dies alles nicht", so fragt er, „da die Thiere des Feldes, die Vögel des Himmels und der blose Erdboden schon dies lehren können" (Kap. 12, 7). „Wenn ihr indeß", so meint er, „daran festhaltet, daß die Erfahrung der vergangenen Jahrhunderte die lautere Wahrheit enthalte, und daß in dem immer wiederholten Satz, das Leiden sei Strafe für eine Unthat, die Lösung der Räthsel liege, die mir mein Geschick vorlegt, so wird, wie der Gaumen die Speise prüft, ob sie ihm schmecke, auch das Ohr den Sinn jener Rede prüfen. Und vor dieser Prüfung vermag euer Satz nicht zu bestehen. All euer Reden ist nichts als eine ungerechtfertigte Rücksichtnahme auf Gott, dem zu Gunsten ihr Trügerisches reden wollt, vor dem ihr aber, falls er euch prüfen wollte, gewiß nur übel bestehen würdet. „Ich meinerseits", so fährt er fort, „achte mein Leben nichts, mag mich Gott für meine Vermessenheit tödten, meinen Wandel werde ich ihm gegenüber rechtfertigen; wer ist der wol, der gegen mich streiten könnte, sodaß ich schweigen und sterben müßte? Ich weiß, daß ich gerecht bin." — Direct sich nun an Gott wendend spricht er (Kap. 13, 22): „So frage du und ich will erwidern, oder ich will sprechen, antworte du mir; wo sind meine Sünden? warum verbirgst du dein Antlitz vor mir? warum bestimmst du mir ein grauses Schicksal, warum fesselst du meine Füße, sodaß ich kein Glück und Ruhe genießen kann?"

Hatte nun vorher Eliphaz mit viel Emphase als eine ihm zutheil gewordene Offenbarung (Kap. 4, 12) es ausgesprochen, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei, so wendet Job dieses jetzt zu seinen Gunsten an. Denn, wenn alle ungerecht sind, warum soll er mehr leiden als andere? Die dogmatische Lösung, daß Leiden und Handlung correspondire, wird gerade durch diesen Satz vollständig aufgelöst. — Hätte unser Dichter den Gedanken gehegt, daß die Ausgleichung der menschlichen Schicksale in einem andern Leben nach dem Tod stattfinden könne, so wäre hier die Stelle gewesen, es entweder von Job oder den Freunden aussprechen zu lassen, mit diesem Leben sei die Rechnung nicht geschlossen, im Jenseits könne die Herstellung des Glücks und der Lohn erfolgen. Aber weit gefehlt, daß dieser uns so nahe liegende Gedanke ausgesprochen und dadurch der weitere Streit gegenstandslos gemacht wird, das Gegentheil vielmehr wird ausgesprochen: „Der Baum, der abgehauen, hat eine Hoffnung, vom Duft des Wassers schlägt er wieder aus, aber der Mann, wenn er stirbt, liegt da und erwacht nicht wieder, solange die Himmel stehen", d. h. in Ewigkeit, nicht etwa bis zum Weltgericht.

Als einzig mögliche Antwort, die Job geben kann, sobald er sich über sein Verhältniß zu Gott und das der Menschen überhaupt fragt, bleibt diese übrig, daß er alles aus göttlicher Willkür ableitet, daß er jede sittliche Beziehung zwischen Gott und Menschen aufhebt und sich den Schöpfer nur unter dem leeren Attribut der Allmacht vorstellt. Alles

dies thut er ohne Scheu, und der einzig mildere Tropfen, der diesem bittern Kelch beigemischt ist, ist melancholische Erinnerung an die frühern bessern Tage, in die sich ein kaum von ihm selbst geglaubtes Gebet um den Nachlaß seiner Leiden anschließt. Alles dies fassen zwei Strophen des 9. Kapitels zusammen:

Gott, der im Sturme mich zermalmt,
Der meine Wunden ohne Ursach' mehrt,
Der läßt mich nicht zu Athem kommen,
Denn er sättigt mich mit Bitterkeit.
Denn handelt es sich um Kraft, sieh' er ist stark,
Und geht's um Recht, wer will ihn lehren?
Bin ich gerecht, sein Mund verdammt mich doch.
Unsträflich bin ich, dennoch krümmt er mich.

Unsträflich bin ich, achte nicht mein Leben,
Es ist mir eins und darum spreche ich:
Unsträfliche und Frevler, er vernichtet beide.
Wenn die Geisel plötzlich tödtet,
Lacht er zu dem Leiden der Unschuldigen.
Die Erde ist dem Frevler überlassen,
Er verhüllt den Blick ihrer Richter.
Ist er 's nicht, nun wer ist es dann? ....

Das ist es, um deswillen wir diesen ersten Dialog die Position der Allmacht nennen, in diesen Begriff ist für Job das ganze Wesen Gottes zusammengefaßt, Gott steht dem sittlich begabten Menschen in keinem sittlichen Verhältniß entgegen, es ist daher kein sittlicher Bezug auf ihn möglich, d. h. keine Religion. Es ist gleichgültig, ob auf diesem Standpunkt die unwiderstehliche Macht überhaupt noch Gott genannt oder als blindes, bewußtloses Fatum angesehen wird, ein Theismus dieser Art ist Atheismus. Aber trotzdem ruht in Job, gestützt auf das Bewußtsein seiner Unschuld, ein starkes Gefühl seiner persönlichen Würde. Wenn er auch auf die Gerechtigkeit Gottes nicht rechnen kann, so ist er doch nicht gewillt, zuzugestehen, daß er ein Frevler ist. Die Tugend hat für ihn den Werth an sich, und darum will er sich seine Unschuld weder von den Gegnern, noch von Gott selbst entreißen lassen; so spricht er denn auch:

Ich will mein Leben in meine Zähne nehmen,
Und meine Seele in meine Hand legen,
Sieh'! er mag mich tödten, ich hoffe nichts,
Aber meinen Wandel rechtfertige ich ihm ins Angesicht,
Ich habe den Rechtsstreit vorbereitet,
Ich weiß, daß ich gerecht bin.

Gerade diese Aeußerung Job's muß aber seinen Gegnern mehr als keck erscheinen, und so finden sie darin zwingenden Grund, den Streit in einem zweiten Gang von neuem aufzunehmen, in dem sie nur härter und mit deutlicherer Anspielung auf Job's Geschick, ihren alten Spruch getreu wiederholen, des Inhalts, daß es dem Frevler immer auf Erden übel gehen muß, oder (Kap. 20, 8): „Wie ein Traum verfliegt er und wird nicht gefunden, wird verscheucht gleichwie ein Nachtgesicht, das Auge sieht ihn einmal und nicht wieder, und seine Stätte schauet ihn nicht mehr."

Es kann uns nun hier kein Interesse gewähren, die Wiederholungen in den Aeußerungen der Gegner zu verfolgen, die sich nur durch gesteigerte Heftigkeit und Deutlichkeit der Insinuation gegen Job von frühern Reden unterscheiden. Um so mehr aber lohnt es, zu beobachten, wie der Dichter seinen Helden aus dem Nihilismus, in den er ihn gebracht hat, wieder zu befreien versteht. Und hierbei ist es besonders charakteristisch, daß der Dichter dieses nicht durch die Vertheidigung der verbündeten Dreizahl geschehen läßt, da er schon wußte, was heutzutage viele nicht wissen, daß solche Apologien nur denen helfen, die ihrer nicht bedürfen, nicht aber denen, die vom Feuer der Skepsis versengt sind. So läßt er denn auch seinen Job die Gegner unnütze Aerzte, Lügenerdichter, eitle Tröster, falsche Gottesadvocaten nennen, deren Beweise von Gott selbst verworfen würden und die sich hüten möchten, von Gott streng sich prüfen zu lassen. Die innere Wandlung aber läßt der Dichter auf natürliche Weise aus dem eigenen Bewußtsein des Helden hervorgehen.

Es ist oben bemerkt worden, wie in Job während der ersten Gespräche neben der, alles Leben austrocknenden Ansicht von einem blosen Machtverhältniß Gottes zur Welt

ein anderer Gedanke ruht, der Gedanke, der es ihn möglich macht, immer wieder von Gott an Gott zu appelliren und zu bitten, „daß er ablasse von ihm, damit er noch ein wenig heiter werde, bevor er gehe, und nicht wiederkomme, ins Land des Dunkels und der Finsterniß". Den hierin liegenden Keim einer andern Ueberzeugung, der seine Nahrung aus dem Bewußtsein der persönlichen Menschenwürde zieht, das Job sich nicht nehmen läßt — diesen Keim entwickelt der zweite Dialog.

So überwindet Job seine Zweifel aus eigener Macht, er weist den Nihilismus ab, sieht sich aber dadurch gezwungen, um seiner selbst willen Gott mehr als blose Allmacht zuzuschreiben. Er muß, eigentlich wider Willen, um nicht an allem zu verzweifeln, Gott zugleich als einen gnädigen denken, der schließlich, bei der unzweifelhaften Macht dazu, dennoch den leidenden Menschen nicht untergehen läßt. Und darum ruft er seinen Gegnern gegenüber denselben Gott, den er vorher als gleichgültig bei allen menschlichen Geschicken hingestellt hat, zu seinem Zeugen und Helfer an:

Mein Antlitz ist vom Weinen roth,
Und Dunkel ruht auf meinen Augenwimpern,
Obwol kein Frevel klebt an meiner Hand,
Und mein Gebet ein reines war.

Erde, bedecke nicht mein Blut
Und laß mein Rufen nicht verhallen,
Auch jetzt noch, sieh' mein Zeuge ist im Himmel
Und mein Gewährsmann in der Höhe.

Meine Freunde zwar verspotten mich,
Doch zu Eloah thränt mein Auge.
Gott mag den Menschen bei Gott selbst vertheidigen*)
Und (mich) den Menschen rechtfertigen gegenüber seinem Nächsten.

So lege denn ein Pfand, bürge du bei dir selbst für mich,
Wer sollte sonst mein Bürge sein?
Denn jener Herz hast vor Verständniß du verschlossen,
Und darum wirst du sie auch nicht erhöhen.

Und dieselbe hoffnungsvolle Zuversicht spricht die bekannte, aber viel verkannte Prachtstelle des Gedichts aus. Job hat die feste Zuversicht, daß Gott ihn noch auf Erden rechtfertigen werde, er warnt sogar seine Gegner, sich nicht vom Zorn hinreißen zu lassen, die Zeit werde kommen, in der sie sich fragen würden, warum sie den Job eigentlich verfolgt hätten. Und so spricht er (Kap. 19, 21):

Erbarmt euch, erbarmt euch, ihr meine Freunde,
Denn die Hand Eloah's hat mich berührt!
Was verfolgt auch ihr mich wie Gott
Und werdet mich zu lästern nimmer satt?

O würden meine Worte doch geschrieben,
O würden sie, in ein Buch und eingegraben
Mit eisernem Griffel und mit Blei
Zum Zeugniß in den Fels gehauen;
Und ich weiß, mein Retter ist lebendig
Und als Nachmann wird er auf dem Boden stehen.

Und nach meiner Haut, denn dies ist ja vernichtet
Und ohne Fleisch werde ich Eloah sehen,
Den ich zu meinen Gunsten sehen werde,
Und meine Augen sehn ihn und kein andrer.

---

*) Man vergleiche den Gedanken im „Gulistan", herausgegeben von Eastwick (Hertfort 1850), S. 225:

Ueber dich, wo sollt' ich klagen,
Da kein Richter weiter ist,
Und da unter allen Händen
Kein' als deine breiter ist?
Wem du deine Leitung schenkest,
Der geht nimmermehr verloren,
Wen du läßt, der ist verloren,
Da kein anderer Leiter ist.

Meine Nieren schwinden in der Brust mir, harrend
Daß ihr es sagt: „Was haben wir an ihm verfolgt?"
Und daß des Streites Ursach' an mir erkannt werde.
So hütet euch denn vor dem Schwerte,
Denn der Zorn für Sünden kommt,
Auf daß ihr den Hader erkennet.

Und indem sich Job zeitweilig zu so hoher Zuversicht aufschwingt, verliert er seine eigene persönliche Frage aus dem Auge. Nicht mehr das Leiden der Gerechten ist ihm im Augenblick so unbegreiflich, sondern die Kehrseite, das Glück der Ungerechten. Weil nämlich die Gegner wieder und wieder darauf zurückkommen, das furchtbare Schicksal Job's mit grellen Farben zu malen, sieht er sich genöthigt, auf die Erfahrung zu verweisen, die das Gegentheil lehre:

Wenn ich dran denke, so erbebe ich
Und ein Grausen faßt mein Fleisch!
Warum leben denn die Frevler,
Werden alt und groß an Kraft?

Ihre Kinder sind vor ihrem Angesicht bei ihnen,
Ihre Sprößlinge vor ihren Augen,
Ihre Häuser friedlich sonder Furcht
Und auf sie kommt nicht die Ruthe Gottes.

Sie singen zu dem Tambourin und Zither,
Erfreuen sich beim Tone der Schalmei;
Sie leben ihre Tage hin im Guten
Und schmerzlos gehen sie zum Grab hinunter.

Sie sprechen zum Allmächtigen: Weiche von uns,
An deiner Wege Kenntniß haben wir nicht Lust.
Was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen,
Und was gewinnen wir, wenn wir ihn anflehn?
Es ruht doch nicht in ihrer Hand ihr Glück, —
Doch von mir ist fern der Bösen Rath.

Und nun mit größter Ironie die Argumente der Gegner persiflirend, fährt Job fort:

Wie oft erlischt denn wol der Bösen Leuchte
Und kommt ihr Unglück über sie?
In seinem Zorn, sagt ihr, theilt er Schmerzen aus,
Sie sind wie Stroh, das vor dem Winde fliegt,
Und wie die Spreu, die Sturmwind fortreißt; —

Seinen Söhnen spart Eloah seine Sünden auf; —
So mag er's doch ihm selbst vergelten, daß er es merke,
Es mögen seine Augen seinen Sturz sehen,
Er selbst mag des Allmächtigen Zornglut trinken!

Denn was bekümmert ihn sein Haus nach seinem Tode
Und wenn der Monde Zahl für ihn zu Ende ....

Habt ihr denn nicht die Wegewanderer gefragt?
Aber ihre Rede wollt ihr nicht verstehen,
Denn (ihr denkt einmal), der Böse ist dem Schreckenstage aufgespart,
Sie werden hingeführt zum Tag der Zornergüsse.

Aber wer rügt seinen Wandel ihm ins Antlitz
Und was er thut, wer will es ihm vergelten?
Feierlich wird er zum Grab geleitet
Und an seinem Grabmal hält man Wache.

Des Thales Schollen sind ihm süß
Und hinter ihm zieht alle Welt,
Und vor ihm her zahlloses Volk.
Wie wollt' ihr mich so eitel trösten?
Und euer Entgegnen zeigt als Täuschung sich!

So weit der zweite Dialog, in dem sich Job allmählich wieder zu einer inhaltreichern Vorstellung von Gott emporarbeitet, die aber nun ganz unvermittelt steht neben der blosen Theorie der Macht im ersten Dialog. Müssen wir daher den zweiten Dialog als den des erwachenden Vertrauens bezeichnen, so haben die folgenden Reden die Aufgabe,

eine bestimmtere Präcisirung von Job's Ueberzeugung hervorzurufen. Wir heben die Hauptpunkte hervor.

Wenn Job, im Widerspruch mit seinem eigenen ersten Satz, später das Vertrauen auf göttliche Hülfe ohne Vorbehalt ausspricht, so kann dieses nur darin begründet sein, daß er Gott ein sittliches Wollen zuschreibt. Dieses aber verkörpert sich für den Hebräer vor allen Dingen im Begriff der Gerechtigkeit — und im tiefsten Innern ist, wie wir jetzt ersehen, Job von seinen eigenen Sätzen, zu denen er in der Hitze des Streits und der Noth hingerissen ist, nie völlig überzeugt gewesen. Er konnte sich eben, trotz aller Mühe, von seinem festgewurzelten Glauben nicht losreißen. Da er nun nicht glaubt, daß die göttliche Gerechtigkeit sich noch in einem Leben nach dem Tod erweisen kann, sodaß die Lösung der Frage in eine dunkle Zukunft verschoben würde, so muß der ganze Streit ziellos im Sand verlaufen und mit einem großen Fragezeichen enden, oder aber, der Dichter muß sich und seinem Helden die Inconsequenz zu Schulden kommen lassen, dieselbe göttliche Gerechtigkeit, die zuvor geleugnet ist, wieder thatsächlich anzunehmen. Das letztere thut er, und so finden wir erklärlich, wiewol sehr auffallend, daß er denselben Job, der vorher Gott als gleichgültig gegen alle menschlichen Schicksale geschildert hat, zuerst zwar nur die Gründe darlegen läßt, warum er seinen Gegnern widersprochen hat, dann aber ganz mit ihnen übereinstimmend in ihre alte mosaische Vergeltungstheorie zurückführt:

> So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzieht,
> Bei dem Allmächtigen, der meine Seele mir verbittert,
> Solange noch mein Odem in mir ist
> Und Gottes Hauch in meiner Nase,
> Nie sprachen meine Lippen Frevel,
> Und meine Zunge sann niemals Betrug.
> Fern sei mir, daß ich Recht euch gebe!
>
> Bis in den Tod laß ich Gerechtigkeit nicht von mir,
> An meiner Gerechtigkeit ich halte und lasse sie nimmer
> Mein Feind erscheine wie ein Frevler,
> Mein Widersacher als ein Bösewicht.
>
> Denn was ist des Freigeists Hoffnung, wenn er feststeht,
> Wenn seine Seele durch den Fluch gefordert wird*)
>
> Wird Gott auf seine Klagen hören,
> Wenn über ihn das Unheil kommt?
> Wird am Allmächtigen er sein Genüge haben
> Und jederzeit Eloah rufen können?
> Ich will euch über Gottes Hand belehren
> Und was bei ihm beschlossen nicht verhehlen.

Und nun folgt eine Schilderung vom schnellen Untergang der Frevler, die mit der der Gegner so stimmt, daß neuere Kritiker (Bernstein und Kennicott) auf den Gedanken gekommen sind, diese Rede dem, im dritten Dialog nicht mehr zu Worte kommenden, Zophar in den Mund zu legen, eine Ansicht, die sich freilich nach der hier vorgeführten Gesammtentwickelung nicht halten läßt.

Ueberdies ist es nicht unbemerkt zu lassen, daß eine Modification der gegnerischen Meinung allerdings in Job's Worten liegt, denn während jene meinten, dem Frevler müsse es schlecht ergehen, dem Guten gut, ist Job's Gedanke dieser: beiden können widrige Geschicke begegnen, dem Bösen aber werde sein Gebet nichts helfen, während er für sich als einen Guten eine Wirkung des Gebets hofft.

Den handgreiflichen Widerspruch sucht der Dichter indeß zu vermitteln und zwar durch eine Betrachtung des Wirkens Gottes in der Natur, welche unmittelbar (Kap. 26) vorausgeht. Es war überhaupt die Betrachtung der Natur, welche den Dichter von seiner Skepsis befreit hat, und sie nimmt er zum Thema für die spätern Reden Gottes, in denen die Lösung überhaupt beruht. Es wird daher begreiflich, daß er diesen Gegenstand nur kurz von Job berühren lassen kann, dagegen muß er nothwendigerweise, um die resignirte Unterwerfung Job's unter Eloah's Erkenntniß und Willen vorzubereiten, die

*) Vgl. De Lagarde, „Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien" (Leipzig 1863), S. 7.

eigene abschließende Betrachtung über die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, so hohe Probleme zu lösen, dem leidenden Helden in den Mund legen, wie er dieses gleich in der nachfolgenden Rede thut.

So spricht sich denn Job selbst (Kap. 28) die Weisheit ab und er polemisirt gegen eine Art hebr. Stoicismus, der sich in der Einleitung der Salomonischen Sprüche Bahn bricht und darin besteht, daß der Besitz der Weisheit zum Quell aller Güter gemacht wird. Gott allein erscheint ihm noch als der Weise, und aus seinem innersten Bewußtsein heraus macht er den Gott, der zuerst nur allmächtig war, allmählich auch zu einem gnädigen, gerechten, weisen, unter dessen Hand der Mensch sich willig beugen kann, dabei aber nicht nach der Rechtfertigung einer jeden einzelnen göttlichen Handlung fragen darf. Während die Gegner längst zum Schweigen gebracht sind, schließt Job den menschlichen Streit (Kap. 28):

> Die Weisheit, von wannen kommt sie,
> Und wo ist der Einsicht Stätte?
> Vor den Augen des Lebendigen ist sie verborgen
> Und vor des Himmels Vögeln verhüllt.
>
> Unterwelt und Tod sprechen:
> Vom Hörensagen kennen wir sie,
> Doch Gott nur kennt den Weg zu ihr
> Und er kennt ihre Stätte.
>
> Denn er schauet zu der Erde Enden,
> Und alles unterm Himmel sieht er ....
> So schaut er und durchmustert sie,
> Er schafft und er durchdringt sie auch,
> Er sagt dem Menschen: Siehe Furcht des Herrn ist Weisheit,
> Und Einsicht, vor dem Bösen weichen.

Der menschliche Streit ist zu Ende, Job's Skepsis wird durch sich selbst geheilt, allein das äußere Factum hat seine Lösung noch nicht gefunden. Kann Job, der sich mit seiner eigenen menschlichen Kraft der satanischen Versuchung gegenüber bewährt hat, des Unglücks Beute bleiben? Immer kehrt ja die Frage wieder, warum gibt Gott den Elenden Licht, und Leben denen, die in der Seele verbittert sind. Diese Frage, wenn auch demüthig und ergeben ausgesprochen, ist es, die im schließlichen Monolog Job's das Thema ausmacht. Job vergleicht seine Tugend mit seinem frühern Glück, er sagt uns, wie er den Lohn in einem langen Leben erhofft habe:

> Ich sprach: Wie wohlriechendes Holz werde ich dauern
> Und meine Tage mehr wie der Sand (Kap. 29, 18).

Er vergleicht sein jetziges Schicksal mit der frühern Hoffnung: „Jetzt lachen Buben über mich, deren Väter ich verachtete, den Hunden meiner Heerden sie gleichsetzend, Bruder bin ich der heulenden Schakale, Genosse der klagenden Strauße, meine Haut fällt geschwärzt von mir ab, meine Gebeine glühen vor Trockniß, meine Harfe wird zur Trauer und meine Schalmei zur Stimme der Weinenden."

Er geht sein ganzes Leben betrachtend durch, vermag keine Schuld in seinem Thun zu entdecken und schließt mit der Herausforderung:

> O hätte ich doch einen Hörer — meine Schrift ist hier
> — Der Allmächtige mag mir darauf entgegnen —
> Und hier die Klagschrift, die mein Gegner schrieb.
> Wahrlich, ich lege sie auf meine Schulter,
> Ich hefte sie als Diadem mir an.
> Die Anzahl meiner Schritte nenne ich,
> Und wie ein Fürst laß ich den Gegner vor (Kap. 31, 35).

Solcher Aufforderung kann sich Eloah nicht entziehen, er erscheint im Gewittersturm, und hier entfaltet der Dichter zum letzten mal seine künstlerische Kraft, indem er in schön gerundeten Strophen Bilder der leblosen und lebendigen Natur vorführt (Kap. 38—39). Job verstummt dem gegenüber, er resignirt sich in Gottes Willen, den Gegnern aber, die seine Rechtfertigung gesehen, erklärt Jahve, daß sie ungerecht seien:

> Mein Knecht Job mag für euch beten,
> Um seinetwillen will ich euch nichts Böses thun.
> Denn ihr habt nichts wahr vor mir gesprochen, wie mein Knecht Job.

Und nun folgt Wiederherstellung der Gesundheit, Verdoppelung seines Besitzes, Freude seiner Genossen und Verwandten und Ersatz für seine verlorenen Kinder, wobei auf die Naivetät des höhern Alterthums ausdrücklich hingewiesen sein soll, die den psychischen Schmerz um den Verlust der Kinder gar nicht beachtet und einen wirklichen Ersatz gegeben zu haben glaubt, wenn sie dem Vater die doppelte Anzahl schenkt.

So hat der Dichter seinem und unserm Bedürfniß nach poetischer Gerechtigkeit genuggethan, aber nur in den Phantasieräumen der Kunst vermag er uns ein schön gerundetes Ganzes zu bieten, bei dem das Gemüth Ruhe findet. Für das Leben selbst hat er die angeregte Frage nicht gelöst, die Geister, die er wach gerufen, nicht gebannt. Auch nach ihm noch bleibt die Frage nach der Lenkung des menschlichen Schicksals ungelöst. Die ewige Bedeutung der Dichtung aber besteht darin, daß die hier einschlagenden Momente zum ersten mal, so weit als der Dichter sie kennt, in einem Brennpunkt zusammengefaßt sind. Dieser Gedanke hat weiter gewirkt und neue erzeugt. Zuerst verfiel der Geist darauf, die Leiden als ein Mittel der sittlichen Erziehung anzusehen, wie dieses in den bald zu behandelnden unechten Stücken unserer Dichtung (Kap. 32—37) geschieht. Als auch dies der Frage nicht genugzuthun schien, verlegte man die Ausgleichung von Tugend und Geschick ins Jenseits, wo Lohn und Strafe mit gerechter Hand vertheilt würden, und hierin fand und findet das fromme Gemüth seine Ruhe. — Die vorliegende Antinomie wird zur Wurzel des Glaubens. — Endlich aber unterwarf das philosophische Denken den Widerspruch der Idee mit der Erfahrung, diese Antinomie, seiner Kritik. Es ist darauf hingewiesen, wie die ganze Schürzung des Knotens im Job, weil die zu erklärende Erscheinung eine unbegreifliche ist, nur durch die innerlich sich widersprechende Annahme einer Willkür in Gott möglich ist. Wir haben die Aufgabe, zu zeigen, wie die falsche Ansicht entstanden sei und nöthig wurde. Wir werden dies thun durch eine Prüfung der Grundlage, von der sich nachweisen läßt, daß sie von Haus aus falsch gestellt ist, darum, weil sie die Antwort nur aus der Erfahrungswelt des irdischen Daseins ableiten will.

Die ganze Frage aber ist diese: „In welchem Verhältniß stehen auf Erden die Handlungen und ihr Lohn?“ Im richtigen, fordert die Vernunft, in gar keinem, antwortet die Erfahrung. Die Philosophie nun kann zeigen, daß es eine falsche Forderung ist, die von der Vernunft gestellt wird. Das Geschick in der Sinnenwelt hängt nicht von unserer Gesinnung ab, die zur intelligiblen Welt gehört, fremde Einflüsse, die unserer Gewalt nicht unterliegen, wirken unwiderstehlich auf uns ein, wir verhalten uns gegen die Macht der Natur und in den Schranken der Gesellschaft nicht nur thätig, sondern auch empfangend und leidend, wir unterliegen somit fremden, von unsern sittlichen Eigenschaften unabhängigen Einflüssen. Die Gesundheit wie die Krankheit hängt von physischen Bedingungen, Reichthum und Armuth von gesellschaftlichen Verhältnissen, nicht aber von Tugend oder Bosheit ab. Daß diese Einflüsse unserm sittlichen Werth entsprechen, wäre nur möglich, wenn die empirische und intelligible Sphäre einen gleichen Gang hätten wie zwei gleichgestellte Uhren; dieses aber würde die menschliche Freiheit und damit zugleich den sittlichen Werth aufheben, wie es in der Consequenz auch des hebr. Gottesbegriffs lag, die Freiheit aufzuheben. Das Problem selbst aber beruht auf der Voraussetzung der Freiheit, da nur bei der Freiheit Tugend und somit Lohn der Tugend möglich ist. Wird die Freiheit aufgehoben, so fällt die Tugend zugleich mit, und es wird so deutlich, daß in der empirischen Welt, wo Job sie sucht, eine Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit unmöglich ist, welche aus eben diesem Grund der Glaube, wie die praktische Vernunft ins Jenseits legen muß.

Man hat den Job mit Faust verglichen, und es ist ja bekannt, daß das Vorspiel des Faust der Einleitung zum Buch Job nachgebildet ist, aber zwischen beiden Dichtungen walten die tiefgreifendsten Unterschiede. Das Problem des Job ist durchaus praktisch, das des Faust rein theoretisch. Dieser erliegt unbezähmtem Wissensdurst, Job scheitert an unerfüllbaren praktischen Forderungen, welchen nur das Jenseits und auf Erden das ideale Abbild der Welt, wie sie sein sollte, d. i. die Kunst, genügen.

Faust speculirt, Job verdammt die Speculation als erfolglos und unmöglich; er weiß, daß der Speculirende dem Thier gleicht, das ein böser Geist auf dürrer Heide herumführt. Faust stürzt sich in den Genuß und verliert seine Seelenreinheit, Job hält an der sittlichen Tugend fest; Faust erhält Gnade und Verzeihung, Job steht so hoch, daß um seiner Tugend willen andern verziehen wird. Im ganzen ist der sittliche Inhalt

des Buchs von dem des Faust so verschieden, wie die starre Tugend verschieden ist von dem leidenschaftlich erregten Gemüth. Letzteres aber hat den Vorzug, den Menschen der Gegenwart viel intensiver zu berühren als die Schilderung des althebr. Dichters. Faust verfällt seinem Geschick durch unersättliche Speculation, der andere aber überwindet es durch das ewige Correctiv des wirren Sinnes, durch die Weisheit im praktischen Handeln, d. i. Gerechtigkeit.

Wir haben am Anfang unserer Darstellung erklärt, daß die Resultate der Kritik vorausgesetzt sind und haben demgemäß die mit fast vollkommener Einstimmigkeit für unecht erklärten Reden des Elihu (Kap. 32—37) in der Entwickelung der Gedankenreihen des Job weggelassen. Fügen wir jetzt eine Entwickelung dieser Reden bei.

Nachdem Job mit heiligen Schwüren seine vollkommene Gerechtigkeit betheuert und zum letzten mal einen Richter gefordert hat, erscheint im Gedicht, wie es jetzt steht, Elihu auf der Scene. Daß dieses die ursprüngliche Anordnung nicht gewesen sein kann, beweisen die ersten Worte von Jahve's Reden Kap. 38, 2. Da nach der Meinung der Vertheidiger des Elihu dieser wesentlich zur Lösung beitragen soll, so kann Gott seine Reden nicht als solche bezeichnen, die den weisen Rath Gottes verdunkeln; nichtsdestoweniger beginnt Jahve seine Rede: „Wer ist der, der die weise Führung leugnet in solchen einsichtslosen Reden.“

Sachlich kann dies nur auf Job gehen, aber trotzdem redet vorher Elihu, und dieses erste Argument schon genügt, um die Nichtursprünglichkeit der Reden an dieser Stelle darzuthun. Elihu tritt nach der gegenwärtigen Ordnung des Gedichts ein, nachdem Job sich aufs vollständigste gerechtfertigt. „Jung an Jahren, den andern gegenüber“, sagt er, „harrte ich, daß das Alter rede, aber nicht die Alten haben sich als die Weisen bewährt, sondern die Weisheit ist ein göttliches Geschenk.“ So drängt es ihn denn im Innern zu reden, und er fühlt sich berufen, Job zu strafen, weil er so ganz unverbesserlich ist. In der ersten Rede (Kap. 32—33) wirft er Job vor, er behaupte seine Sündenlosigkeit: „Vor meinen Ohren sprachst du, der Worte Klang vernahm ich: Rein bin ich, Schuld ist nicht an mir, Gott hadert gegen mich.“ So spricht Job wörtlich Kap. 9, 21; 13, 2. Diese Ausdrücke nun sind nach Elihu selbst schon Sünde: „Ich muß dir darauf erwidern, denn Gott ist zu groß, um sich mit dir in einen Streit einzulassen.“ Auch hiermit greift Elihu auf Job's Reden zurück (Kap. 31, 35; 16, 19; 13, 18). Er meint: „Betrachte mich als ob deine Rede gegen Gott ginge, mir gegenüber wirst du keine Furcht haben, ich bin aus Thon gebildet wie du. Warum hast du mit Gott gehadert, da er dir doch nicht antwortet? Er gibt ja nur Mittheilungen durch nächtliche Offenbarungen und durch Hingeben in die Leiden. Zwar wird Gott den Gerechten nicht hinsterben lassen, doch aber läßt er seine Seele dem Tode nahe kommen, und wenn nicht ein fürsprechender Engel, sich seiner erbarmend, Gott anfleht, er möge ihn erlösen, so würde er verloren sein.“ (Der fürsprechende Engel male'ak meliṣ wird von der jüd. Auslegung im Targum als Paraklet gefaßt, d. h. als Advocat, der die Sache jemandes bei einem andern führt.)

Aber Gottes Geduld hat ein Ende, zwei- und dreimal errettet er den Menschen, das soll Job beachten und seine Leiden als ein Erziehungsmittel ansehen; hierauf soll er dem Elihu erwidern, der ihm zwar gern recht geben möchte, aber dennoch nicht glaubt, daß Job im Stande sein werde, auf seine Bemerkung etwas Genügendes zu entgegnen. Job läßt sich denn dieses auch nicht beikommen und man erwartet billig, daß Elihu ihm nun auch zeige, welche einzelnen Sünden ihm die göttliche Zucht zugezogen hat. Dieses letztere geschieht aber nicht und kann auch nicht geschehen, da es verkehrt wäre zu sagen, die Lästerungen Job's (Kap. 9, 13) hätten ihm die Zucht Gottes zugezogen, weil diese eben erst durch die Leiden hervorgerufen sind. Elihu hält sich vielmehr in allgemeinen Beschuldigungen und so auch in der folgenden Rede (V. 34—35), wo er sagt: Job trinkt Spott wie Wasser, wenn er erklärt, daß es dem Menschen nichts nützt, daß er mit Gott in Frieden sei. Zwar hat sich Job nie so ausgesprochen, die Worte erinnern vielmehr an Eliphaz (Kap. 22, 2), dennoch aber beginnt Elihu auf Grund dieser Job zugeschriebenen Aeußerung, die sich doch höchstens als Consequenz seiner im ersten Dialog ausgesprochenen Anschauungen ansehen läßt, des weitern gegen ihn zu streiten. Er sagt: „Gott ist fern vom Bösen, er vergilt dem Menschen sein Thun und läßt ihn sein Los nach seinem Wandel finden.“ Das hat aber Job (Kap. 27, 8; 28) bereits in viel tieferer Weise

ausgesprochen, und Elihu schießt am Ziel vorbei. Job selbst hatte längst erkannt, daß die ihn beschäftigenden Räthselfragen durch eine Behauptung von göttlicher Gleichgültigkeit oder Ungerechtigkeit nicht gelöst werden können. — Die Frage, ob Gott das Recht beuge, konnte Bildad (Kap. 8, 3) dem Job mit Recht stellen, bei Elihu (Kap. 34, 12) kommt sie zu spät; schon Kap. 19, 6 sagt Job nicht, Gott beuge das Recht, sondern nur, er beuge ihn. Elihu polemisirt hier durchgehends gegen längst abgethane Dinge und weiß im Grunde nichts weiter zu sagen, als Gott sei der Allmächtige, bei ihm gelte kein Ansehen der Person (Kap. 34, 18—27), was schließlich immer wieder auf die stricte Vergeltungslehre hinauskommt, die Job schon (Kap. 28) überwunden hat. Nach den vorangehenden Entwickelungen, in welchen Job bei tieferm Besinnen von seinem nihilistischen Standpunkt zurückgekommen war, sind Elihu's Reden überflüssig und die Frage zu lösen ist er ebenso unfähig wie die andern Streiter. — Die erste Rede Elihu's (Kap. 32—33) bietet somit, außer der Bemerkung, Leiden sei ein Zuchtmittel, nichts eigentlich Bedeutendes dar, und auch dieser Gedanke war von Eliphas (Kap. 4) bereits angedeutet.

Auch die folgenden Reden eröffnet Elihu mit der Anführung eines Wortes, das Job zuvor gesprochen haben soll: „Was habe ich für einen größern Vortheil als wenn ich sündige" (Kap. 35, 2). Aber dieses findet sich in Job's Reden nicht.

Elihu weist Job auf Gottes Erhabenheit hin und fragt, ob er dem Höchsten etwas bieten könne, wenn er gesündigt habe, oder ob Gott durch des Menschen Gerechtigkeit etwas empfange; Gott bleibe ja in seiner Erhabenheit davon unberührt. Man staunt, wie Elihu dazu kommt, dieses zu bemerken, da Job schon (Kap. 10, 15) sagt: „Und habe ich freventlich gehandelt, wehe mir! selbst als Gerechter hübe ich nicht mein Haupt." Daß der Mensch mit seinem gerechten Handeln Gott keinen Gefallen thut, ist ein Gedanke, der Job völlig klar sein muß, wenn er (Kap. 27) das ethische Verhalten des Menschen als maßgebend nur für sein eigenes Geschick auffaßt.

Job ist nur nicht im Stande, empirisch zu zeigen, wie sich Lohn und Strafe vertheilen, was die windigen Tröster Kap. 13, 4 zu thun sich unterfangen. Er bescheidet sich: „Gott ist zu groß, um seine Handlungsweise von Menschen beurtheilen zu lassen", und Elihu's Bemerkungen: „Den Himmel blicke an und schaue, die Wolken sieh, die höher sind als du" gehen in die Luft. Sie finden in Job keinen Punkt, gegen den sie gerichtet sein könnten, da er alles dies schon selbst gesagt hat.

In seiner letzten Rede (Kap. 36—37) fällt Elihu ganz in die abgethane Vergeltungslehre zurück: „Gott läßt den Frevler nicht leben, schafft dem Elenden Recht" u. s. w. Endlich fügt er seinen ersten Gedanken noch kurz bei: „Den Elenden errettet Gott durchs Elend und durch die Nöthe öffnet er sein Ohr" (Kap. 36, 15). Diese seine Grundlehre wendet er auf Job an, wenn er dem Gesetz folge (Kap. 36, 16): „Auch dich befreit er aus dem Mund der Noth, Befreiung, nicht Beengung statt derselben, und deines Tisches Aufsatz ist voll Fett, des Frevlers Strafe siehest du vollauf, Gerechtigkeit ereilt sich und Gericht; Gott ist im Stande dies zu thun, denn seine Erhabenheit übersteigt alles im Himmel und auf Erden", und so ergeht sich denn Elihu in einer Schilderung der göttlichen Allmacht, die an dieser Stelle ebenfalls überflüssig ist, weil die Gegner wie Job (Kap. 11, 7; 26) bereits das Gleiche gesagt haben. Hierin aber liegt ein noch begründeterer Vorwurf gegen die Echtheit von Elihu's Reden, denn er anticipirt das, was Jahve von Kap. 38 an selbst sagt, sodaß erstens der Eindruck der Reden Jahve's geschwächt wird, andererseits, da der Inhalt seiner Darlegung wiederholt wird, diese selbst ganz überflüssig ist. In der Rede Jahve's ist die Darstellung seiner Machtvollkommenheit nur das Gefäß, worin die Thatsache der vollendeten Weisheit enthalten ist. Jahve bestätigt mit eigenem Mund, was Job schon hat zugestehen müssen. Elihu, der nur die göttliche Macht hervorhebt und die Leiden als Zuchtmittel ansieht, ist in nichts über den Standpunkt der drei andern hinausgekommen, gleich denen er Job für einen großen Sünder halten muß, ohne dies übrigens zu beweisen.

Auch am Schluß der dritten Rede wendet sich Elihu wieder direct an Job und fordert ihn spottend heraus, ihn über Gottes Hand zu belehren (Kap. 37, 18). „Gott ist aber zu mächtig", so schließt er, „als daß der Mensch ihn begreifen könne, darum fürchte ihn der Mensch, während er sich selbst um der Weisen Weisheit nicht bekümmere."

Hiernach beschränken sich die von Elihu vorgebrachten Gedanken auf Folgendes: Job ist selbstgerecht und das ist seine Sünde, im Irrwahn seiner Vortrefflichkeit redet er

Frevel gegen Gott, der ihm Leiden sendet, um ihn aus den Banden der Selbstgerechtigkeit zu lösen und wieder zu beglücken. Job soll in sich gehen, Buße thun, dann werde er durch Fürsprache eines Engels begnadigt werden. Mehr neue Gedanken bringt Elihu nicht vor und diese gehen einerseits nicht über das hinaus, was vorher gesagt ist, andererseits sind sie theilweise thatsächlich falsch, da Job kein Sünder ist, sondern von Gott selbst für gerecht erklärt wird. Sonach paßt Elihu's Betrachtung nicht in unser Gedicht hinein, die Entwickelung desselben wird dadurch gehemmt, zur Lösung des Conflicts nichts beigetragen und der folgenden Rede Jahve's durch einen durchgehenden Parallelismus die Hauptwirkung vorweggenommen.

Hierbei müssen wir uns aber gegen De Wette's Urtheil verwahren, der (im Artikel „Hiob" in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 2. Sect., Bd. 21) sagt: Wenn die Echtheit angenommen werde, sei es gerade so, als ob man nach klarer Darlegung einer Sache fordere, man solle nicht erkennen, sondern glauben; dieses darum, weil wir nicht einmal in Jahve's Reden eine Lösung des Conflicts finden können, was von denen Elihu's in noch höherm Grad gilt. Ist nun hiermit die Unechtheit der Reden endgültig erwiesen? An sich nicht, es könnte ja ein Compositionsfehler vorliegen; auch der von vielen Auslegern behauptete abweichende Sprachcharakter der Reden kann nichts entscheiden, denn, wenn die einen hieraus den verschiedenen Ursprung beweisen wollen, so steht es den andern stets offen, zu behaupten, daß die Sprache vom Dichter in einer künstlerischen, der feinern Charakteristik dienenden Absicht geändert sei, und was die einen tadeln, werden die andern loben. Demnach kommt es beim Urtheil wesentlich auf ästhetische Gründe an, die immer eine gewisse Subjectivität haben. Wer dem tiefsinnigen Dichter einen so offenbaren Fehlgriff, wie nach unserer Auseinandersetzung die Einführung Elihu's ist, nicht zutraut, der wird den Elihu für eine spätere, in den Rahmen des Kunstwerks hineingezwängte Figur halten müssen, und so thun wir. Wer aber der Tradition zu Liebe diese Stelle für echt hält, wird sich bequemen müssen, seinem Dichter einen schweren ästhetischen Mangel zuzuschreiben.

Für die Unechtheit sprechen aber auch noch äußere Umstände. Geben wir den Gegnern zu, daß die Erwähnung Elihu's im Prolog nicht unbedingt nothwendig sei, wiewol sich auch dies bestreiten läßt, so ist doch seine Erwähnung im Epilog um so nothwendiger. Elihu steht Gott gegenüber mit den drei andern Gegnern auf gleicher Stufe, wenn also diese für ihre thörichten Reden gegen Gott durch Job gesühnt werden müssen, warum denn nicht auch Elihu? Er wird an dieser Stelle übergangen, zum Beweis dafür, daß der ursprüngliche Dichter ihn nicht eingeführt hat.

Nicht minder spricht gegen die Echtheit dieser Stücke das, daß er von Job keine Antwort erhält. Die Angriffe Elihu's sind so ungeschickt, daß Job sie leicht hätte abwehren können; nichtsdestoweniger schweigt Job beharrlich, sodaß es den Anschein gewinnt als fühle er sich durch Elihu überführt, was im directen Widerspruch mit Kap. 31, 42 steht. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir den Dichter vom Interpolator scheiden. Der Dichter hat keine Theodicee errungen, Job's Reden aus dem ersten Theil mußten einen lebhaften Anstoß erregen und auf diese bezieht sich auch Elihu fast ausschließlich, sodaß der später in Job eingetretene Umschwung kaum beachtet wird. Es ist daher leicht begreiflich, daß ein Späterer, an jenen Reden Anstoß nehmend, Job's Leiden auf seine Art zu erklären versucht; Elihu thut dies, setzt sich aber dadurch mit dem Originalgedicht in Widerspruch.

Im Interesse des Originaldichters lag es, Job im menschlichen Streit unbesiegt zu lassen, der Interpolator war interessirt, daß Job im menschlichen Streit besiegt werde, daher läßt er Job nicht antworten. Das ästhetische Gefühl fordert nach Elihu's letzten Worten eine Antwort. Wenn Elihu schließt (Kap. 37, 23):

> Den Allmächtigen, wir finden ihn nicht, der groß an Kraft und Recht,
> Und die Fülle der Gerechtigkeit beugt er nicht,
> Darum fürchten ihn die Menschen, doch er beachtet selbst die weisen Sinnes nicht,

so mußte Job nach Kap. 28 aus vollem Herzen Ja sagen, sagte er aber Ja, dann war der Dichter am Ende und Jahve's Erscheinung mußte wegfallen, die Wiederherstellung Job's konnte auf jede beliebige, nur nicht auf die wirklich berichtete Weise erfolgen. Der ästhetischen Forderung ist hier also in keiner Weise genügt, und der Fehler wird um so schlimmer, als dem schon verstummten Job nun gar Jahve noch entgegentritt. Dies ist

überflüssig, Jahve's unwürdig und darum verfehlt. Schließt sich dagegen umgekehrt die Rede Jahve's an Kap. 31 an, so tritt sie in richtigen Zusammenhang und die historische Lösung ist sachlich vollkommen motivirt.

Abgesehen von diesen unechten Stücken ist von Ewald, Bunsen, Dillmann auch noch Kap. 40,15—41,26 mit Recht für ungehörig erklärt worden; die hier folgenden Schilderungen des Nilpferds und Krokodils sind nach vorangegangenem Kap. 39 völlig überflüssig und unterbrechen die Consequenzen, die Kap. 40,1—14; 42,1—6 aus der Rede Gottes Kap. 38—39 gezogen werden. Die Consequenz ist diese: wie sich in der natürlichen Welt die göttliche Weisheit manifestirt, so wird sie sich auch in der sittlichen manifestiren und der Mensch muß begreifen, daß er darüber mit Grund nichts sagen könne. Wiewol die Mehrzahl der neuern Ausleger sich noch nicht für die Unechtheit dieser Stücke entschieden hat, so können sie dennoch „nicht als ursprünglicher Bestandtheil des Werks“ verstanden werden (Dillmann, „Hiob“ [Leipzig 1869], S. 24).

Die früher geäußerten Zweifel an der Echtheit des Prologs und Epilogs (vgl. Knobel, De carm. Jobi argum. [Breslau 1835]), dürfen als überwunden angesehen werden, desgleichen die Verdächtigung derjenigen Stellen im Prolog, in denen der Satan aufgeführt wird.

Schließlich bleibt uns das Zeitalter des Dichters zu bestimmen übrig. Wir haben in der Einleitung vorausgesetzt, daß das Buch um das J. 700 geschrieben sei. Diese Zeitbestimmung beruht darauf, daß wir nicht annehmen können, die Person des Job und sein Geschick sei einer alten Sage entnommen, sondern (näheres siehe in der Einleitung meiner Ausgabe des Buchs Job [Jena 1870]) vielmehr behaupten müssen, daß alles dies ein freies Erzeugniß der dichterischen Phantasie sei, da es wesentlich mit dem speculativen Inhalt des Buchs verflochten ist und die ganze Erfindung überhaupt keinen andern Charakter zeigt, als die Exemplificirung der unbegreiflichen Leiden eines Gerechten in einer Parabel. Nun wird aber der Name Job's, der demgemäß nur aus dem Buch bekannt sein kann, von Ez. 14,14—20 so erwähnt, daß man aus der Erwähnung sieht, auch das Publikum des Ezechiel hat Namen und Geschichte Job's gekannt; folglich war das Buch um 600 in der Welt vorhanden. Wir kommen aber noch weiter zurück; da das Buch vielfach von Jeremia (Kap. 20,14—18 und Hiob 3,3—10) benutzt ist, so muß also vor Jeremia (620) das Buch vorhanden gewesen sein, welches seinerseits (Kap. 15,18) voraussetzt, daß in der Generation vor dem Leben des Dichters eine Aenderung des religiösen Bewußtseins durch fremde Einflüsse eingetreten sei. Dies läßt sich aber nur auf die dauernde assyr. Invasion beziehen, die etwa 740 stattfand. Von hier ab eine Generation abgezogen, ergibt als ungefähre Zeit der Abfassung 700, womit dann die Benutzung bei Jeremia völlig stimmen würde.

Aeltere Erklärer, welche die Abfassung des Buchs in die Patriarchenzeit versetzten oder dem Mose zuschrieben, machten sich der Verwechselung der Zeit der geschilderten Situation mit der Abfassungszeit schuldig, sofern sie annahmen, das Buch schildere patriarchalisches Leben. Daß diese Annahme willkürlich sei, kann leicht gezeigt werden, und daß es unmöglich sei, in jener so frühen Zeit dieses speculative Werk entstanden zu denken, folgt aus der ganzen geschichtlichen Entwickelung der hebr. Religion.

Die von Vatke („Die biblische Theologie“ [Berlin 1835], I, 563), Zunz, Bernstein, Umbreit u. s. w. vertretene Ansicht eines exilischen oder gar nachexilischen Ursprungs widerlegt sich durch nachweisbare Benutzung im Jeremia, und die neuerdings wieder aufgenommene Ansicht, die von Hahn, Schlottmann, Delitzsch nach ältern Vorgängern vertheidigt wird, das Buch entstamme dem Salomonischen Zeitalter, ist bisjetzt nicht mit ernstlichen Gründen gestützt. Denn die angeblichen Berührungen (Schlottmann, „Das Buch Hiob“ [Berlin 1851], S. 111) zwischen Am. 4,13 und Hiob 9,8; Am. 5,8 und Hiob 9,9 und 38,31; Am. 9,6 und Hiob 12,15 sind nicht zwingend genug, um die Benutzung bei Job zuzugestehen.

Ueber Vaterland und Person des Dichters ist nichts überliefert. Hitzig und Hirzel nehmen eine ägypt. Heimat desselben an, was aber, zumal wenn Kap. 40,15—41,26 unecht sind, mit nichts bewiesen werden kann, und selbst, wenn sie echt sind, keinen bessern Grund hat. Stickel betrachtet Idumäa als seine Heimat, Wetzstein und Delitzsch das Hauran. Im ganzen wird man auf diese Frage nie eine befriedigende Antwort bekommen können, und wer das Gedicht in Jerusalem von einem Kunstdichter, der aber das Leben des Volks

kannte, entstanden sein läßt, kann ebenfalls nicht widerlegt werden. Nach Ueberzeugung des Verfassers ist das Buch in seinem Text vielfach beschädigt, stellenweise auch nach dogmat. Vorurtheilen corrigirt worden. Eine ausdrücklich als Versuch zu bezeichnende Wiederherstellung des Gedichts hat derselbe in seiner von einer Uebersetzung begleiteten Textausgabe angestrebt. Die übrigen neuern Bearbeiter, Olshausen ausgenommen, haben sich für die Intactheit des Textes ausgesprochen und da durch Exegese zu helfen gesucht, wo er einen Platz für kritische Emendation sieht. Durch die exegetischen Versuche, verdorbenen Stellen einen brauchbaren Sinn abzugewinnen, ist die vielfache Unklarheit hervorgerufen, an der die Uebersetzungen des Buchs leiden und in denen gelegentlich der Logik und der Aesthetik Hohn gesprochen wird. Man thut aber dem alten Dichter einen schlechten Dienst, wenn man statt einer annähernden Restauration seines Werks die wunden Stellen zu verkleben und zu übertünchen sucht.

Oder ist es nicht besser, bei einer antiken Statue, die Nase und Arme verloren hat, dieselben so gut als möglich zu ergänzen, als sie in ihrer Verunstaltung zu lassen, die den Laien abschreckt und den Kenner nur zur Ergänzung in seiner Phantasie herausfordert?

Die Geschichte der Auslegung ist ein Chorgesang, in dem das Staunen über die Herrlichkeit und Tiefe des Werks mit den Klagen über seine Dunkelheit abwechselt und es fehlten besonders der ältesten Zeit Mittel zum Verständniß der Form wie des Inhalts. Die tiefere Auffassung des Werks beginnt mit der bekannten Abhandlung von Herder in seinem „Geist der hebr. Poesie“; einen bedeutenden Fortschritt machte Ewald und für die Auslegung des Einzelnen ist reich und vortrefflich die Arbeit von Delitzsch. Als bequemsten Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der Exegese ist das Buch von Dillmann anzuführen, der es als seinen Zweck hinstellt, ein Handbuch zu liefern, aus dem man in kurzem den gegenwärtigen Stand der Erklärung und Kritik erkennen kann.

Auch über die Form der Poesie ist bisjetzt keine übereinstimmende Ansicht erzielt. Daß von Kap. 3—41 Verse vorliegen, hat Hieronymus mitgetheilt. Die Reconstruction aber der Strophen und Verse ist bisher noch auf drei verschiedenen Wegen versucht, indem Ewald, Schlottmann und Dillmann größere Gruppen von Zeilen zu Strophen zusammenfassen, während Stickel in seiner rhythmisch gegliederten Uebersetzung die einzelnen Glieder minimal denkt, und Delitzsch sowie der Bearbeiter dieses Aufsatzes keinen Unterschied zwischen dem lyrischen und diesem rhetorischen Strophenbau wahrzunehmen glauben. Es wird also der Zukunft aufbehalten bleiben, unter den bisher aufgestellten verschiedenen Reconstructionen des Gedichts die wahrscheinlichste auszuwählen.

Merx.

Hion, s. Ijjon.

Hiram (Ḥiram), in der Chronik stets Ḥuram, 1 Kön. 5,32. 40 auch Ḥirom geschrieben, war ein phöniz. Eigenname. Die LXX schreiben Cheiram, Josephus Heiramos und Heiromos, ferner findet sich die Form Siromos (bei Herodot, VII, 98, und Georgius Syncellus, ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 344), endlich Suron bei Eupolemus (Eusebius, Praep. evang., IX, 33. 34). Die Ableitung des Wortes ist unsicher, nach Movers („Die Phönizier“ [Berlin 1849—50], I, 505) bedeutet es der Gewundene, Geringelte, was ein Gottesname gewesen sei, dem Ophion entsprechend.

1) Der berühmteste Träger dieses Namens war Ḥiram, König von Tyrus, ein Freund des Königs David, der nachher in engern Beziehungen zu König Salomo stand. Außer dem, was die Bibel über ihn berichtet, besitzen wir auch Mittheilungen aus phöniz. Quellen, vornehmlich bei Josephus („Jüdische Alterthümer“, VIII, 5, 3; Contra Apion., I, 17. 18). Nach diesen war er Sohn und Nachfolger des uns nicht näher bekannten Abibaal und starb 53 Jahre alt nach einer vierunddreißigjährigen glänzenden Regierung, d. i. nach der gewöhnlichen Annahme 1023—990, nach Movers (a. a. O., II, 1, 141 fg.) von 980—947 v. Chr.

In Betreff seines Verhältnisses zu David wird berichtet, daß er, als David an Macht und Ansehen zunahm, diesem zu seinem Palastbau Cedernholz, Zimmerleute und Steinmetzen gesandt habe (2 Sam. 5,11; 1 Chron. 14,1). Nach dieser Darstellung fällt der Palastbau gleich nach der Eroberung Jerusalems, die im 7. Regierungsjahre David's erfolgte, und damit stimmt, daß der Palastbau (2 Sam. 7,2. 12; 1 Chron. 17,11) vor der Geburt Salomo's erwähnt wird. Wenn nun Ḥiram (nach 1 Kön. 9,10) noch im 20. J. nach dem Tempelbau Salomo's lebte, so würde sich, da David 40 Jahre regierte, für Ḥiram eine mehr als funfzigjährige Regierungszeit ergeben. Hiermit steht indeß Josephus

in völligem Widerspruch, der nach tyrischen Quellen den Hiram 34 Jahre regieren läßt und („Jüdische Alterthümer“, VIII, 3, 1) den Tempelbau im 4. J. des Salomo in das 12. Regierungsjahr des Hiram setzt, sodaß David und Hiram nur etwa 8 Jahre nebeneinander regierten. Die Notiz 1 Kön. 9, 10 steht hiermit im Einklang, aber nicht die andern oben bemerkten. Da die Tradition nur davon weiß, daß David und dieser Hiram in nähern Verhältnissen standen, so ist es nicht nöthig, zur Ausgleichung eine Verwechselung unsers Hiram mit einem andern anzunehmen, entweder (nach Petavius, De doctrina temporum [Paris 1627], IX, 62; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—68], III, 307) mit seinem Großvater, der vielleicht Hiram hieß, oder (nach Thenius zu 2 Sam. 5, 11 und 1 Kön. 5, 15) mit seinem Vater, der nur den Ehrenbeinamen Abibaal gehabt und eigentlich Hiram geheißen habe (?). Vielmehr spricht manches dafür, daß die Bücher Samuelis, eine sachliche Ordnung befolgend, das Chronologische verrückt haben (Movers, a. a. O., II, 1, 148). Wird hiernach die Zeit des Palastbaues unsicher, so wird es doch an sich nicht unannehmbar sein, daß David erst in seinen spätern Lebensjahren zu demselben schritt.

Sobald Hiram vernommen hatte, daß Salomo zum König gesalbt worden sei, ließ er ihm Glück wünschen, worauf derselbe in Betreff des beabsichtigten Tempelbaues mit Hiram in Verbindung trat. Er bittet ihn für diesen Zweck um Cedernholz vom Libanon, und daß er ihm dasselbe in Ermangelung eigener tüchtiger Leute durch kundige sidonische (phöniz.) Holzfäller besorgen lasse. Hiram entspricht der Bitte, er sendet ihm Cedern- und Cypressenholz, soviel er wünscht, und läßt es auf Flößen, nach 2 Chron. 2, 15 bis Joppe, befördern. Als Entgelt liefert Salomo dem Hiram für dessen Hofhaltung jährlich 20000 Kor Weizen und 20000 Bat (denn so wird statt 20 Kor im hebr. Text 1 Kön. 5, 25, nach den LXX, 2 Chron. 2, 9 und bei Josephus zu lesen sein) gestoßenes (reinstes) Oel, eine höchst ansehnliche Gegengabe. Beide Könige errichteten hierauf einen Bund (1 Kön. 5, 15—26). Der Chronist erzählt 2 Chron. 2, 2—15 dasselbe, jedoch hat er einiges anders gestellt, daneben aber auch besondere Angaben, sodaß er nicht nur das Buch der Könige benutzte. So läßt er auch Sandelholz auf dem Libanon wachsen (!) und für den Tempelbau liefern, fügt der Lieferung des Salomo 20000 Bat Wein hinzu (so auch Josephus), und läßt die ganze Lieferung zum Unterhalt der Holzhauer verwendet werden. Wenn das Buch der Könige die Verhandlungen der Könige einfach referirt, jedoch so, daß es sie theilweise selbst sprechen läßt, so antwortet dagegen, nach Chron. 2, 10, Hiram schriftlich, Josephus („Alterthümer“, VIII, 2, 6—9) aber theilt die beiderseitigen Briefe, die sich im allgemeinen halten, wörtlich mit und erzählt daneben selbst das Speciellere. Trotz der Versicherung des Josephus, daß die Abschriften dieser Briefe nicht nur in den jüd. Büchern aufbewahrt seien, sondern auch im tyrischen Staatsarchiv eingesehen werden könnten, haben wir in den Briefen lediglich eine freie Nachbildung des Josephus zu erblicken, die der Sachlage nach nicht ungeschickt war. Dieselben Briefe finden sich in anderer, ausführlicherer und ganz freier Nachbildung beim Eupolemus (Eusebius, Praep. evang., IX, 33. 34), der ohne Widerrede ein verkappter Jude war. Noch weiß Josephus (Contra Apion., I, 17) zu melden, daß bis dahin viele Briefe bei den Tyrern aufbewahrt würden, die beide Könige miteinander gewechselt hätten.

Als der Tempel nach 20 Jahren vollendet und eingeweiht worden war, schenkte Salomo dem Hiram für die ihm an Cedern- und Cypressenholz und Gold gewährte Unterstützung zehn Städte in der an das Gebiet von Tyrus grenzenden Niederung, die übrigens später wieder an Israel fielen. Bei der Besichtigung kamen sie dem Hiram sehr geringfügig vor, sodaß das Gebiet Kabul, d. i. nach der wahrscheinlichsten Deutung Wienichts, genannt worden sei. Der Name Kabul wird aber älter gewesen sein und Grenze bedeutet haben. Die Unterstützung des Salomo an Gold wird auf 120 Kikkar (Talente) angegeben, d. i. 3,600000 Thlr. in Gold (1 Kön. 9, 10—14). Im Widerspruch hiermit erzählt der Chronist (2 Chron. 8, 1. 2), der von der Goldunterstützung nichts weiß, daß Hiram dem Salomo Städte geschenkt, die dieser darauf mit Israeliten bevölkert habe. Vielleicht im Hinblick auf diesen Widerspruch bemerkt Josephus („Alterthümer“, VIII, 5, 3), daß Hiram die zehn Städte nicht angenommen habe. Auf geschichtlichem Boden läßt sich der Widerspruch nicht heben, aber wohl erklären, wie der spätere Chronist zur Verkehrung des geschichtlichen Verhältnisses kam, denn daß der unermeßlich reiche und mächtige Salomo Gold von Hiram empfangen, schien ebenso unwürdig, als

daß er demselben israelitische Städte abgetreten habe (Bertheau zur Chronik [Leipzig 1854], S. 291).

Noch wird berichtet, daß Hiram der Flotte Salomo's seekundige Leute beigab, die nach Ophir ging und dem Salomo 420 Kikkar (Talente) Gold (12 Mill. Thlr. Gold) mitbrachte (1 Kön. 9, 26—28; vgl. 2 Chron. 8, 17. 18), und daß die vereinigte Flotte beider Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen von Ophir zurückbrachte (1 Kön. 10, 22. 11; vgl. 2 Chron. 9, 21 und dazu Bertheau).

Was diese biblischen Nachrichten von der Verbindung des Hiram mit dem glorreichen Salomo beibringen, fehlt in den tyrischen von Menander und Dius; diese bringen aber eine Erzählung bei, die auf ein engeres Verhältniß beider schließen läßt. Es habe nämlich zwischen beiden ein Räthselverkehr stattgefunden; Hiram habe die ihm von Salomo gesandten Räthsel nicht lösen können und deshalb viel zur Strafe zahlen müssen, bis ein Tyrer, Abdaemonos, nach Menander ein sehr junger Mensch, die vorgelegten gelöst und andere dem Salomo vorgelegt habe, für die dieser, da er sie nicht lösen konnte, dem Hiram viel habe zahlen müssen.

Wie beide Könige glänzende Erscheinungen waren und ihre Zeit die Glanzperiode ihrer Staaten, so hat sich in der Folge die Sage viel mit ihnen beschäftigt und neben manchem Seltsamen (Movers, a. a. O., II, 1, 338 fg.) doch auch wol Geschichtliches bewahrt. Nach Tatian (Oratio ad Graecos, Kap. 37), der sich auf phöniz. Quellen bezieht und dem Clemens von Alexandria (Strom., I, 21) folgt, heirathete Salomo eine Tochter des Hiram (vgl. Theophilus bei Eusebius, Praep. evang., IX, 34). Daß sich auch Sidonierinnen im Harem Salomo's befanden, ersehen wir aus 1 Kön. 11, 1. 5; 2 Kön. 23, 13; freilich die eigentliche Gemahlin war eine ägypt. Königstochter (1 Kön. 3, 1; 7, 8), und da sich nur als solche eine Tochter Hiram's denken läßt, so könnte sie Salomo erst in den spätern Jahren geheirathet haben. Die prächtige goldene Säule im Tempel des Melkart, die noch Herodot (II, 44) sah, war nach Eupolemus ein Weihgeschenk des Salomo, nach Theophilus ließ sie Hiram von dem beim Tempelbau nicht verbrauchten Gold, das ihm Salomo schickte, anfertigen. Das letztere wird eine Umdeutung der erstern, den Juden misfälligen Sage sein.

Aus den tyrischen Quellen erhellt, daß Hiram in ähnlicher glänzender Weise seinen Namen unsterblich machte wie Salomo; sie erwähnen einer Kriegsthat, durch die er die Kitier (Cyprer) unterwarf, die den Tribut verweigerten, aber besonders seiner Bauten. Durch einen riesigen Bau verband er durch Aufschütten die beiden Inseln, auf denen Tyrus erbaut war (vgl. das nähere bei Movers, a. a. O., II, 1, 190 fg.). Ferner benutzte er wie Salomo Cedernholz vom Libanon zu Tempelbauten; er ließ die alten Tempel niederreißen, baute den Tempel des Herakles (Melkart) und der Astarte und schmückte ihn mit goldenen Weihgeschenken. Daß er zuerst die Auferweckung des Herakles im Monat Peritios gefeiert habe, hebt Menander hervor. Sein Sohn und Nachfolger war Balcazar. In der Nähe von Tyrus befindet sich noch jetzt ein ungeheuerer Sarkophag von Kalksteinen, ein weithin sichtbares altes Grab, das im Volksmund den Namen Grab des Hiram führt (Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], III, 658).

2) Nach Josephus (Contra Apion., I, 21) regierte ein König Hiram von Tyrus zur Zeit des Perserkönigs Cyrus 20 Jahre (Herodot, VII, 98).

3) Zur Zeit jenes berühmten Königs Hiram lebte ein angesehener Künstler, Meister (Vater; 2 Chron. 2, 12; 4, 16) Hiram, in Tyrus, der in Erzguß arbeitete und nicht nur die ehernen Geräthschaften für den Tempel in Jerusalem anfertigte, sondern auch dem Salomo Arbeiten für den königlichen Palast lieferte (1 Kön. 7, 40—45; 2 Chron. 4, 11—16). Der Chronist läßt ihn (2 Chron. 2, 13) auch einen Künstler in Stein- und Holzarbeiten und in Geweben sein. Sein Vater, auch ein Erzarbeiter, war Tyrer (Josephus, „Alterthümer“, VIII, 3, 4, macht ihn zu einem Israeliten Urias!), seine Mutter, nach 1 Kön. 7, 14 eine Witwe aus dem Stamm Naphtali, dagegen läßt sie der Chronist (2 Chron. 2, 13) aus dem Stamm Dan, Eupolemus aus dem David's entsprossen sein. Der letztere kommt freilich nicht in Betracht, aber die beiden erstern Angaben etwa mit Bertheau so auszugleichen, daß die Mutter Danitin war, dann aber einen Naphtaliten heirathete, ist nicht gerathen; es sind eben verschiedene Traditionen, die nicht mehr zu controliren sind. Um den berühmten Künstler, der für den Tempel arbeitete, ganz zum Israeliten zu machen, lassen ihn die Rabbinen, ihrem Geist getreu, einen Stiefsohn des Tyrers sein, den

dieser mit einer aus dem Stamm Dan gebürtigen Witwe eines Naphtaliten erheirathet habe.

4) Nach 1 Chron. 8,5 führte ein Benjaminit den Namen Huram. Fritzsche.

Hirsch. Unter dem Edelwild, das einst die Wälder Kanaans bevölkerte, wird der Hirsch häufig in der Bibel erwähnt. Er gehörte nach dem Gesetz (5 Mos. 12,15; 14,5) zu den reinen Thieren, und durfte daher neben Gazellen und anderm Wildpret auf der Tafel Salomo's erscheinen (1 Kön. 4,23). Noch mehr als den Hirsch hatte der israelitische Jäger die Hindin zu beobachten Gelegenheit, sodaß in den dichterischen Reden meist Hindinnen erwähnt werden. Mit Bewunderung schaute er, wie die aufgeschreckte Hindin fast mit Pfeiles Schnelle bergan floh, um in wenig Augenblicken einen weiten Vorsprung auf dem Grat oben zu gewinnen (Ps. 18,34; 2 Sam. 22,34). Welche Sicherheit in den schlanken, weit ausgreifenden Füßen, welche anmuthige Haltung selbst in Todesgefahr (Hab. 3,19)! Ja, dem Weib deiner Jugend ist die liebliche Hindin zu vergleichen (Spr. 5,19). Hindin der Morgenröthe nannte der Dichter die Sonne, welche hervorbrechend aus dem Schos der golden glänzenden Morgenhelle (der šáḥar) ihre Strahlen im Gedankenflug bis in den fernsten Westen über die Berge eilen läßt (Ps. 22,1; Hörner hat die Hindin nur in der Phantasie der Exegeten zu dieser Stelle). Im Herbst stellt sich nach bestimmter Naturordnung die Brunstzeit ein, „die Zeit des unwiderstehlichen Liebesdranges". Darauf anspielend der Dichter des Hohenliedes: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei den Hindinnen des Feldes, daß ihr die Liebe nicht wecket, bis es ihr selbst gefällt", d. h. ihr könnt sie nicht erzwingen, sie muß auch unter den Menschen von selbst kommen (HL. 2,7). Im Mai gebiert die Hindin nach einer Schwangerschaft von 38—40 Wochen. Zärtlich pflegt sie ihre Jungen. Aber wenn kein Spätregen gefallen und Dürre schon im April auf den Fluren herrscht, dann verläßt sie im hohen Sommer, von der Noth getrieben, bisweilen ihre Jungen, weil es an Gras fehlt (Jer. 14,5). Auch die andere Erscheinung beobachtete man etwa in Kanaan, daß nämlich die Schrecken furchtbarer Gewitter vor der Zeit Hindinnen kreißen machten, Ende April oder Anfang Mai. Wenn es Ps. 42,1 heißt: „Wie eine Hindin schreit nach Wasserbächen", so mag sich thatsächlich dies Schreien wol eher auf den gewaltigen Brunstruf der männlichen Hirsche beziehen, welchen der Dichter im Herbst, der Zeit der größten Trockenheit, aus der Ferne gehört. Von der Hindin redet er, damit das Bild in richtige Parallele komme zu der „Seele, die dürstet nach dem lebendigen Gott".

Die Hirsche müssen einst in Palästina zahlreich verbreitet gewesen sein, wie hätte man sonst so häufig in poetischen Bildern ihrer erwähnt! Daß einzelne Gegenden besonders mit diesem edeln Gewild gesegnet waren, geht aus dem Ortschaftsnamen Ajalon (Hirschau) hervor, der sich im Gebiet von Dan und Sebulon findet (Jos. 21,24; Richt. 12,12). Heutzutage sind die Hirsche in Palästina beinahe ausgestorben. Hasselquist bekam seinerzeit einen vereinzelten Damhirsch in der Nähe des Thabor zu Gesicht, ähnlich erging es Tristram. Burckhardt berichtet, daß am Hermon noch zahlreiche Hirsche weiden. Mag diese Angabe auch richtig sein, immerhin gehören die Hirsche heutzutage nicht mehr in die allgemeine Staffage der Landschaftsbilder von Palästina wie die Gazellen. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 99 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1852), II, I, 162; Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), II, 233 fg. Furrer.

Hirse, s. Getreide.

Hirten. Sowol im poetischen Bild als in der einfachen Erzählung ist von Hirten in der Bibel sehr häufig die Rede. Gott selbst wird einem guten Hirten verglichen (Ps. 23,1; 80,2 u. a.). Jesus erbarmte sich über das Volk wie über Schafe, die keinen Hirten haben, er selbst ein Hirt, der das Leben läßt für seine Schafe (Mark. 6,34; Joh. 10,11), und immer wieder reden die Propheten von den Führern als von den Hirten des Volks (Jer. 23,1; 25,34; Ez. 34,7; Sach. 11,8 u. a.), bietet sich ja doch überhaupt als dichterischer Ausdruck für das Herrschen und Leiten nicht leicht ein mehr angemessener und näher liegender Ausdruck als das Bild des Hirten, der mit unbedingter Macht die willenlose Heerde leitet. Zudem war den Israeliten wohl in Erinnerung, daß ihre ehrwürdigen Stammväter ein Hirtenleben geführt, und daß auf solch ein Leben auch die von Aegypten nach Kanaan ziehenden Vorfahren unter Mose sich angewiesen sahen. Einzelne Stämme blieben auch in der Folgezeit wesentlich der Viehzucht ergeben, nämlich

die, welche jenseit des Jordans ihre Heimat gefunden, Ruben, Gad und Halbmanasse (4 Mos. 32,1 fg.), ebenso Simeon im Süden des Landes nach Edom hin (1 Chron. 4,39—43). Die Familie der Rechabiten ehrte noch zu Jeremia's Zeit den Befehl ihres Ahnherrn Jonadab, in Zelten zu wohnen, weder Saaten zu säen, noch Reben zu pflanzen, sondern beim Hirtenstand zu verbleiben (Jer. 35,6 fg.). Aber nicht nur hielten sich auf solche Weise einzelne Stämme und Familien dem Ackerbau mehr oder weniger fern, sondern auch die ansässige Bauersame trieb neben der Bodencultur noch ausgedehnte Viehzucht, indem es eben in unmittelbarer Nähe des pflügbaren Bodens große Gebiete gab, die nur zur Weide von Schafen und Ziegen sich eigneten. So finden wir es in der Nähe von Bethlehem, wo Isai seinen jüngsten Sohn David zum Hüter seiner Schafheerden bestellt hatte (1 Sam. 16,11; 17,20. 34). Aehnliche Verhältnisse walteten bei Nabal in Maon (1 Sam. 25,2 fg.), beim König Moabs (2 Kön. 3,4 u. s. w.).

Das Leben des Hirten trug den Reiz und die Qual wilder und oft gefahrvoller Einsamkeit. Am Morgen trieb er aus dem steinumhegten Pferch, in dessen Mitte zu weiterm Schutz sich häufig noch ein Thurm befand (vgl. Jes. 1,8 und Hitzig zu dieser Stelle; 1 Mos. 35,21; 2 Chron. 26,10), die Heerde auf den Weideplatz, den Stab über die Thiere haltend beim Ausgang, um sie sorgfältig zählen zu können (3 Mos. 27,32; Ez. 20,37). Danach stellte er sich an die Spitze derselben, mit eigenthümlichem Ruf sie aufmunternd, ihm nachzufolgen (Joh. 10,4), wie ich dies im Gebiet Benjamin's zu beobachten Gelegenheit hatte.

Welche Freude in der Frühlingszeit, wenn er seine Schafe oder Ziegen auf grüne Auen leiten kann und im Thalgrund noch Bäche klaren Wassers still über das Gestein hinrieseln (Ps. 23,2)! Muthwillig sind die einen Thiere, zumal unter den lebhaften Ziegen, und da gilt es, die ganze Masse gut beieinanderzuhalten. Mit der kleinen Schaufel seines Stabes wirft der Hirt deshalb Steine über den Flüchtling hinaus, um ihn zur Umkehr zu bewegen, selten von Hunden bei dieser Aufgabe unterstützt. (Es kommen in der Bibel nur wenige Andeutungen vor, daß man auch Hunde bei den Heerden gehalten; Hiob 30,1. Jes. 56,10 braucht nicht nothwendig auf Hirtenhunde hinzuweisen; vgl. im übrigen Bochart, Hierozoicon [Leipzig 1793—96], I, 787 fg.). Sind aber einmal die Heerden ruhig mit Weiden beschäftigt, so gehört der Hirt sich selbst an, greift dann wol zur Flöte, um einfache Melodien darauf zu blasen, oder läßt in kunstlosem Gesang seine Stimme ertönen. Mit tieferm Naturgefühl begabt, bewundert er die Welt in ihrer Morgenpracht wie in ihrer Abendlieblichkeit, und ein David gab dem erregten Gefühl in schwungvollem Lied und in hellen Accorden auf der selbsterfundenen Harfe Ausdruck (Ps. 19,1 fg.; 1 Sam. 16,18; Am. 6,5). Heiß brennt die Mittagssonne auf den baumlosen Gefilden (1 Mos. 31,40), und dunkler Schatten deshalb um diese Zeit eine willkommene Gabe des Allerhöchsten (Jes. 25,4; 49,2; Ps. 91,1). Wenn aber die Abendschatten einfallen, führt der Hirt die Heerde zur Tränke. Bei spärlichen Wasservorräthen entsteht nicht selten Streit unter den einzelnen Hirten, wer zuerst tränken dürfe. Schwere Steine verschließen die tiefen Brunnen, damit nicht ein einzelner sich diese allein zu Nutze mache, sondern alle theilhaben, nachdem der Stein mit vereinter Kraft vom Brunnenloch weggewälzt worden (1 Mos. 13,7 fg.; 26,20; 2 Mos. 2,17). Beim Sonnenuntergang treibt er die Heerde wieder in den schützenden Pferch, wiederum, wie am Morgen, beim Eingang die Zahl der ihm anvertrauten Thiere musternd (vgl. Knobel zu 3 Mos. 27,32). Aber nicht selten fehlt es an einem solchen Pferch und es gilt, auch nachts auf schutzlosem Feld zu campiren. Dann aber darf der Hirt nicht schlafen (Nah. 3,18; Luk. 2,8), weil im Dunkel die wilden Bestien sich ihre Beute zu erhaschen suchen. Aus den Gebüschen des Jordans dringt der Löwe ins Gebirge hinauf. Voll Schrecken fliehen die Miethlinge vor dem furchtbaren Gebrüll des Wüstenkönigs, wagen sie doch nicht einmal, gegen die feigen Schakale sich zu wehren (Joh. 10,12); aber der gute Hirt, der Sohn, welcher des eigenen Vaters Heerden zu vertheidigen hat, hält stand, ob auch nicht immer die Kämpfe mit dem grimmen Thier so glücklich enden wie damals, wo David den Löwen an seinem Bart packte (Joh. 10,11 fg.; 1 Sam. 11,35). Furchtlos verzehrt der junge Löwe seinen Raub, auch wenn man eine ganze Schar von Hirten wider ihn zusammenruft (Jes. 31,4).

Für seine Heerde trägt der Hirt eine große Verantwortlichkeit; darum leitet er nur langsam die säugenden Thiere, nimmt wol etwa ein zartes Lämmlein während des Marsches auf die Arme oder birgt es sogar an dem Busen, wo das kleine Wesen dann lieblich

genug zur Spalte des Unterkleides herausschaut (Jes. 40, 11; 1 Mos. 33, 13). Einem verirrten Schaf geht er stundenweit nach über Berge und Schluchten, trägt das ermüdete Thier auf den Schultern heim, froh, daß er es wiedergefunden; denn er hätte im andern Fall dem Herrn es ersetzen müssen (Luk. 15, 4 fg.; 2 Mos. 22, 10—12), während er allerdings für den von reißenden Thieren verursachten Schaden nach dem Gesetz nicht haftbar gemacht werden konnte (2 Mos. 22, 13). Jakob mußte jedoch sogar das Zerrissene seinem Oheim bezahlen (1 Mos. 31, 39). Neben gewissenhaften, zart sorgenden Hirten fehlte es übrigens nicht an solchen, welche „das Verirrte nicht suchten, das Verwundete nicht heilten, das Rüstige nicht erhielten, das Fleisch des Gemästeten verzehrten und ihre Klauen zerrissen“ (Sach. 11, 16; Ez. 34, 2—4).

Der Beruf des Hirten war ein ärmlicher, sein Lohn ein bescheidener. Daß er von der Milch seiner Heerde sich nährte und gelegentlich ein nach innen gekehrtes Schaffell gegen die Unbill der Witterung sich um die Schultern warf, versteht sich von selbst (1 Kor. 9, 7; vgl. Jer. 43, 12 und Hitzig zu dieser Stelle). Zur Zeit einer Hungersnoth diente der verlorene Sohn um geringes Essen (Luk. 15, 16), Amos holte sich Maulbeerfeigen als Beikost zu seiner ärmlichen Nahrung (Am. 7, 14). Dagegen nimmt das Wort des Propheten (Sach. 11, 12 fg.) einen ziemlich großen Hirtenlohn, nämlich 30 Sekel, etwa 24 Thlr., in Aussicht, während der listige Jakob sich mit den gesprenkelten und gefleckten Thieren, seltenen Ausnahmen in jenen Gegenden, begnügen wollte (1 Mos. 30, 32). An sich war indeß die Arbeit eines Hirten eine ehrenvolle, der selbst die schöne Rahel sich unterzog und deren auch Mose, als Schwiegersohn Jethro's, sich nicht schämte (1 Mos. 29, 9; 2 Mos. 3, 1). Auf der Sinaihalbinsel war es schon vor Jahrtausenden wie heute noch Sitte, daß die jungen Mädchen, selbst die Scheikhstöchter nicht ausgenommen, die Heerden ihres Hauses weideten und tränkten (2 Mos. 2, 16 und Knobel zu dieser Stelle. Vgl. auch Holland in dem Journal of the royal geographical society [London 1868], XXXVIII, 240).

Im Hause eines reichen Mannes nahm der Oberhirt eine sehr angesehene Stellung ein, und am Königshof gehörte das Amt eines derartigen Hausmeiers zu den vornehmsten (1 Mos. 24, 2; 47, 6; 1 Sam. 21, 7).

Auf dem Gebirge diesseit des Jordans konnten fast ausschließlich blos Schafe und Ziegen zur Weide getrieben werden, während größere Rinderheerden nur in der philistäischen Ebene, im wasserreichen Dschaulan, auf dem schattigen Gilead genügende Triften fanden (1 Chron. 27, 29; 2 Chron. 26, 10; 4 Mos. 32, 4; Ps. 22, 13; Am. 1, 4; Jes. 65, 10).

Furrer.

Hiskia (hebräisch Hizkijah[u] und Jehizkijah[u], nach der Schreibweise der LXX Ezechias), Sohn des Ahas und der Abija (kürzer Abi), regierte über Juda 29 Jahre lang, 725—696, nach andern 727—698. (Bedeutend abweichend von dieser gewöhnlichen Annahme wird in dem Artikel Chronologie und in der Tabelle am Schluß von Bd. I des „Bibel-Lexikon“ seine Regierungszeit in die J. 716—687 verlegt; es mag genügen, die verschiedenen Annahmen nebeneinandergestellt zu haben.) Ueber den Zustand des südlichen Reichs zur Zeit, da Hiskia die Herrschaft antrat, s. Ahas. Es war ein Zustand des Schwankens, der Haltlosigkeit und Zerfahrenheit. Eine unheilvolle Politik, die vor der feindlichen Macht Ephraims und Syriens sich zu schützen suchte, indem sie einem noch schlimmern Freunde, Assyrien, sich in die Arme warf, hatte Juda in die großen staatlichen Revolutionen Vorderasiens verwickelt; der kräftige Glaube an den rettenden Gott der Väter war wankend geworden, ausländischer Götzendienst, vom König selbst begünstigt, nahm immer mehr überhand, und die feste theokratische Ordnung des Staatslebens wich einem charakterlosen Durcheinander, einem genußsüchtigen Sichgehenlassen nach der Laune des Augenblicks. Wohl richtete Jesaja schon damals seine vernichtenden Strafreden an das gesunkene Volk (besonders Kap. 2—5); allein, solange nicht von oben herab ein besseres Beispiel gegeben wurde, solange das Haupt des Staats selbst krank war, verhallte die Stimme auch eines so gewaltigen Propheten im Wind, die große Masse des Volks glich einem verwahrlosten, von Dornen und Disteln überwucherten Weinberg (Jes. 5). Anders unter Hiskia. Nicht, daß mit einem mal alles neu und besser geworden wäre; aber, je mehr der junge König unter der Leitung Jesaja's erstarkte, die Lage der Dinge zu prüfen und seine Aufgabe an ihr zu messen verstand, um so entschiedener kam das theokratische Princip wieder zum Durchbruch, um so erfreulicher ge-

stalteten sich nach und nach die öffentlichen Zustände. Daß ein König, der in einer Zeit großer, entscheidender Schicksalswendungen den Thron behauptete und so die Davidische Dynastie noch für längere Zeit von dem ihr bereits drohenden Untergang errettete, in den Augen der Nachwelt sehr hoch stand und zum Muster eines Regenten idealisirt wurde, ist leicht begreiflich, da ja die hebr. Weltanschauung das Schicksal des Staats mit den Tugenden oder Fehlern des Herrschers in engstem Zusammenhang zu denken gewohnt war. „Er vertrauete dem Herrn, dem Gott Israels, und weder nach ihm war seinesgleichen unter allen Königen Judas, noch vor ihm gewesen“, so heißt es von ihm (2 Kön. 18, 5), ähnlich wie von Josia (2 Kön. 23, 25), und allerdings verdient er das Lob nicht so unbedingt, wie es ihm hier gespendet wird, doch darf auch die unbefangene Geschichtschreibung in das Urtheil mit einstimmen, daß er einer der besten Könige Judas war.

Hiskia war bei seiner Thronbesteigung fünfundzwanzig Jahre alt (nach 2 Kön. 18, 2; 2 Chron. 29, 1; wie sich diese Angabe mit 2 Kön. 16, 2 ausgleichen läßt, s. Ahas). Nach der Darstellung der Chronik (2 Chron. 29—31) soll Hiskia gleich im Anfang, im ersten Monat seines ersten Regierungsjahres, umfassende Maßregeln zur Reinigung und Ordnung des Tempeldienstes getroffen, ein großes Opfer veranstaltet, die Tempelmusik wieder organisirt, sodann eine allgemeine Passahfeier (für Juda und Israel zusammen) anbefohlen und für genaue Entrichtung und Verwaltung der zum Unterhalt der Priester und Leviten bestimmten Abgaben gesorgt haben — eine Nachricht, die wir nicht von vornherein verwerfen dürfen, die aber in mehrern Punkten berichtigt werden muß, so namentlich rücksichtlich der Zeitangabe. Wenn auch der erste Versuch zu einer Cultusreform (2 Kön. 18, 4) von Hiskia schon früh, wol bald nach seiner Thronbesteigung gemacht worden sein mag: der Versuch, die übriggebliebenen Reste der zehn Stämme zu gemeinsamem Gottesdienst mit Juda zu vereinigen, fällt ohne Zweifel erst in spätere Zeit. Die Worte 2 Chron. 30, 6 fg. setzen eine größere Wegführung als jene erste (2 Kön. 15, 29) war voraus, und die ganze Maßregel ist überhaupt nur denkbar, wenn damals das Königthum des nördlichen Reichs nicht mehr bestand, also frühestens im sechsten Jahre Hiskia's (2 Kön. 18, 10). Vor dieser Zeit hätte Hiskia, um ungehindert Boten durch das ganze nördliche Reich schicken zu können, in erster Linie sich mit dem König selbst verständigen müssen; von einem König Israels ist aber in jenem ganzen Bericht nicht die Rede, und eine derartige Verständigung läßt sich nach den vorangegangenen Ereignissen (s. Ahas) gar nicht annehmen.

Die wichtigsten politischen Ereignisse innerhalb der 29 Regierungsjahre Hiskia's sind folgende: 1) der Fall Samariens (2 Kön. 17, 6; 18, 8 fg.); 2) die Züchtigung Philistäas (2 Kön. 18, 8); 3) die Auflösung des von Ahas eingegangenen Tributverhältnisses Judas zu Assyrien (2 Kön. 18, 7); 4) Sanherib's Heereszug und Niederlage (2 Kön. 18, 13 fg.; 19); 5) die Gesandtschaft des babylonischen Königs Merodach Baladan an Hiskia.

Der Bericht über die beiden letztern Ereignisse liegt uns in doppelter Gestalt vor: 2 Kön. 18, 13—20, 19 und Jes. 36—39 (in kurzem Auszug auch 2 Chron. 32). Die beiden parallelen Texte weichen in manchen Einzelheiten voneinander ab, beruhen aber offenbar auf derselben Quelle, und zwar wird diese Quelle vom Königsbuch im ganzen treuer und vollständiger wiedergegeben (besonders 2 Kön. 18, 14 fg.; 20, 4 fg.), wogegen der Jesajanische Text eine dort fehlende werthvolle Beigabe enthält, nämlich das Lied Hiskia's (Jes. 38, 9—20). Daß auch die Reden Jesaja's und Micha's, richtig ausgelegt, als Geschichtsquelle zu benutzen sind, versteht sich von selbst; gerade diese Reden sind ja für uns das treueste Spiegelbild der damaligen, vielbewegten Zeit.

Nach 2 Kön. 18, 7 fg. könnte es scheinen, als wäre der Abfall von Assyrien und der Krieg gegen Philistäa der Katastrophe Samariens vorangegangen. Allein es ließe sich dann durchaus nicht erklären, warum der König von Assyrien das abtrünnige Juda nicht schon früher, gleich nach der Einnahme Samariens, gezüchtigt haben sollte, es ließe sich nicht erklären, wie Jesaja in eben jener Zeit mit einem Vordringen der Assyrer nach Süden zwar Philistäa bedrohen, über das Schicksal Judas und Jerusalems aber ganz beruhigt bleiben konnte (Jes. 14, 28 fg.). Wir sind demnach zur Annahme genöthigt, daß erst später, vermuthlich beim Regierungswechsel, als nämlich Sanherib den Thron bestieg, der Tribut zum ersten mal förmlich verweigert wurde, und dieser Annahme widerspricht im Grund auch 2 Kön. 18 nicht; denn dort (V. 1—8) ist es dem Erzähler offenbar um einen kurzen summarischen Bericht über die Regierungszeit Hiskia's zu thun, er will nur von den Hauptereignissen (2 Kön. 18, 13 fg.) ausführlich reden und stellt das sonst noch

Erwähnenswerthe vorher kurz zusammen, ohne Rücksicht auf chronologische Ordnung; erst V. 9 bietet eine genaue Zeitangabe. Wenn es sich mit dem 2 Kön. 18, 7 berichteten Factum also verhält, so wird auch der im nächsten Vers angeführte Krieg mit Philistäa (zur Strafe für die Einfälle unter Ahas; 2 Chron. 28, 18) kaum vor dem sechsten Jahre Hiskia's stattgefunden haben, wol aber vor dem Abschluß des ägypt. Bündnisses. Letztere Abgrenzung ist aus Jes. 20 zu schließen.

Einer Großmacht wie Assyrien den Gehorsam aufkündigen, von ihren kostspieligen Freundschaftsdiensten nichts mehr wissen wollen, das war soviel wie eine offene Kriegserklärung. Ob Hiskia die schweren Folgen eines solchen Schrittes deutlich vor Augen hatte und sich bewußt war, daß bald der entscheidende Kampf folgen werde, wissen wir nicht, wohl aber sah Jesaja diese Folgen klar voraus (Jes. 28, 11. 17 fg.; 29, 2 fg.; 30, 12 fg.), und aus seinen Reden läßt sich entnehmen, daß der König jenen Schritt nicht aus eigenem, rein nationalem Antrieb und lediglich im Vertrauen auf die schützende Macht seines Gottes that, sondern mit politischer Berechnung, weil nämlich eine andere Großmacht, die viele und angesehene Fürsprecher in Jerusalem hatte, ein vortheilhafterer Bundesgenosse zu sein schien: Aegypten. Die theokratische Partei, welche zu ruhiger Ergebung und festem Glauben an die in Gottes Hand liegende Zukunft des Staats ermahnte (Jes. 30, 15), d. h. welche den damaligen Welthändeln gegenüber möglichste Neutralität für die einzig richtige Politik Judas hielt, eiferte mit aller Macht gegen das ägypt. Bündniß, das nur Schande und Schmach bringen werde (Jes. 29, 15; 30, 1—7; 31, 1—3); aber aller Widerstand war umsonst, auch Hiskia ließ sich von der ägypt. Partei gewinnen und glaubte, mit einer solchen Schutzmacht im Rücken, Assyrien herausfordern zu können. Was Jesaja vorausgesagt hatte, trat ein: die Assyrer erschienen im Lande, um den widerspenstigen König und sein Volk zu züchtigen, in derselben Weise, wie es mit dem Zehnstämmereich geschehen war. Es war im 14. J. Hiskia's und zwar gegen den Herbst dieses Jahres (Jes. 32, 10. 12), als Sanherib mit seinem furchtbaren Heer heranrückte, die Städte Judas eroberte (2 Kön. 18, 13), die schönen Thäler mit Wagen und Reitern überschwemmte (Jes. 22, 7). Das eigentliche Ziel seines Feldzugs war Aegypten (Herodot, II, 141; Josephus, „Alterthümer“, X, 1, 4. 5), und auf dem Weg dorthin finden wir ihn auch in der Bibel; denn Lachis, von wo aus die Verhandlungen mit Hiskia geführt wurden, lag (nach Eusebius) 7 röm. Meilen südlich von Eleutheropolis, also schon weit über Jerusalem hinaus, nach Aegypten zu. Sanherib hatte wol im Sinn, erst auf dem Rückweg den Hauptschlag zu führen, und begnügte sich daher vorläufig mit Unterwerfung der Landstädte, hoffte aber, daß Jerusalem schon jetzt von selbst sich ergeben werde. Der Tribut (300 Talente Silber und 30 Talente Gold), den er von Hiskia verlangte, wurde bezahlt. Noch nicht zufrieden damit, ließ Sanherib alsbald die von Hiskia befestigte und für eine etwaige Belagerung gerüstete (2 Chron. 32, 2 fg.; Jes. 22, 9 fg.) Hauptstadt förmlich zur Uebergabe auffordern. Warum das kleine, schwache Juda, das kaum 2000 Reiter zu stellen vermöge, dem allmächtigen König von Assyrien trotzen und auf eine so trügerische Hülfe wie diejenige Aegyptens sich verlassen wolle? ob denn die andern Völker, und zuletzt noch Samarien, von ihren Göttern gerettet worden seien, und ob es sich nicht auch in dem fremden Land, wohin Sanherib sie bringen werde, ganz gut leben lasse? — so riefen die nach Jerusalem gesandten Boten, für welche der Obermundschenk (Rabsake) das Wort führte, dem auf der Mauer stehenden Volk und den von Hiskia bestellten Vertrauensmännern (Eljakim, Sebna und Joah) zu, und ihre Reden erregten große Angst und Bestürzung in der Stadt. Nur Jesaja blieb ruhig und muthig; den durch eine zweite schriftliche Botschaft Sanherib's erschreckten König aufrichtend, weissagte er die nahe bevorstehende göttliche Strafe für solch frevelhaften Uebermuth, wie er sich in jenen Reden kundgegeben (2 Kön. 19, 6 fg. 20 fg.). Voll Zuversicht sprach er es aus, daß der Feind gegen die von Gott beschützte Stadt nichts ausrichten, sondern auf dem Weg, den er gekommen, wieder in sein Land zurückkehren werde (2 Kön. 19, 32 fg.; vgl. auch Jes. 10, 12 fg.; 14, 24—27; 17, 12—14; 29, 5 fg.; 30, 19 fg. 30 fg.; 33, 1 fg.). Und so geschah es: urplötzlich brach das Gericht über Assur herein, auf wunderbare Weise wurde mit Einem Schlag seine stolze Streitmacht vernichtet. Sanherib kehrte eilends nach Ninive zurück, woselbst er später von seinen Söhnen Adrammelech und Sarezer erschlagen wurde (2 Kön. 19, 35 fg.).

Nach dieser Darstellung hätte Sanherib sein eigentliches Ziel, Aegypten, also gar

nicht erreicht, denn nach Libna (2 Kön. 19, 8; Jes. 37, 8) wird kein weiterer Punkt seines Wegs namhaft gemacht. Wie sich die übrigen Berichte (die assyr. Inschriften, Herodot, Josephus u. a.) dazu verhalten, ist in dem Artikel Sanherib näher zu zeigen; dagegen mag hier noch ein Wort am Platz sein über die Katastrophe selbst. Die Bibel stellt dieselbe als ein absolutes Wunder dar. „Der Engel des Herrn ging aus und erschlug im Lager Assyriens 185000, und als man am Morgen sich aufmachte, siehe, da waren sie alle todte Leichname“ — so lautet ihr Bericht, nach welchem also die ganze furchtbare Entscheidung in Einer Nacht sich vollzog (2 Kön. 19, 35; Jes. 37, 36. Kürzer und ohne Zahlangabe 2 Chron. 32, 21). Ueber den Ort, wo dies geschah, sagt die Bibel eigentlich nichts; es kann aber kaum ein Zweifel sein, daß der Erzähler die unmittelbare Nähe Jerusalems als Schauplatz der Katastrophe im Sinn hatte (nach 2 Kön. 18, 17 und in Uebereinstimmung mit den Weissagungen Jes. 10, 32 fg.; 29, 5 fg.; 30, 33). Damit stimmt auch der auf eben jene wunderbare Rettung Zions gedichtete 48. Psalm und die Worte Jes. 33, 18 fg. Daß unter dem „Engel des Herrn“ die Gewalt irgendeines furchtbaren Naturereignisses zu verstehen sei, darüber sind alle Bibelerklärer heutzutage einig; nur über die Art desselben waren die Ansichten von jeher getheilt. Die einen dachten an den Glutwind Samum, andere an ein Erdbeben, wieder andere an eine Vergiftung des Wassers u. s. w. Das Richtige hat schon Josephus („Alterthümer“, X, 1, 5) getroffen, nämlich, daß die Pest im assyr. Heer gewüthet und den König zum Rückzug genöthigt habe. Als sichere Beweisstelle hierfür läßt sich 2 Sam. 24, 13 fg. anführen, wo (V. 16) die verheerende Wirkung der Pest ebenfalls dem Engel des Herrn zugeschrieben wird, und aus derselben Stelle sehen wir auch, wie furchtbar zu zeiten diese Krankheit in Palästina hauste; eine dreitägige Pest stand für den Hebräer ungefähr auf gleicher Linie mit einer siebenjährigen Hungersnoth (2 Sam. 24, 13). Auf diese Weise erklärt sich jener wunderbare Bericht am einfachsten und natürlichsten, nur werden wir zugestehen müssen, daß die spätere Sage die Zahl der plötzlich Gefallenen übertrieben und das kühne Wort Jesaja's (Kap. 17, 14) ohne weiteres in Geschichte umgebildet hat. Die Erzählung Herodot's (Sanherib's Heer, vor Pelusium stehend, sei durch Feldmäuse, die in einer Nacht Köcher, Bogen und Schildriemen zerfraßen, zum Rückzug genöthigt worden), läßt sich mit der biblischen insofern vereinigen, als beide Plagen, Pestbeulen und Mäuse, auch 1 Sam. 5, 6 nebeneinander vorkommen, und wie dem Aegypter die Maus als Symbol der Vernichtung galt, so wird auch Apollo, der seine Todesgeschosse unter das Heer der Achajer senden soll, als Smintheus (von σμίνϑος, Maus) angeredet (Homer, „Ilias“, I, 39). Ein gewisser Zusammenhang der beiden Berichte läßt sich also immerhin behaupten, für die Erklärung der biblischen Erzählung ist aber damit weiter nichts gewonnen, und die Hauptdifferenz bleibt immer noch, daß nämlich, nach Herodot (II, 141), die Schicksalswendung vor Pelusium eingetreten sein soll (hierüber s. Sanherib).

In eben jener Zeit, als die Assyrer Jerusalem bedrohten, ward Hiskia noch in ganz besonderer Weise heimgesucht, nämlich von einer tödlichen Krankheit, allem Anschein nach von der Pest. Man gab sein Leben auf, Jesaja trat vor ihn mit dem Wort des Herrn: „Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht länger leben.“ Und dennoch, wie durch ein Wunder, wurde der König gerettet und blieb dann noch volle funfzehn Jahre am Leben, im ungestörten Besitz des Throns. Jesaja selbst soll ihm die Rettung verkündigt haben, und zwar fast unmittelbar nach den erwähnten Worten, mit denen er ihn auf den Tod vorbereitet hatte. Als dann Hiskia, für den der Prophet sogleich die nöthige ärztliche Behandlung anordnete, um ein Zeichen bat, das ihm Gewißheit geben möchte über die Erfüllung der göttlichen Verheißung, sei das Wunder geschehen, daß der Schatten am Sonnenzeiger des Ahas um zehn Stufen zurückging (2 Kön. 20, 1—11; der Text Jes. 38 ist durch die Einschaltung des Liedes Hiskia's (V. 9—20) etwas in Unordnung gekommen, läßt sich aber nach dem 2. Buch der Könige leicht in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherstellen). Ueber die Einrichtung des hier erwähnten Sonnenzeigers oder, genauer, der „Stufen“ des Ahas sind mancherlei Vermuthungen aufgestellt worden; es ist nicht nöthig, dieselben hier zu erörtern. Mag nun der Zeiger senkrecht oder wagerecht, mögen die Stufen wirkliche Erhöhungen oder nur Gradabtheilungen einer Fläche gewesen sein, für die Sache selbst macht das wenig aus, denn das eine ist deutlich genug gesagt: daß es eine Sonnenuhr war, und daß die Bewegung des Schattens bedingt war durch eine entsprechende rückläufige Bewegung der Sonne. Es wird also hier, das kann nie-

mand leugnen, ein reines Wunder erzählt, das unserer Weltanschauung direct widerspricht. Die ganze Erzählung beruht, wie diejenige Jos. 10, 12. 13, auf dem kindlich unbefangenen Glauben, daß Gott um eines einzelnen Menschen willen, auf das Gebet eines Frommen hin, die Weltordnung ändern, in die Naturgesetze eingreifen könne und wolle. Daß dies sich so verhält, und daß diese Weltanschauung nicht mehr die der heutigen Zeit ist, sollte einfach zugestanden werden. Alle Versuche, den hier berichteten Vorgang natürlich zu erklären, das Wunder aus dem Text hinwegzudeuten, Versuche, die von Spinoza (Tractatus theologico-politicus, Kap. 2, §. 28) an bis herunter auf die neueste Zeit in Menge gemacht worden sind (sogar Thenius hat sich zu einem solchen verleiten lassen), sind als verfehlt zu betrachten. Die Erzählung, wie sie vorliegt, ist ein Mythus, dessen Entstehung, wenn wir sie irgendwie erklären wollen, am ehesten auf ein vom Propheten bildlich gesprochenes Verheißungswort zurückzuführen sein wird. Auch wir reden ja von einer Lebenssonne, einem Lebensabend, indem wir das ganze Leben mit einem Tag, den Tod mit der Nacht vergleichen. So mag Jesaja etwa zu Hiskia gesagt haben: Dein Lebenstag, der schon der Nacht sich zuneigte, wird um so und so viele Stunden noch verlängert werden, oder: Deine Uhr war abgelaufen, noch einmal aber wird Gott ihren Zeiger zurückstellen. Irgendeine solche Aeußerung mag der ursprüngliche Kern der Sache sein. Erst im Mund der Ueberlieferung erhielt die Erzählung allmählich diejenige Prägung, in welcher sie auf uns gekommen ist. Zur Vergleichung mag etwa beigezogen werden das Gleichniß vom Feigenbaum (Luk. 13, 6—9) und die Wundererzählung Matth. 21, 19 fg.; Mark. 11, 13 fg. 20 fg.

Endlich wird uns noch (2 Kön. 20, 12—19; Jes. 39; 2 Chron. 32, 31) berichtet von einer Gesandtschaft, die der babylonische König (d. h. der vom Großkönig von Assyrien abhängige Unterkönig) Merodach Baladan an Hiskia schickte, nachdem dessen Krankheit und Genesung ihm kund geworden war. Hiskia habe den fremden Gesandten alle seine Schätze und auch sein Zeughaus gezeigt, sei aber dafür von Jesaja scharf zurechtgewiesen worden, so scharf, daß ihm als göttliche Strafe die Wegführung aller dieser Schätze und auch seiner Söhne nach Babel angedroht wurde. Ueber den hier erwähnten Merodach (nicht Berodach, wie es 2 Kön. 20, 12 heißt) ist bereits im „Bibel-Lexikon“ (I, 275 und 276) das Richtige gesagt worden. Er ist nicht der Mardokempad des Ptolemäischen Kanon, sondern der Marodach Baladan des Berosus, derselbe, welcher nach sechsmonatlicher Herrschaft von Belibus (Elibus) gewaltsam beseitigt wurde (702 v. Chr.). Die in Rede stehende Gesandtschaft ist also in das J. 703 v. Chr. anzusetzen; die Verbindung, in welche sie mit der Krankheit und Genesung Hiskia's gebracht worden ist, fällt auf Rechnung des spätern Bearbeiters; der Umstand, daß die Schatzkammern des Königs damals wieder vollständig gefüllt waren, macht sie von vornherein geschichtlich unwahrscheinlich. Der Zweck der Gesandtschaft war also kaum eine blose Beglückwünschung zu einem etwa zehn Jahre früher geschehenen Ereigniß, sondern vielmehr die Anknüpfung politischer Beziehungen, die Betreibung eines Bündnisses gegen den gemeinsamen Feind Assyrien. Daher auch der große Eifer des Propheten, dem nicht nur die Eitelkeit des Königs Anstoß gab, sondern in erster Linie die nun wieder zu befürchtende Hinneigung der judäischen Politik zu einer fremden, untheokratischen Macht. Die Weissagung lautet daher ähnlich der einst dem Ahas gegebenen: eben diese fremde Macht, mit der man Freundschaft schließen möchte, wird einst als Feind Juda demüthigen. Ein jedes derartiges Bündniß war in den Augen des Propheten eine moralische Erniedrigung, der auch die thatsächliche folgen mußte.

So gab Hiskia dem strengen Gewissen eines Jesaja allerdings mehr als einmal Anlaß zu ernster Mahnung und Rüge, allein trotzdem war er im ganzen ein tüchtiger Regent, beseelt vom guten Willen, dem gesunkenen Staat aufzuhelfen und vor allem die reine Jahvereligion wieder zu Geltung und Ansehen zu bringen, sodaß die Nachwelt von ihm rühmen konnte: er habe gethan, was dem Herrn gefiel, und an den Wegen David's festgehalten, die ihm Jesaja anbefohlen, der Prophet, groß und getreu in seiner Offenbarung (Sir. 48, 22). Seine Cultusreform hatte freilich nur vorübergehenden Erfolg, sein Sohn (Manasse) und Enkel (Amon) fielen wieder in die Greuel des Götzendienstes zurück; um so energischer aber griff dann Josia durch, und wir dürfen mit vollem Recht annehmen, daß das von Hiskia gegebene Beispiel in den Bestrebungen des Urenkels fruchtbringend nachwirkte. Die ausführliche Darstellung der Chronik (Kap. 29—31) ist indeß mit Vorsicht zu benutzen. Es scheint, daß die spätere Ueberlieferung das Bild der beiden

vorzugsweise theokratischen Könige möglichst zu verähnlichen geneigt war, und manches, was erst unter Josia geschah, auf Hiskia zurückdatirte, so namentlich die große Passahfeier (2 Chron. 30), von welcher das ältere Geschichtsbuch nichts weiß. Der Chronist selbst gibt der Glaubwürdigkeit seiner Darstellung kein gutes Zeugniß, wenn er etwas später (2 Chron. 35, 18) die von ihm vorgefundene Notiz, daß in der ganzen Königszeit kein solches Passah gehalten worden sei, wie damals unter Josia, einfach stehen läßt (2 Kön. 23, 22 fg.). Auch seine Zeitangabe (2 Chron. 29, 3) ist, wie wir gesehen haben, durchaus unwahrscheinlich. Dagegen haben wir keinen Grund, den übrigen, auf die Reinigung und Ordnung des Tempeldienstes sich beziehenden Inhalt jener Kapitel in Zweifel zu ziehen, ebenso wenig seine Maßregeln in Betreff der Einlieferung und Verwaltung der Tempelabgaben (2 Chron. 31). Auch daß Hiskia die alte Tempelmusik wieder zu Ehren gebracht und mit Vorliebe gepflegt habe (2 Chron. 29, 25 fg. 30; 30, 21), verdient Glauben; wissen wir ja doch, daß er nicht nur auch in anderer Weise für Auffindung und Sammlung geistiger Schätze des Volkslebens thätig war (Spr. 25, 1), sondern auch selbst dichterische Begabung in sich fühlte (Jes. 38, 9 fg.).

Auch was Hiskia für die Befestigung und zweckmäßige Wasserversorgung der Hauptstadt gethan hatte (2 Chron. 32, 2 fg. 30; Jes. 22, 9 fg.; 2 Kön. 20, 20), blieb bei der Nachwelt in gutem Andenken (Sir. 48, 17). Das Nähere hierüber gehört in die Topographie Jerusalems (s. d.).

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß in den Tagen Hiskia's die Simeoniten (s. d.) ihre Wanderungen nach dem Süden begannen (wol infolge der Katastrophe Samariens), und daß 500 derselben zu dem Gebirge Seïr zogen, woselbst sie, nach Vernichtung des entronnenen Restes der Amalekiter, wohnen blieben (1 Chron. 4, 41 fg.). Steiner.

Hispanien ist im Alterthum die Bezeichnung für die im Südosten vom Mittelmeer und auf der Westseite vom Atlantischen Ocean bespülte Pyrenäische Halbinsel mit Lusitania, d. i. Portugal. Schon früh war dieselbe den Griechen bekannt, sowol unter dem allgemeinen Namen Hesperia, d. i. Westland, welche Bezeichnung sich nicht nur auf Italien beschränkte, sondern namentlich auch auf Hispanien ausgedehnt wurde, als auch unter dem Namen Iberia, eine nach dem südlich von den Pyrenäen in einem Bogen fließenden Iberus, d. i. Ebro, dem ganzen Land gegebene Bezeichnung. In der Nähe des letztgenannten Flusses lagen auch die ältesten griech. Ansiedelungen, und nach ihm benannten auch Griechen und Römer die in viele einzelne Stämme zerfallende einheimische Bevölkerung mit dem Gesammtnamen Iberer, welche in den westlichen Pyrenäen unter dem Namen Basken oder Eusken ihre alte Nationalität und Sprache bis auf diesen Tag unvermischt zu erhalten suchen. Von jenen Iberern wurden aber die theils im Innern und im Westen der Halbinsel zerstreuten, im Norden aber hauptsächlich wohnenden Völker celtischen Stammes unterschieden: die Cantabri, Artabri, Callaïci oder Gallaeci, Arevaci, Celtiberi und speciell sogenannte Celtici im südwestlichen Winkel der Halbinsel, welche von den Römern sämmtlich für Einwanderer aus dem nördlichen Gallien gehalten wurden.

Zu den Zeiten des Apostels Paulus war die Pyrenäenhalbinsel röm. Provinz; schon 1 Makk. 8, 3 wird sie nach der röm. Form Hispania genannt, als ein Land reich an Gold- und Silberminen, in welchem die Römer durch ihre Siege gegen die Gallier sich ausgezeichnet. Die Bergwerke Spaniens lieferten besonders den Phöniziern reiche Ausbeute; die letztern benutzten die edeln Metalle Spaniens als ergiebigen Handelsartikel auch im Verkehr mit den Hebräern (Ez. 27, 12; Jer. 10, 9; Jes. 23, 6), und der vielfach besuchte phöniz. Handelsplatz, Tharschisch, dessen auch im A. T. häufig (1 Mos. 10, 4; 1 Chron. 1, 7; Ps. 72, 10; Jes. 66, 19; Ez. 27, 12. 25; Jes. 23, 10; Jon. 1, 3; 4, 2) Erwähnung geschieht, lag höchst wahrscheinlich im südwestlichen Spanien, unweit der Mündung des Baetis, jetzt Guadalquivir; dahin gingen, als nach einem fernen Punkt, besonders ausgerüstete Schiffe, Tarsessusfahrer, d. i. große Kauffahrteischiffe.

Nach Beendigung seines großen Missionswerks im Orient, woselbst überall hin christl. Gemeinden verbreitet worden waren, gedachte der Apostel Paulus nun in den Occident, und zwar nach Spanien seine Wirksamkeit zu verlegen; auf dem Wege nach diesem, Röm. 15, 24. 28 nicht mit dem gewöhnlichen Namen Iberia, sondern mit dem oft auch vorkommenden Namen Spania genannten Lande, dachte er auch Rom zu berühren. Daß der Apostel das letztere Ziel erreichte, bestätigt das N. T. selbst (Apg. 28, 16—31); ob aber jene Reise bis Spanien gegangen, ist mit gleicher Bestimmtheit von einem glaub-

würdigen Zeugen leider nirgends gesagt, jedoch vernehmen wir aus mehrern Quellen seit dem 4. Jahrh. die Nachricht, Paulus habe von Rom aus im Interesse der christl. Mission noch mehrere Reisen im Abendlande, besonders auch nach Spanien unternommen. Allein schon von Eusebius wird dieser Bericht als eine Sage bezeichnet, welche man besonders folgender Stelle des Clemens Romanus (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5) entnimmt: „Herold geworden im Orient und Occident, empfing Paulus den echten Ruhm seines Glaubens, nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte. Und da er bis an die «Grenze des Occidents» gekommen war und vor den Gewalthabern Zeugniß gegeben hatte, verließ er so die Welt und ging an den heiligen Ort“.

Bei dem hyperbolischen Gepräge dieser Worte wird man jene „Grenze des Occidents“ nach geographischer Genauigkeit aufzufassen nicht wohl berechtigt sein, auch findet sich keine Spur Paulinischer Kirchengründung in Spanien (s. Paulus). Grundt.

Hoba, s. Choba.

Hobab, s. Jethro.

Hochmuth. Für Hochmuth treten in den alttest. Schriften verschiedene Ausdrücke auf, deren Wurzel theils ein Ueberwallen, also ein leidenschaftliches Kochen, theils ein „in der Höhe sein“ bezeichnet (zadon, gēah, gaavah, gaon). Wenn aber auch der Wortsinn derselbe ist wie im Deutschen, so ist doch ein Unterschied der Betrachtungsweise vorhanden. Während wir uns gewöhnt haben, im Hochmuth ein einzelnes sittliches Gebrechen, die Untugend der Selbstüberhebung im Verhältniß zu den Mitmenschen, zu sehen, wird er im A. T. als verkehrtes Verhalten, in erster Linie gegen Gott, betrachtet (Jes. 9, 9 fg.; 13, 12; Jer. 49, 16). Ist es die Allgewalt Gottes, welche das israelitische Bewußtsein am lebendigsten ergreift, so gilt es für den Menschen vor allem, sich zu unterwerfen. Wer sich wider den erhebt, in dessen Hand die Herrschaft ist, der ist als Empörer des frevelhaftesten Uebermuths anzuklagen (Jer. 48, 26. 42. 29). Es ist daher sehr erklärlich, daß der Hochmüthige so ziemlich gleichbedeutend wird mit dem Gottlosen und Frevler (Ps. 31, 24; 5 Mos. 17, 12). Solche Erhebung gegen sich kann Gott nicht dulden: der Uebermüthige muß vor ihm gedemüthigt werden (Spr. 3, 34).

In das N. T. klingt diese Anschauung herüber (1 Petr. 5, 5; Jak. 4, 6). Es ist jedoch auch schon der Grund gelegt zu einer Vertiefung des Begriffs. Für das neutest. Bewußtsein ist Gott der Gnädige; somit liegt das Verderben des hochmüthigen Sinnes darin, daß er die Gnade Gottes verschmäht, diese also ihr Werk der Erhebung nicht an dem Menschen thun kann (Matth. 23, 12; vgl. 11, 28 fg.). Uebrigens kommt im N. T. der Begriff in beschreibenden Stellen auch in dem Sinn eines einzelnen sittlichen Gebrechens neben andern vor (Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2). Späth.

Hochpflaster, s. Gabbatha.

Hochzeit. Die Hochzeit, bei den Hebräern ein vorzügliches Familienfest, ward nach Ablauf der Brautzeit gefeiert, deren Länge bei der Verlobung bestimmt werden mochte (1 Mos. 24, 25), aus der Bibel zwar nicht ersichtlich wird (Richt. 14, 8), nach spätern Angaben aber gewöhnlich ein Jahr oder zehn Monate gedauert haben soll. Die Vermählung selbst scheint im Alterthum ohne bestimmte Ceremonie geschehen zu sein, denn von einer förmlichen Trauung ist weder in der Erzählung von Rebekka (1 Mos. 24, 61), noch bei der Verheirathung Mose's (2 Mos. 2, 21), noch bei Boas und Ruth die Rede (Ruth 4, 13); auch schreibt kein Gesetz irgendeine Form der Copulation vor. Die älteste Sitte scheint sich mit einem blosen Segensspruch der Nächstverwandten über das Brautpaar begnügt zu haben (Ruth. 4, 11; Tob. 7, 12), wobei die Braut dem Bräutigam zugeführt ward (1 Mos. 24, 59). Von einem förmlichen Trauungsact spricht erst das talmudische Judenthum. Im Buch Tobi (Kap. 7, 15) wird ein geschriebener Ehevertrag erwähnt. In Bezug auf die Zeit zum Hochzeithalten kennt die Bibel keine bevorzugte, wie etwa die Griechen, die den Winter dazu am geeignetsten hielten (daher der Name Gamelion für Januar), oder die Römer, die in dieser Hinsicht noch ängstlicher waren und den Mai für besonders ungünstig erklärten, oder die spätern Juden, die ihre Hochzeiten gern bei wachsendem Mond, und zwar mit einem Mädchen Mittwochs, mit einer Witwe lieber Donnerstags hielten.

Fast alle Völker pflegten seit frühester Zeit Verlöbniß und Ehe in Gegenwart von Verwandten und Freunden zu schließen, die theils als Zeugen, theils zur Erhöhung der Festlichkeit, zum Theil aber aus dem allgemein menschlichen Bedürfniß der Theilnahme erscheinen. Daher finden wir auch bei der hebr. Hochzeit Genossen und Genossinnen des

Brautpaares (Richt. 14, 11; 1 Makk. 9, 39; Matth. 9, 25; 25, 1 fg.; Joh. 3, 29), Freunde und Bekannte des Hauses möglichst zahlreich geladen (1 Mos. 29, 22; Tob. 9, 37; Luk. 14, 8; Joh. 2, 2). Es ist auch uralter Brauch, einen außergewöhnlichen, bedeutsamen Lebensmoment, namentlich einen freudigen, aus dem gewöhnlichen Lauf der Alltäglichkeit herauszuheben, um ihn durch ein Gastmahl zu feiern. Auch die hebr. Hochzeit ward damit festlich begangen und, nach Umständen, von den Aeltern der Braut (1 Mos. 29, 22) oder vom Bräutigam (Richt. 14, 10; Joh. 2, 9 fg.) ausgerichtet. Das Hochzeitmahl ist daher ein wesentlicher Theil des hebr. Vermählungsfestes, das sich auf mehrere, gewöhnlich sieben Tage erstreckte (Richt. 14, 15; Tob. 11, 20), wo die gemeinschaftliche Freude am gemeinsamen Mahl ihren Ausdruck fand, der Frohsinn durch Gesang, Musik und Tanz (Jer. 25, 10), die Unterhaltung durch Witz und Räthselspiel erhöht ward (Richt. 14, 12). Am Hochzeitstag ging der Bräutigam festlich bekleidet, gesalbt und bekränzt (HL. 3, 11; Jes. 61, 10), von seinen Genossen geleitet in das Haus der Braut, um die geschmückte, blumengekrönte (Jes. 61, 10; Offb. 21, 2; Ez. 16, 12; 3 Makk. 4, 8), tiefverschleierte (Jer. 2, 32) von ihren Genossinnen umgeben im feierlichen Zug (HL. 3, 6 fg.; Matth. 25, 6. 10), unter Gesang, Musik, Tanz und lautem Zujauchzen (Jer. 7, 34; 16, 9; 1 Makk. 9, 37. 39; Joel 2, 16), auch bei Fackel- und Lampenschein (Matth. 25, 1 fg.) in sein Vaterhaus zu führen. Aehnliches finden wir bei den Griechen, wo die Verwandten und Befreundeten mit Fackeln dem Zug folgten, währenddessen Hymnen unter Begleitung von Flöten und Saiteninstrumenten erschollen; ähnliches auch bei den Römern, wo der in feuerfarbenen Schleier gehüllten Braut Rocken mit Wolle und Spindel vorgetragen wurde. Das talmudische Judenthum schrieb noch mancherlei symbolische Handlungen vor, als: Asche vor dem Brautpaar einherzutragen, Glaszeug zu zerbrechen u. dgl., um auf die Schranken der Freude hinzudeuten.

Am Hochzeitabend wurde das Brautpaar in das Brautgemach (Ps. 19, 6; Joel 2, 16) geleitet, nach vollzogener Beiwohnung die Blutspuren auf dem Bettuch als Zeichen der Jungfrauschaft der Neuvermählten dargelegt, widrigenfalls sie als Ehebrecherin behandelt werden sollte (5 Mos. 22, 13 fg.). Aehnliches findet sich noch in manchen Gegenden des Morgenlandes. Roskoff.

Hodsi (2 Sam. 24, 6), noch von De Wette und Bunsen in ihren Bibelübersetzungen als Name einer Stadt gefaßt, in welchem Fall ein ganz unbekannter Ort mitten unter allgemein bekannten genannt wäre. Nach der Uebersetzung der Vulgata (in terram inferiorem Hodsi) wäre an das „Land der Niederungen“ im Gegensatz zur Gebirgsgegend (Gilead) zu denken. Thenius („Die Bücher Samuel's“ [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 256 fg.) verzweifelt an der Richtigkeit der herkömmlichen Lesart und will dafür lesen: Sie kamen (nämlich die Zählungscommissare David's) „in das Land Basan“, weil bei dem von den betreffenden Commissaren eingeschlagenen Weg zwischen Gilead und Dan nichts anderes als Basan stehen könne. Die Uebersetzung der Vulgata scheint auf die ursprüngliche Lesart hinzuweisen. Schenkel.

Hof, königlicher im A. T. In Saul's Geschichte werden die Anfänge eines Hofstaats und Hoflebens berichtet. Die Abgesandten aus Jabes treffen ihn noch, da er hinter seinen Rindern vom Feld heimkehrt (1 Sam. 11); dieselben Leute schickt dann der König als seine Boten im Lande umher. Darauf hören wir von seinem „Feldhauptmann“ (1 Sam. 14, 50); „Diener Saul's“, „die vor ihm stehen“, treten von 1 Sam. 16, 16 auf. Nach 1 Sam. 14, 52 hat die Nothwendigkeit, kriegsgeübte Führer zur Verfügung zu haben, ihn veranlaßt, „Helden und tapfere Männer“ um sich zu sammeln. Alle „Diener Saul's“ scheinen nur Kriegsleute gewesen zu sein (1 Sam. 18, 30), Oberste über hundert und tausend, ihr Lohn Aecker und Weinberge (1 Sam. 21, 7; woher der König diese nahm oder hatte, wissen wir nicht). In feierlicher Versammlung saß der König mit dem Speer in der Hand unter der Tamariske zu Gibea; seine Diener standen bei ihm. Als besondere Beamte werden noch genannt der Oberste der Leibwache (1 Sam. 22, 14, wozu vgl. 1 Sam. 28, 2 und 2 Sam. 23, 23) und der Oberaufseher der Hirten (1 Sam. 21, 8). An Festen, wie der Neumond, aßen diese „Diener“ am Tisch Saul's (1 Sam. 20, 5). Der König sitzt nun auch am Tisch mit dem Speer neben sich (1 Sam. 20, 33), ja er scheint denselben als Zeichen der königlichen Macht späterhin immer bei sich gehabt zu haben (1 Sam. 19, 10). Saul's Haus ist noch sehr einfach; er hatte Eine Frau, deren ältester Sohn zu seinem Erben bestimmt war

(1 Sam. 14, 49), und Ein Kebsweib (2 Sam. 21, 7 fg.). Musik kam erst mit David in sein Haus (1 Sam. 16, 16). Zu seinem persönlichen Dienst hatte er einen Waffenträger; Läufer scheinen ihm 1 Sam. 22, 17 (vgl. Thenius) nur aus Gewohnheit späterer Ver- hältnisse, wobei denselben auch Hinrichtungen oblagen (2 Kön. 10, 25), zugeschrieben zu werden. Wie sehr indeß bei seinem Tode die morgenländischen Vorstellungen über die Nach- folge sich schon eingebürgert hatten, zeigt das unkluge Benehmen Isboseth's (s. d.) gegen Abner, wegen der Rizpa (2 Sam. 3, 6 fg.; vgl. 2 Sam. 12, 8; 1 Kön. 2, 22).

Mit David begegnet uns denn auch in allem Wesentlichen das Hofleben, wie es mit größerer und geringerer Pracht bis zum Ende des Reichs fortdauerte. Doch blieben die Könige ihrem Volk sehr zugänglich (1 Kön. 10, 39), und waren im Vergleich mit andern oriental. Herrschern mit mäßigen Ehrenbezeigungen zufrieden. (Ueber die königlichen Abzeichen s. König.) Bei Audienzen (2 Sam. 14, 4. 22; 1 Kön. 1, 23) fallen die Eintretenden, das Gesicht zur Erde geneigt, nieder (1 Kön. 1, 53). Die hohen Würdenträger, die ein Recht und die Pflicht haben, vor dem König zu erscheinen (1 Sam. 22, 16; 1 Kön. 10, 8; 2 Kön. 25, 19), erheben sich darauf und stellen sich nach vorn gebückt vor ihn (1 Kön. 22, 19), zur Rechten und zur Linken, d. i. in offenem Halbkreis. Zur Rechten des Königs zu sitzen, ist die höchste Auszeichnung, die gleich einer Begrüßung von seiten des Königs (1 Kön. 2, 19) nur seinesgleichen zutheil wird (1 Kön. 22, 10). Gunstbezeigungen und Ehrenzeichen sind Geschenke (s. d.) und Zuziehung zum Tisch des Königs (2 Sam. 9, 11; 19, 29. 33; 1 Kön. 2, 7). Die Hauptwürdenträger werden 2 Sam. 8, 15—18 auf- gezählt; eine zweite reichere Aufzählung enthält den Feldhauptmann noch an erster Stelle (2 Sam. 20, 23—28). Mit dem friedlichen Reich Salomo's tritt derselbe (z. B. Abner, Joab) von der Stelle eines ersten Hofbeamten zurück (1 Kön. 4, 2—6). Die in den Kriegs- berichten öfter erwähnten assyrischen und chaldäischen und pers. Hofbeamten entsprechen im ganzen den hebr. Namen (s. Regierung). Eine von Thenius („Die Bücher der Könige“ [Leipzig 1849], S. XVIII) für echt gehaltene andere Liste, welche nur der griech. Codex B nach 1 Kön. 4, 26 bietet, ist etwas ausführlicher als diejenige des hebr. Textes (Führer der Leibwache), weicht aber auch in Betreff der Anzahl der Personen, die einige Aemter bekleiden, wie deren Namen, von dieser ab. Wir stellen nebeneinander:

2 Sam. 8, 15—18. Diener David's.	2 Sam. 20, 23—26. Diener David's.	1 Kön. 4, 2—6. Fürsten Salomo's.
1) 1 Feldhauptmann,	1) 1 Feldhauptmann,	1) 1 Der höchste Rath oder Reichsverweser,
2) 1 Kanzler,	2) 1 Führer der Leibwache,	2) 2 Schreiber,
3) 2 Hohepriester,	3) 1 Ueber die Fron,	3) 1 Kanzler,
4) 1 Staatsschreiber,	4) 1 Kanzler,	4) 1 Feldhauptmann,
5) 1 Führer der Leibwache,	5) 1 Staatsschreiber,	5) 2 Hohepriester.
6) Staatsräthe.	6) 2 Hohepriester,	6) 1 Ueber die Amtleute,
	7) 1 Staatsrath.	7) 1 Staatsrath (Freund des Königs),
		8) 1 Haushofmeister,
		9) 1 Ueber die Fron.

Außerdem noch Rathgeber des Königs 2 Sam. 15.

1 Kön. 4, 2 hat Keil mit der Erklärung von einem obersten Rath gegen Thenius, aber auch gegen Luther und ebenso gegen Bunsen („Vollständiges Bibelwerk“ [Leipzig 1858 fg.], I, CCCXLVIII) recht. Wenn Salomo's Beamte nicht „Diener“, sondern „Fürsten“ oder „Große“ Salomo's heißen, so mag es im Hinblick auf 1 Kön. 12, 6 fg.; 2 Kön. 11, 4; 12, 21 zweifelhaft sein, ob das nicht aus späterer Anschauung zu Salomo's Verherrlichung gesagt ist. Wichtig waren die Räthe, die wol am leichtesten nach der persön- lichen Neigung des Königs ersetzt oder, da deren Zahl unbestimmt, hinzugezogen wurden (s. Thenius zu 1 Kön. 4, 5 und vgl. 1 Kön. 12, 8). Auch haben einzelne Propheten, z. B. Nathan, Jesaja, den Einfluß eines solchen gehabt. Der Staatsschreiber hatte wol Briefe, Ausschreiben und Gesetze des Königs zu verfassen. Der Kanzler, hebr. maskjr = „Erinne- rer“, hatte wahrscheinlich alle Vorgänge zur Kenntniß des Königs zu bringen, über alles Protokoll zu führen und die Reichsgeschichte zu schreiben. Das A. T. hat keine Stelle, danach er an der Spitze des Hofstaats gestanden hätte, wie Thenius (zu 1 Kön. 4, 2 fg.) will. Die bedeutendste Stellung wurde die des Haushofmeisters (Jes. 22, 15 fg.), der auch Schatzmeister wurde (Jes. 22, 15). Man kann ihn dem fränkischen major domus theilweise vergleichen. Als Usia vom Aussatz befallen war, verwaltete sein Sohn in dieser Stellung

das Land (2 Kön. 15, 5). Diese Beamten hatten besondere Tracht (Leibrock und Gürtel; Jes. 22, 21; 1 Kön. 10, 5) und wol auch ihrem Amt entsprechende Abzeichen (Jes. 22, 22). Aus 1 Kön. 1 ersieht man, wie bald die Hofparteien einen starken Einfluß ausüben, was später besonders in Juda sich fortsetzte. Mit Ausnahme derjenigen Athalja's, die eine Schwester des israelitischen Emporkömmlings Omri (2 Kön. 11, 1 fg.), liegt allen Revolutionen in Juda (2 Kön. 11, 4; 12, 21; 14, 19) eine Verschwörung der „Diener des Königs“ zu Grunde; auch griffen sie dann willkürlich in die Thronfolge ein (1 Kön. 14, 21). In Israel da- gegen sind es einzelne ehrgeizige Männer des Kriegerstandes, welche rebelliren, um die Herrschaft an sich zu reißen (1 Kön. 15, 27; 16, 9. 16; 2 Kön. 9, 14; 15, 10. 14. 25. 30). Von den israelitischen Großen findet sich einmal die Nachricht, daß denselben die Söhne des Königs zur Erziehung übergeben seien (2 Kön. 10, 6). Der Einfluß des Hofes und namentlich des ersten Hofamtes wächst beständig. Jes. 22, 15 fg. (vgl. dazu Knobel) kündigt dem Haushofmeister Sebna an, daß Eljakim, ein „Knecht Gottes“, ihn ersetzen werde, weil er so sehr hochmüthig und selbst königliche Pracht und Ehre sich anmaße; man glaubt denselben später (Jes. 36, 3; 37, 2) in der niederern Stellung des Staats- schreibers wiederzufinden, während Eljakim dort Haushofmeister ist. In der letzten Zeit des Reichs kommt es dahin, daß die Könige ganz und gar von den Großen ihres Hofes abhängig wurden (Jer. 38, 25). An niedern Hofdienern werden erwähnt Läufer (2 Kön. 10, 25), Thürhüter (2 Kön. 7, 11), Bewahrer der Kleider (2 Kön. 10, 22), Kämmerer für den Harem (s. Verschnittene; 2 Kön. 8, 6; Jer. 29, 2; 52, 25), unter deren Zahl vielleicht auch der Mundschenk (1 Kön. 10, 5) gehörte, und ein Reisemarschall (Jer. 51, 60; vgl. dazu Maurer und Hitzig).

Die Gemahlin des Königs, die oft eine Unterthanin war, scheint nur zuweilen eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben, wie Bathseba bei David, die ägypt. Prin- zessin Salomo's (1 Kön. 9, 8), die phöniz. Isebel, Ahab's Gemahlin, und dieser beiden Tochter, die an Joram von Juda (2 Kön. 8, 18) vermählt war. Dies beruht auf der Einrichtung des Harems. Der König hatte eine größere Zahl von Frauen und Kebs- weibern; mit der Vergrößerung seines Reichs vergrößerte auch David seinen Harem (2 Sam. 5, 13); auch Salomo's Harem wird in ein Verhältniß zu seiner Macht und seinem Reichthum gebracht (vgl. Hitzig und Thenius zu HL. 6, 8; 1 Kön. 11, 1. 3). 5 Mos. 17, 17 ist eine auf diesen zurückschauende, lediglich theoretische, niemals praktische Beschränkung; denn noch zu Zedekia spricht Jeremia, was man Kap. 38, 22 liest. Welche die eigentliche Gemahlin und welcher Frau Sohn Nachfolger war, scheint die Will- kür des Königs bestimmt zu haben (1 Kön. 1, 6. 11. 17. 24. 33 fg.). Nach Ps. 45, 10. 17. 18 scheint es auch zuweilen (wol bei den Töchtern mächtiger Könige) im voraus bestimmt gewesen zu sein. Indeß werden von Rehabeam an bei den jüd. Königen, mit Aus- nahme von 2 Kön. 8, 18, wo die Frau und nicht die Mutter, und 2 Kön. 16, 2, wo keine von beiden erwähnt wird, nur die Mütter der Könige genannt; ihnen kommt am Hof eine besondere Würde zu (1 Kön. 10, 13; Jer. 13, 18; 29, 2), welcher z. B. die Mutter Asa's wegen Abgötterei entsetzt wird (1 Kön. 15, 13). Der Eintritt in den Harem scheint nach dem Hohenlied von der persönlichen Einwilligung auch der Kebsweiber abhängig gewesen zu sein. Denn die Heldin dieses Buchs, die schon im Frauenhause ist, wird, nachdem sie Salomo's Bewerbungen standhaft zurückgewiesen, wieder entlassen. Der Harem ging wie die Reichsinsignien an den Nachfolger über (2 Sam. 12, 8; was übrigens, da Saul noch keinen Harem hatte, den spätern Erzähler beweist). Den Kebsweibern beiwohnen, hieß einen Anspruch auf die Nachfolge erheben (s. Absalom und 2 Sam. 3, 6). Der ganze Harem oder auch Glieder desselben werden bei Eroberungen als Beute verlangt und wol auch als Kriegsbeute vertheilt (1 Kön. 20, 3 und Jer. 38, 22). Pracht (1 Kön. 10, 16 fg.), Sitten und Feste dieser Seite des Hoflebens sind aus dem Hohenlied (s. d.) zu erkennen.

Andererseits gab es Feste für die Großen, deren Mittelpunkt die königliche Tafel gewesen zu sein scheint (vgl. auch das Buch Esther). Von Salomo's Tafel berichtet 1 Kön. 10, 5; 4, 7; vom Tisch Isebel's wurden 400 Astartepriester gespeist (1 Kön. 18, 19). Solcher Festtag ist der „Tag des Königs“ (Hos. 7, 5), „entweder Geburts- oder Krönungstag oder, wie wir denken, überhaupt ein festlicher Tag desselben, an welchem seine Fürsten bei ihm zechen“ (vgl. Hitzig zu der Stelle). Zur Erhöhung der Freude solcher Feste diente Musik, von Sängern und Sängerinnen (Pred. 2, 8) mit Instru- mentalbegleitung ausgeführt (Jes. 5, 12; Hiob 21, 12; Am. 6, 5), von welcher ebenfalls

unterstellt wird (2 Sam. 19, 36), daß sie schon an König David's Hofe zu Hause gewesen sei.

Zwischen verschiedenen Höfen fand ein Verkehr statt; seltener durch Besuche (1 Kön. 10, 1; 20, 1), öfter durch Gesandtschaften, um Geschenke zu bringen, Beileid und Glückwünsche zu äußern (z. B. 1 Kön. 10, 2); freilich am meisten in Regierungsangelegenheiten.

Vom innern Treiben am Hof des pers. Königs gibt das Buch Esther ein anschauliches Bild, wozu man vgl. Duncker, „Geschichte des Alterthums" [Berlin 1855—57], II, 605 fg.

Manchot.

Hoffart, s. Hochmuth.

Hoffnung. Es ist ein charakteristisches Merkmal der ethischen Religionen, in ihrem Gegensatz zu den Naturreligionen, daß sie nicht vorzugsweise die sinnliche Gegenwart zu ihrem Inhalt haben, sondern in einem künftigen, geistig verklärten Leben die wahre Befriedigung suchen. Der Grund davon liegt in ihrem idealen Charakter. Die höchste sittliche Aufgabe ist, der Natur der Sache nach, eine unendliche; ihre Lösung ist in stetem Werden, in unaufhörlicher Entwickelung begriffen, und ebendeshalb kann ihre Erfüllung niemals in einem begrenzten und endlichen Moment stattfinden. Hieraus erklärt es sich, daß die alttest. Religion, auf ihrer ersten Entwickelungsstufe, in ihrer lediglich anstaltlichen, dem Diesseits zugekehrten Form, der Hoffnung nur einen geringern Spielraum eröffnete. Für das Individuum wie für die Gesammtheit gab es nur ein irdisch begrenztes Ziel — ein langes diesseitiges Leben (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16), äußeres Wohlergehen, friedliche Zeiten, Ueberwindung der Feinde, fruchtbare Jahre, eine hervorragende Stellung in der Völkerwelt (3 Mos. 26, 3 fg.; 5 Mos. 28, 1 fg.; 30, 1 fg.; 33, 1 fg.). Daß es auf dem Standpunkt der vorexilischen Periode in der Regel über das Grab hinaus keine Hoffnung gab, das ersehen wir aus der, hinsichtlich der Verstorbenen herrschenden Hoffnungslosigkeit, der trostlosen Vorstellung von dem hoffnungslosen Schattenleben im Scheol (s. Hades). Auch im Mund eines Hiob findet diese finstere Weltbetrachtung ihren Ausdruck (Hiob 14, 1 fg.):

> Der Mensch, der Weibgeborene,
> Kurz an Tagen, satt an Ungemach,
> Wie die Blume sproßt er und vergeht,
> Wie ein Schatten flieht er und weilt nicht.

Für den Baum, meint der Dichter, sei im Untergang noch Hoffnung; wenn der Stamm abstirbt, dann treibt die Wurzel wieder neue Sprößlinge. Aber der Mensch, einmal im Tode hingestreckt, ist für immer dahin (Hiob 14, 8—10). Die Stimme des Zweiflers im Kohelet (s. d.) tönt nicht minder trostlos. Ein endloser Kreislauf ist das Leben des Menschen und der Menschheit (Koh. 1, 2 fg.). Schmerz und Kummer ist des Menschen Los (Koh. 2, 23). Was vom Staub geworden, kehrt zum Staub wieder, und es geht dem Menschen im Tode nicht besser als dem Vieh (Koh. 3, 19 fg.).

Gleichwol geschähe dem A. T. mit der Behauptung unrecht, daß diese hoffnungs- und trostlose Weltbetrachtung die darin immerfort herrschende gewesen sei. Sie ist vorzugsweise das Product krankhaft verstimmter Seelen, einer ungesunden Bildung, niederdrückender individueller oder nationaler Heimsuchungen. Und gerade der bessere Theil des alttest. Volks läutert sich im Feuer nationaler Prüfungen und gewinnt für die schmerzliche Einbuße an Macht und Weltstellung einen werthvollen Ersatz durch die Erhebung des Volksgeistes zu einer auf ideale Güter gerichteten Hoffnung. Ein solcher idealer Inhalt fehlt allerdings ältern Hoffnungssprüchen. In dem uralten sogenannten „Segen Jakob's" erhebt sich der Hoffnungsblick des Scheidenden noch nicht zu wirklich unsichtbaren Gütern. Unter dem Segen des Himmels (1 Mos. 49, 25) ist befruchtender Thau und Regen zu verstehen. In dem ebenfalls einer frühern Zeit angehörigen Segen Mose's ist als das Ziel der Hoffnung vorzugsweise Korn und Wein, der vom Himmel träufelnde Thau gemeint (5 Mos. 33, 28). Wie ganz anders bei den spätern Propheten, den frommen Liederdichtern aus der Leidensperiode Israels unter assyrischem und babylonischem Druck! Den Gegenstand der Hoffnung des Propheten Micha bildet die Belehrung, die von Zion ausfließen, das Wort Jahve's, das von Jerusalem ausgehen wird (Micha 4, 2; vgl. Jes. 2, 2 fg.), den Gegenstand der Hoffnung des zweiten Jesaja die Voraussicht, daß, wenn auch Berge weichen und Hügel wanken, Jahve's Huld gegen Israel nicht weichen noch wanken wird, daß sein Bund mit seinem Volk ewig bleibt (Jes. 54, 10). Jahve selbst

ist die Hoffnung des Verfassers des 40. Psalms (Ps. 40, 2; vgl. auch Ps. 71, 5; Jer. 17, 13), und mit ihm hoffen und trauen noch viele andere auf Jahve (Ps. 40, 4). Durch eine Reihe von Psalmen tönt der frohe Hoffnungsruf (Ps. 46, 2 fg.; 54, 6; 57, 3; 62, 2 fg.; 63, 2; 65, 6; 69, 14 fg.; 70, 2; 71, 5 fg. u. a.). In der allertrostlosesten Zeit bildet sich die messianische Hoffnung (s. Messianische Weissagungen). Nicht mehr blos äußere Glücksgüter, sondern die Ausgießung des Geistes Jahve's, die allgemeine Verbreitung einer höhern Erkenntniß, die Linderung der Lage der Bedrückten, die Befreiung der Gefangenen, die Tröstung der mit Kummer beladenen Israeliten, die sittlich-religiöse Erneuerung des Gottesvolks, der Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit, das Heil und der Friede Gottes — eine neue verklärte Natur- und Weltordnung überhaupt bilden den Gegenstand des Sehnens und Hoffens der edlern Gemüther (Jes. 61, 1 fg.; Jer. 31, 23 fg.; Am. 9, 11 fg.; Mich. 4, 14 fg.; Sach. 12, 10 fg.), und diese Hoffnung verläßt, trotz mancherlei Schwankungen, dieselben nicht, bis in der Person Jesu Christi ein neuer Sonnenaufgang für die verfinsterte Menschheit angebrochen ist (Luk. 1, 46 fg. 67 fg.; 2, 25 fg. 36 fg.).

In gewisser Beziehung könnte es scheinen, daß die Hoffnung mit der Stiftung des Christenthums ihre Bedeutung hätte verlieren müssen, da ja in der Person und dem Werk Christi die Zeit (der Hoffnung) erfüllt war (Mark. 1, 15). Dem ist aber nicht so. Indem das Christenthum von der Erde auf den Himmel, von den diesseitigen Gütern auf die Segnungen einer höhern jenseitigen Weltordnung hinwies, und ideale Forderungen an die Menschen stellte (Matth. 5, 48), füllte es den Begriff der Hoffnung mit einem neuen unendlichen und unerschöpflichen Inhalt. Die Erfüllung hatte mit Christus wol begonnen, sollte aber, auf dem Grund erneuerter Hoffnung, in einer unbegrenzten Reihe von Evolutionen sich vollenden. Darum verwies Jesus schon in seiner Weihe- und Stiftungsrede auf die Zukunft (Luk. 6, 21 fg.: „Ihr werdet gesättigt werden; ihr werdet lachen" u. s. w.), und auf den himmlischen Lohn (Luk. 6, 23; Matth. 5, 12). Es ist ebendeshalb gegen das Christenthum öfters der Vorwurf erhoben worden, daß es einen transscendenten Charakter an sich trage, seine Bekenner von der concreten Gegenwart auf eine in abstracter Ferne liegende Zukunft verweise und, weil ihm die Kraft, das wirkliche Bedürfniß des Menschen im Diesseits zu befriedigen, mangle, zu dem Auskunftsmittel greife, einen uneinlösbaren Wechsel auf das in Nebel gehüllte Jenseits auszustellen. Dieser Vorwurf ist ungerecht; denn das Christenthum befriedigt das wirkliche Bedürfniß der Menschen schon in dieser Zeit, nur nicht schlechterdings, weil es überhaupt in der Form der endlichen Entwickelung keine unbedingte Befriedigung des ewigen Bedürfnisses gibt. Die Hoffnung ergänzt daher auf zweckmäßige Weise, was an dem Vollbesitz des ewigen Lebens in der Zeit noch mangelt, und ist innerhalb der endlichen Entwickelung ein unentbehrliches Surrogat.

Im apostolischen Zeitalter stützte sich die christl. Hoffnung insbesondere auf die Erwartung von der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi (s. d.). In dieser Form war ihr Gegenstand das Kommen Christi und seines Reichs in äußerer Macht und Herrlichkeit vom Himmel her (1 Theff. 1, 9; 2, 19; 4, 13; Röm. 13, 11; Phil. 3, 20; Kol. 3, 4; 1 Petr. 1, 21; 4, 7; Hebr. 10, 23—25; Offb. 22, 20). Diese Hoffnung beruhte auf der Voraussetzung, daß Jesus nach seiner Auferstehung als verklärter Herr und Heiland in die ewige Herrlichkeit eingegangen sei, und daher vorzugsweise auf dem Glauben an seine Auferstehung, weshalb auch 1 Petr. 1, 3 die Umkehr (Wiedergeburt) zu einer lebendigen Hoffnung von der heidnischen (oder jüdischen) Hoffnungslosigkeit als vermittelt durch die Thatsache der Auferstehung Christi dargestellt ist. Demzufolge leuchtet auch ein, weshalb Paulus die Hoffnung „auf Christum lediglich in diesem Leben", die sich nicht auf seine Auferstehung gründet, für inhaltlos und trostlos erklärt (1 Kor. 15, 14—19). Mit dem Glauben an den Auferstandenen geht ihm nämlich auch die Hoffnung auf den siegreich Wiederkommenden verloren. Vom Augenblick der Wiederkunft Christi an nimmt, nach apostolischer Anschauung, die Leidens- und Prüfungsperiode der Christen ein Ende (Röm. 8, 18 fg.). Ihr bis dahin in Erniedrigung und Schmach verhülltes Leben verwandelt sich, unter der Herrschaft des verklärten Erlösers in seinem messianischen Reich, in ein Leben voll Ehre und Herrlichkeit (Kol. 3, 4; Phil. 3, 21). Die Heiden, welche an diesen Christus und seine messianische Zukunft nicht glauben, erscheinen dagegen dem Apostel als hoffnungslose Menschen (Eph. 2, 12).

Unter solchen Umständen begreifen wir, daß die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi

und das messianische Reich auch noch mit der Hoffnung auf eine völlige Umwandlung
und Erneuerung aller irdischen und kosmischen Verhältnisse verbunden war. Auf Grund
alttestamentlicher, wol nur bildlich gemeinter Anschauungen (Jes. 11, 6 fg.; 65, 17 fg.;
Joel 3, 1 fg.) hatte namentlich die Apokalypse das Zukunftsreich des Messias mit sinnlich=
glänzenden hoffnungsreichen Farben ausgemalt. Aber auch sonst finden sich Hoffnungs=
anklänge genug an eine, in Verbindung mit der Wiederkunft Christi bevorstehend gedachte
Totalerneuerung des Weltalls (Apg. 3, 21; Röm. 8, 19 fg.; 2 Petr. 3, 8 fg.). Insbesondere
die Hoffnung auf einen himmlischen Lichtleib für die auferstandenen Gläubigen, nach
Analogie des verklärten Auferstehungsleibes Christi, war im apostolischen Zeitalter ver=
breitet (Röm. 8, 23; 1 Kor. 15, 42 fg.; Phil. 3, 21). Demgemäß gehörte die Hoffnung
während der apostolischen Zeit zu den wichtigsten und unentbehrlichsten christl. Tugenden.
Das Heil ist zwar nicht durch sie unmittelbar vermittelt, wie durch den Glauben (s. d.),
aber sie ist doch der Grund des Heils (Röm. 8, 24: „Auf Grund der Hoffnung haben
wir das Heil"). Sie ist keine so hohe Tugend wie die Liebe (s. d.), aber sie zählt doch
zu den drei christl. Haupttugenden, welche, nach Paulus, die Verheißung unvergänglicher
Dauer haben (1 Kor. 13, 13). Die Ansicht des Apostels von der Unvergänglichkeit der
Hoffnung ist befremdend, da, dem Anschein nach, dieselbe mit der Erfüllung im ewigen
Leben ein Ende nehmen sollte. Allein das ewige Leben (s. d.) hat einen unbegrenzbaren
Inhalt, seine Freuden und Genüsse sind unerschöpflich; wo gar nichts mehr zu erhoffen
und zu erstreben wäre, in der absoluten Sättigung, starrte uns das versteinernde Bild
des Todes entgegen. Gehört das Hoffen demnach wesentlich zum Begriff des Christen=
lebens, so begreift man auch, daß es einigemal im N. T. mit demselben als eins gesetzt
wird (1 Petr. 3, 15; Hebr. 10, 23). Ist auch wieder Christus selbst als die „Hoffnung"
bezeichnet (Kol. 1, 27; 1 Tim. 1, 1), so ist damit seine Wiederkunft als der höchste Gegen=
stand christl. Hoffnung ins Auge gefaßt.

Die neutest. Hoffnung auf die (leibliche) Wiederkunft Christi vom Himmel hat sich
allerdings nicht erfüllt. Das Kommen seines Reichs hat eine weniger drastische und
materielle Gestalt angenommen. Insofern hat im Laufe der Zeiten die christl. Hoffnung
ihre ursprüngliche Form entweder aufgeben müssen oder, wo sie dieselbe beibehalten, hat
sich die Gefahr schwärmerischer Verirrungen mit ihr verbunden. Der ursprüngliche sittliche
Inhalt ist ihr jedoch nicht verloren gegangen: die unwandelbare fröhliche Ausschau auf
die siegreiche Entwickelung und Vollendung des Gottesreichs, trotz aller, seinen Gang auf
Erden hemmenden und störenden Behinderungen und Gegenwirkungen. Schenkel.

Höflichkeit, s. Geselligkeit und Grüße, Ehre, Ehrenbezeigungen.

Höhen. Die Vorstellung, daß Gott im Himmel wohne, führt von selbst dazu, auch
auf Erden einen relativ höhern Standpunkt als einen Gott nähern zu betrachten (2 Mos.
3, 1; 17, 9 fg.; 19 fg.; 4 Mos. 23, 3; 1 Kön. 19, 8. 11; 2 Kön. 1, 9; Dan. 6, 10 [Apg. 1, 13;
10, 9]; Matth. 17 u. a.). Wie den Persern, Griechen, Germanen und andern Völkern
des heidnischen Alterthums (Herodot, I, 131; Xenophon, Cyrop., VIII, 7; Memor., III,
8, 10; Strabo, XV, 732; s. Berggötter), so galten daher auch den Hebräern in der
ältesten Zeit die Höhen der Erde als geeignetste Stätten für jegliche Art von Gottes=
verehrung (1 Mos. 12, 8; 22, 2; 31, 54). Die Sitte, auf den Höhen zu opfern und zu
räuchern, war auch in der Richterzeit und unter Saul und David eine allgemein herr=
schende und die Geschichtserzählung in den Büchern der Richter und Samuel's nimmt daran
nicht den mindesten Anstoß (Richt. 6, 26; 13, 19 fg.; 1 Sam. 9, 13; 2 Sam. 15, 32;
24, 18 fg. u. a.). Auch in den ersten Jahren der Salomonischen Regierung bestand dieser
Höhencultus, besonders in Gibeon, ungehindert fort (1 Kön. 3, 2—4); später, nach dem
Tempelbau, ließ sich der schwache, den Weibern ergebene König sogar dazu verleiten, aus=
ländischen Götzen, wie dem Chamos und Moloch, in der Nähe Jerusalems Höhen zu er=
richten (1 Kön. 11, 7). Sehen wir von letzterer Verirrung ab, so leuchtet ein, daß an=
fänglich, solange der Cultus noch nicht einheitlich geordnet, der Tempel noch nicht gebaut
war, das Anbeten und Opfern auf den Höhen nicht als Sünde gelten konnte. Die
Hebräer folgten unbedenklich dem alten, auch bei Nachbarvölkern, wie z. B. den Moabitern
(Jes. 15, 2; 16, 12), heimischen, Brauch der Ureinwohner des Landes, indem sie gewisse,
von jeher vielbesuchte Höhen auch ihrerseits als Anbetungsstätten beibehielten. (Wie sich das
älteste Gesetz hierzu stellte, zeigt 2 Mos. 20, 24.) Eine solche Höhe hieß etwa geradezu
„Gotteshügel" (1 Sam. 10, 5), in den gewöhnlichen Gebrauch aber ging ein anderer Name

(bāmá, Mehrzahl bāmót) über, der selbst ein Beweis ist, daß die Hebräer in dieser Be=
ziehung auf gleichem Boden mit andern oriental. Völkern standen. Die Versuche nämlich,
jenes bāmá als ein ursprünglich semitisches Wort zu erklären, entbehren jeder sichern Grund=
lage, während das griech. βωμός (über dessen Zusammenhang mit dem arischen Sprachstamm
Curtius, „Grundzüge der griechischen Etymologie" [Leipzig 1859—62], II, 58, zu vergleichen
ist) sich ungesucht zur Vergleichung darbietet. (So schon Gesenius im Thesaurus, I, 188.)
Bāmá wäre dann also ursprünglich: etwas zum Hinaufsteigen, eine Stufe oder Erhöhung
irgendwelcher Art. Da nun solche Cultusvorrichtungen in der ältesten Zeit, wie erwähnt,
meistens auf Bergen angebracht wurden, ging das Wort allmählich in die Bedeutung
„Anhöhe", „Berg" selbst über, so besonders in der dichterischen Sprache (Ps. 18, 34;
2 Sam. 1, 19; 5 Mos. 32, 13; 33, 29; Jes. 14, 14 u. a.); die ursprünglich engere Bedeu=
tung zeigt sich aber noch klar in Stellen wie 2 Kön. 17, 9 fg.; 23, 8; Jer. 7, 31; Ez.
16, 31. Was wir uns im einzelnen Fall darunter zu denken haben, läßt sich nicht genau
sagen, meistens wol den Unterbau des eigentlichen Altars (für letztern hat die hebr. Sprache
das besondere Wort mizbéaḥ und zwischen beiden wird 2 Kön. 23, 15 deutlich unterschieden),
an andern Stellen eine Art Umfriedigung um den Altar oder Behausung für ein
Götzenbild („Höhenhaus"; 1 Kön. 13, 32; 2 Kön. 17, 29; 23, 19) oder ein Zelt für sich
(Ez. 16, 16).

Dem Höhendienst hätte der Tempelbau eigentlich ein Ende machen sollen; allein
was das Gesetz als Forderung aussprach (3 Mos. 17, 3—9; 4 Mos. 33, 52; 5 Mos.
12, 11—14; auch 3 Mos. 26, 30; Joh. 4, 20), das war fast die ganze Königszeit hindurch
unerfülltes Ideal. Im nördlichen Reich wurde der Höhendienst durch Jerobeam förmlich
organisirt (1 Kön. 12, 31 fg.; 13, 33), und verbreitete sich von Bethel aus (1 Kön. 12, 32)
mit der Zeit über ganz Samarien (2 Kön. 17, 9 fg. 29; 23, 19 fg.); daß sich sehr bald
auch eigentlicher Götzendienst damit verband, ist aus der Geschichte Ahab's und Elia's
(1 Kön. 16, 29 fg.) und aus den Weissagungen Hosea's hinlänglich bekannt. Der
besondere (aus dem Syrischen herübergenommene) Name kemarím für „Höhenpriester",
wie sie Jerobeam eingesetzt hatte, kommt außer Hos. 10, 5 auch noch Zeph. 1, 4 und
2 Kön. 23, 5 vor. Ein solches, durch die königliche Gewalt förmlich autorisirtes Höhen=
priesterthum gab es in Juda allerdings nicht, allein das Volk trieb es schon unter Re=
habeam kaum besser als die zehn Stämme (1 Kön. 14, 22 fg.), und auch bei den folgenden
Königen — von solchen, die wie Ahas offenen Götzendienst trieben, ganz abgesehen —
klagt der Geschichtschreiber fort und fort, daß die Höhen nicht abgeschafft wurden (1 Kön.
15, 14; 22, 44; 2 Kön. 12, 3; 14, 4; 15, 4. 35), bis endlich Hiskia mit gründlicher Säube=
rung des Landes den Anfang machte (2 Kön. 18, 4. 22; Jes. 36, 7) und, nach dem Rück=
fall Manasse's (2 Kön. 21, 3), Josia die Einheit und gesetzliche Reinheit des Cultus
energisch durchsetzte (2 Kön. 23, 4 fg. 19 fg.). Die verschiedenen Angaben: 2 Chron. 14, 3
und 15, 7; 17, 5 und 20, 33 werden wir unter sich und mit 1 Kön. 15 14; 22, 44 wol
am besten (nach dem Vorgang von Bertheau und Thenius) so ausgleichen, daß wir sie
auf zwei Arten von Höhendienst beziehen: der auf den Höhen getriebene eigentliche Götzen=
dienst wurde von Asa und Josaphat mit den betreffenden Höhen selbst entfernt, die für
den Jahvedienst bestimmten Höhen aber bestanden immer noch fort.

Von den spätern Propheten wurde der Höhendienst stets aufs schärfste verurtheilt;
vgl. Jer. 2, 20; 3, 6; Ez. 6; 18, 6; 20, 28; 22, 9; Jes. 57, 7; 65, 7. Steiner.

Hoherpriester, s. Priester.

Hohes Lied. Mit diesem Namen hat Luther ein Buch des A. T. bezeichnet, dessen
hebr. Aufschrift šîr haš-šîrîm, wörtlich „Lied der Lieder" lautet, die genau so von
der lateinischen Bibelübersetzung, der Vulgata, wiedergegeben ist (Canticum canticorum).
Die Bezeichnung Luther's folgt nicht eigentlich der in der Kirche bis in die neuere Zeit
hin herrschenden Ansicht, daß das Buch in poetisch=sinnbildlicher Form von rein geistlichen
Dingen handle, sondern bezieht sich mehr auf den wichtigen Inhalt, „weil es von den
höchsten und wichtigsten Dingen handelt, nämlich von der Obrigkeit, die von Gott ge=
ordnet ist, oder vom Volk Gottes" („Luther's Werke", herausgegeben von Walch, V, 2387).
Dagegen bedeutet die hebr. Aufschrift einfach „das schönste, herrlichste Lied", ähnlich wie
„Eitelkeit der Eitelkeiten" (Pred. 1, 2), „Knecht der Knechte" (1 Mos. 9, 25) u. dgl. gesagt
wird, um den Superlativ auszudrücken. Aber worauf geht die darin liegende Vergleichung?
Ist gemeint, daß dies Lied unter allen Salomonischen Liedern den Vorzug verdiene, sodaß

man annehmen könne, es habe früher in einer Sammlung aller Lieder Salomo's (1 Kön. 5, 12) gestanden? Etwa so, daß es schon damals diesen auszeichnenden Namen geführt habe, oder aber, daß ihm derselbe von dem Mann beigelegt wurde, der es aus jener Sammlung ebendeshalb aushob, weil es ihm das beste zu sein schien? (Ewald, „Die Dichter des alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1866—67], II, 353 fg.) Erinnert man sich aber daran, daß der Name šîr zwar ein Lied jeglichen Inhalts bezeichnen kann, daß derselbe jedoch vielfach von religiösen Liedern gebraucht wurde, wie die Ueberschriften der Psalmen zeigen, so läge in jener Hervorhebung die Ansicht, daß es eben unter den geistlichen Liedern den höchsten Rang einnehme, wodurch freilich die allegorische Deutung mitgegeben wäre (Magnus, „Kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohen Liedes Salomos" [Halle 1842], S. 14 fg.). In diesem Fall könnte die Aufschrift nur von dem herrühren, der das Lied ausdrücklich in die Zahl der „heiligen Schriften" (der dritten Abtheilung des alttest. Kanons) einreihen wollte. Allein dann wäre wol die Ueberschrift maskîl („Lehrgedicht") gewählt oder der religiöse Inhalt stärker betont worden. Seine Erhaltung dürften wir wol nur dem (jedenfalls nicht vom Autor herrührenden) Zusatz zu verdanken haben: „Welches von Salomo (ist)." Als Salomonisches wurde es populär, und als im Volk beliebtes und angesehenes wurde es kanonisch. Denn die Deutung „an oder über Salomo" ist kaum zulässig, sofern in allen Ueberschriften der Psalmen, nur mit Auslassung des Relativs, der Verfasser in dieser Weise bezeichnet wird.

Wie ist aber ein solches Buch, das auf den ersten Blick lediglich von Liebe, und zwar rein irdischer Liebe handelt, in die Zahl der heiligen Schriften des Alten Bundes gekommen? Seine Stellung im Kanon bezeugt, daß es erst diesen Rang erhielt, nachdem bereits die urkundliche Grundlage durch Sammlung und Anerkennung der Bücher Mose's, der ältern Geschichtsbücher, der prophetischen Schriften und des Psalmbuchs gesichert war. Für die übrigen Schriften konnte ein weiterer Maßstab eintreten. Es ist sehr wahrscheinlich daß, obgleich diese ganze Sache naturgemäß in den Händen der Bücherkundigen (die damals mit der Geistlichkeit, wenn man will, identisch war) oder der „Schriftgelehrten" lag, diese sich anfangs mehr an das Volksgefühl anschlossen, und daß erst später bei der Wahl der Bücher mehr dogmat. Normen geltend gemacht wurden. Daher bezeichnet der Enkel des Siraciden in seinem Vorwort jene dritte Abtheilung mit „Vaterländische Bücher". Nachdem bereits die „Sprüche Salomo's" kanonisirt waren, warum nicht auch das „schönste Lied" desselben hochberühmten Königs und Sängers? Der religiöse Maßstab waltete gewiß nicht mit solcher Strenge und Ausschließlichkeit vor, um einen derartigen Vorgang undenkbar zu machen. Immerhin haben wir uns diese „Aufnahme in den Kanon" als ein allmählich reifendes Urtheil des Volks zu denken, nicht als einen einmal gefaßten Beschluß. Aber das ist freilich ebenso klar, daß, sobald einmal die Kanonicität (wenn auch dritten Grades) feststand, und gleichzeitig mit der zunehmenden Strenge des religiösen Maßstabs eine geistliche, also allegorische Deutung entstehen mußte, stark begünstigt durch den Bilderreichthum der „Sprüche" einerseits, die ja auch die „Weisheit" als Frau auftreten lassen, mehr aber vielleicht durch die Symbolik im Buch des Propheten Ezechiel, der Israel und Juda als „Frauen Jahve's" darstellt (Kap. 16, 23). Schon die durchgängige Zusammenstellung unsers Buchs mit den Sprüchen und Kohelet (welche drei die „kleinen Ketubim" bildeten) mußte eine lehrhafte Tendenz vermuthen lassen. Der Talmud gibt als schließliches Urtheil der verschiedenen Meinungen, daß es „die Hände verunreinige" (Mischna, Tractat Jadajim, III, 5), was von allen heiligen Büchern galt. Allein ohne Widerspruch geschah dies nicht. Selbst unter den jüd. Gelehrten des 2. Jahrh. n. Chr. wurde noch über die Heiligkeit gestritten, und man wies auf die Stelle Kap. 7, 12—14, um die vorherrschende Sinnlichkeit zu zeigen (Fürst, „Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch" [Leipzig 1868], S. 84). Gerade im Gegensatz gegen diese Bedenken stellte es Rabbi Akiba ben Joseph (im 1. Jahrh. n. Chr.) zuhöchst unter den Hagiographen und meinte: „Die Welt sei des Tags nicht werth, an welchem Israel das Hohelied gegeben sei." Die Sitte indeß (wie Origenes und Hieronymus berichten), daß die Juden das Buch nicht vor dem dreißigsten Jahre lesen durften, deutet, ganz wie bei Ezechiel, von dem dasselbe gesagt wird, wol auf die Scheu vor einem möglichen Misverständniß hin. Auch Hieronymus (in einem Brief an die Läta) räth ernstlich, es unter den biblischen Büchern zuletzt und erst in reiferm Alter zu lesen. Irgendeine bestimmte Nachricht, daß man das Hohelied vor Christus allegorisch ausgelegt

habe, fehlt uns. Weder die griech. Uebersetzung verräth dies, noch auch das Buch Jesus Sirach (auch nicht Kap. 47, 15). Ein sicherer Beleg fehlt selbst bei Philo, mag es auch höchst wahrscheinlich sein, daß er dieselbe Ausdeutungsweise hier werde befolgt haben wie im Gesetz — ebenso wie bei Josephus. Der frühesten Nachricht, daß man das Hohelied von dem Verhältniß Jahve's zur Gemeinde Israels gedeutet habe, begegnen wir erst bei Rabbi Simon ben Gamaliel, einem Zeitgenossen des Akiba (Taanit, IV, 8). Derselbe deutete nämlich (a. a. O., III, 11) den Tag der Hochzeit Salomo's als den, an welchem das Gesetz gegeben wurde, und den Tag der Freude seines Herzens als den, da das Heiligthum gebaut worden; beides soll am Versöhnungsfeste geschehen sein. Die älteste jüd. Schrift jedoch, welche eine durchgängige allegorische Auslegung bringt, ist das nachtalmudische Targum (Hitzig, „Das hohe Lied" [Leipzig 1855], S. 12). Auch im N. T. wird es nicht erwähnt oder citirt, und alle die Anklänge (wie bei den Lilien im Feld; Matth. 6, 28 und HL. 2, 1 oder Eph. 5, 27; Matth. 21, 33), welche Hengstenberg hat finden wollen, erweisen sich auf den ersten Blick als Einbildungen und als Producte einer großen „Oberflächlichkeit und Befangenheit". Dagegen deutet die Ueberschrift „Weisheit der Weisheiten", welche das Buch in der syr. Bibelübersetzung trägt, auf geistliche Auslegung hin, obwol der Text selbst keine Andeutung dieser Auffassung enthält.

Die Allegorie geht von der Voraussetzung aus, daß das Buch heilig sei und demnach nichts von irdischer Liebe enthalten könne; welches aber nun der wirkliche Sinn sei, darüber schwankten die Ansichten in der mannichfaltigsten Weise. Innerhalb des synagogalen Judenthums herrschte die geschichtlich-allegorische Deutung vor, die wir in dem ältesten Targum zum Hohenlied finden. Es soll in bildlicher Hülle die Geschichte des Volks vorführen von seinem Auszug aus Aegypten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Ruft die Jungfrau (Kap. 1, 4) aus: „Ziehe mich dir nach", so bedeutet dies das Verlangen des Volks nach dem Sinai, um dort die Offenbarung Jahve's zu hören. „Schwarz" (Kap. 1, 5) ist sie geworden, weil Israel am Goldenen Kalb sich versündigte. Nach Kap. 1, 8 bittet Mose Gott, ihm anzuzeigen, wie er das Volk weiden solle nach 2 Mos. 32, 11 fg. Israel wird durch den Messias zu seinen „Wohnungen" geführt. Denn in Kap. 3, 6—11 findet der Targumist den Tempel Salomo's genau beschrieben. Aber es „schläft" (Kap. 5, 2) im babylonischen Exil; Kap. 7, 13 („laßt uns in die Weingärten gehen") sehnt es sich nach Erlösung, die nach V. 14 („die Mandragoren duften") schon eingetreten ist. Der Zuruf („o wärest du mein Bruder"; Kap. 8, 1) geht auf den Messias, und der Schlußvers bittet um „ein Fliehen nach den Bergen der Wohlgerüche", d. h. nach Zurückführung zum Tempelberg, wo der Weihrauch am Altar duftet. Aehnlich erklärt Aben Esra, einer der angesehensten Ausleger der Juden (im 12. Jahrh.), das Buch; nur soll es bereits mit der Wanderung Abraham's beginnen. Die übrigen Ausleger weichen im einzelnen vielfach voneinander ab, wie denn die Phantasie bei solcher Allegorie den freiesten Spielraum hat. Daneben finden wir jedoch auch die mystische und die philosophirende Auslegung. Die erstere tritt vielfach mit der geschichtlichen gemischt auf; so bei dem berühmten jüd. Philosophen Moses ben Maimon (gewöhnlich Maimonides genannt), der in dem Kuß der Liebe (Kap. 1, 2) die höchste Einigung von Schöpfer und Geschöpf sieht und darüber weitläufig speculirt. Kabbalisten und Philosophen erblickten wol auch in Salomo das Princip des thätigen Intellects, in der Sulamit die niedere, an der Materie hängende Einsicht, welche durch jenes Princip gehoben und befruchtet wird.

Bei der hohen Stellung, welche die christl. Kirche dem A. T. einräumte, ist es kein Wunder, daß man, der jüd. Auslegung folgend, die ohnehin beliebte allegorische Erklärung auch auf das Hohelied ausdehnte. Origenes ist der Begründer derselben. Von den zwölf Büchern, in denen er seine Deutung vortrug, sind uns nur wenige Fragmente noch übrig. Sein Grundsatz war, daß alles, was nach dem buchstäblichen Sinn dem christl. Geist einen Anstoß darbot, „geistlich" gedeutet werden müsse. Vollends mußte dies bei einem Buch geschehen, dessen Worte von irdischer Liebe zu lauten schienen. Die Idee, welche er darin fand, wich jedoch selbstverständlich von der jüd. Auffassung ab. Die Kirche, durch Gesetz und die Propheten geleitet, sehnt sich in bräutlicher Liebe nach ihrem Messias. Fortan blieb dieser Gedanke der Kern der kirchl. Auslegung, wenn auch natürlich in den mannichfachsten Hüllen und Wendungen. So will Athanasius keine eigentliche Prophetie im Buch wahrnehmen: der Verfasser habe sich den erschienenen, nicht den einst kommenden Messias vergegenwärtigt, den Fleisch gewordenen Logos, Jesum von Nazareth. Damit war

der höchste Grad der messianischen Hoffnung gegeben; das Hohelied stand demnach fast über den Propheten. Da aber der leidende Christus bei vielen im Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins stand, und da wol die historisirende Auslegung der Juden hier und da mitwirkte, so suchte und fand man sehr specielle Angaben über die Leidensgeschichte Jesu (Cyrill), ähnlich wie in den Psalmen. Unter dem Brautbett Salomo's sollte man das Kreuz verstehen, unter den silbernen Säulen die 30 Silberlinge, unter dem „Kranz, mit dem ihn seine Mutter am Hochzeitstag bekränzte" (Kap. 3, 9. 10. 11) gar die Dornenkrone — eine Deutung, die vielen sehr zusagte (Delitzsch, „Das Hohe Lied untersucht und ausgelegt" [Leipzig 1851], S. 51). Indeß war die natürliche Erklärung nicht gänzlich verklungen, wurde aber als „fleischliche" von der Kirche verworfen. Zu diesen Erklärern gehörte der von den Nestorianern hochgefeierte Theodor, Bischof von Mopsueste, welchen jedoch lange nach seinem Tode die Synode zu Konstantinopel (551) als Ketzer verdammte, zum Theil wegen seiner Aeußerungen über das Hohelied. Obgleich er keineswegs vereinzelt stand, sind doch die Nachrichten über diese Richtung der Exegese höchst spärlich, was bei der Ungunst der Kirche leicht zu begreifen ist. Die steigende Geltung der mönchischen Askese, der strengen Abwendung von aller Weltlichkeit, mußte die allegorische Erklärung gerade unsers Buchs zu einem der festesten Grundsätze christl. Gesinnung erheben. Durch Hieronymus, Augustin, Ambrosius ward sie auch im Abendland heimisch. Allein es ist gänzlich verfehlt, zu meinen, daß die Kirche hieraus tiefe Aufschlüsse über christl. Geistesleben gewonnen habe; sie hat nur hineingetragen, was sie längst besaß. Wohl aber hat diese Deutung dazu gedient, der mönchischen Mystik bestimmte Ausdrücke zu liefern, und den Wahn zu befestigen, als ob diese Mystik den Höhepunkt christl. Gesinnung bilde. „Das Lied der Lieder ward das Compendium der Mystik, die unerschöpfliche Fundgrube der tiefsinnigsten, aber auch spielendsten Deutungen" (Umbreit). Die bedeutendsten Theologen versuchten sich in der Auslegung, bei welcher weniger die lautere klare Frömmigkeit als die andachtsvoll erglühende Ekstase ihre Triumphe feiert, in eigenthümlicher Einheit mit jener geistigen Gelenkigkeit, welche das Denken des Mittelalters kennzeichnet. Vor allem gehören dahin die 86 Reden, welche Bernhard von Clairvaux 1135 über das Buch hielt; er ist indeß nur bis Kap. 3, 1 gekommen. Das Band, welches Deutung und Wortsinn verknüpft, ist unendlich locker und lose. Gleich im Anfang (Kap. 1, 2) ist der Kuß das Geheimniß der Menschwerdung, wo nicht Mund den Mund berührt, sondern Gott sich in wundersamer Herablassung mit unserm Fleisch einigt. Die Menschwerdung soll also unter einem Bild erscheinen, dessen wesentliches Merkmal der verglichenen Sache fehlt. Man erwäge ferner, daß die Einfachheit des Schriftsinnes in jener Zeit fast wie ein Attentat auf ihre Heiligkeit erschien. Der Grundgedanke der kirchlichen Auslegung macht aber in diesen mittelalterlichen Auslegungen die Wendung, daß weniger die objective Stellung der Kirche zu ihrem Gemahl Christus im Buch gefunden wird, als vielmehr das seelisch-geistige Verhältniß des himmlischen Bräutigams zur frommen Seele des einzelnen Christen. Denn nach der Seite der subjectiven Frömmigkeit wird in der röm. Kirche die Gemeinde nur als Mehrheit von einzelnen gefaßt, niemals in einer organischen Gliederung. Während die Auslegung des spätern Mittelalters sich in lehrhafte trockene Abstractionen verirrt, schließt sich der tüchtigste jener Exegeten, Nikolaus von Lyra, wie meistens, an die jüd. Deutung an, und verbindet mit ihr die christliche — aber beides in prophetisch-historisirendem Sinn, sodaß das Lied zu einer Art von Apokalypse wird. Die erste Hälfte soll nämlich die Geschichte Israels bis zur Erscheinung Christi emblematisch andeuten, die zweite führt die Geschichte bis auf Konstantin.

Obgleich Luther gegen das übermäßige Allegorisiren tapfer gestritten hat und auch die „ungereimten und seltsamen Auslegungen" des Hohenliedes rügte, vermochte er sich doch nicht der natürlichen Deutung zuzuwenden. Auf Grund einer Andeutung von Augustin (in dessen großer Schrift über den „Gottesstaat") und mit ausgesprochener Rücksicht auf das allegorisirende Gedicht „Theuerdank" (in welchem Maximilian seine Braut Ehrenreich nach vielen Kämpfen erringt), meint er, Salomo preise Gott „für die Einrichtung und Bestätigung seines Reichs und seiner Polizei", bitte um fernere Erhaltung derselben und tröste die Unterthanen, daß sie in allerlei Unglücksfällen Gott vertrauen sollen. Oder es handle „von der Obrigkeit, die von Gott geordnet ist, oder von dem Volk Gottes". Luther betrachtet nämlich die „Liebe", von der im Gedicht die Rede ist, als Gehorsam. Jedoch gibt er selbst dieser Deutung nur den Werth eines individuellen

Versuchs. Auch ist ihm hierin niemand außer Brenz gefolgt, da sie mit dem Wortlaut des Buchs noch weniger sich vereinigen läßt als die bisher üblichen Erklärungen. In der reformirten Kirche hielt man sich an die jüd. Deutung. Nur Sebastian Castellio mußte 1544 Genf verlassen, weniger weil er in dem Hohenlied nur ein Liebesgedicht sehen konnte, als vielmehr weil er für dieses Urtheil öffentliche Anerkennung verlangte und die Ausschließung des Buchs aus dem Kanon forderte, mithin noch befangen war in der traditionellen Vorstellung vom Kanon. Die röm.-kath. Kirche hielt an der mystischen Erklärung fest, mochten auch einzelne, wie Georg Eder und Jakob Perez von Valencia, sich der historisirenden Deutung der Juden zuneigen. Was aber bisher nur an dritter Stelle passend erschien, die Beziehung der Braut auf die Jungfrau Maria, wurde seit Cornelius a Lapide († 1637) gern in die erste Linie gerückt. Einer Durchführung der ästhetisch-natürlichen Auffassung begegnen wir zuerst bei Hugo Grotius, dem hochgebildeten Juristen, Philologen und Staatsmann, in seinen „Anmerkungen zum Alten Testament". Unser Buch enthalte ein Hochzeitslied auf Anlaß der Vermählung Salomo's mit der ägypt. Königstochter, in dem zwei Chöre von Jungfrauen und von Jünglingen auftreten. Wie bei vielen messianischen Stellen, will er auch hier der typischen Deutung auf geistliche Dinge ihr Recht nicht nehmen; aber man gewahrt deutlich, daß dieselbe seiner Ansicht nach in der wissenschaftlichen Exegese keinen Boden finde. Diametral entgegengesetzt ist die Deutung von Johann Coccejus. Weil dieser geistvolle, aber unmethodische Theolog die Mängel des Alten Bundes zum Theil erkannte und einen Besitz der höchsten realen Heilsgüter der vorchristl. Zeit nicht zugestehen kann, will er zum Ersatz eine Fülle von Weissagung auch da entdecken, wo man sie bisher nicht fand. Wie in den prophetischen Schriften, soll auch hier die Offenbarung Johannis den Schlüssel abgeben für das Verständniß. Die sieben Perioden der Kirche, von ihrer Stiftung an, sind auch hier abgebildet, z. B. im 7. Kap. die Reformation mit dem Auftreten Luther's. Diese „apokalyptische" Erklärung wurde von dem Lutheraner Heunisch noch weiter ausgeschmückt. Einzelne Sekten, wie die Eller'sche in Ronsdorf, suchten greuliche Verirrungen in geschlechtlicher Hinsicht durch unser Buch zu rechtfertigen (z. B. durch Kap. 5, 4 nach Luther's Uebersetzung).

Bisher hatte man die allegorische Deutung aus dem Umstand gefolgert, daß unser Buch in dem Codex der heiligen Offenbarungskunde enthalten war; so mußte denn sein Inhalt auch ein heiliger, rein religiöser sein. Allein schon bei dem gelehrten Bischof Robert Lowth, der sich um die richtige Auffassung der hebr. Poesie hohe Verdienste erwarb (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 608), begegnen wir einer ganz andern Begründung, nämlich aus der Analogie und aus der Sitte der hebr. Dichter. Redet nicht Ezechiel (Kap. 16 und 23) allegorisirend? Und wird nicht ganz allgemein Ps. 45, der auf dem ersten Blick ein Hochzeitsgedicht zu sein scheint, auf den Messias bezogen, mithin allegorisch gedeutet? Pflegen nicht die hebr. Dichter gern „der Beschreibung menschlicher Verhältnisse eine gewisse Andeutung göttlicher Dinge zu unterbreiten"? Das Gedicht redet von der Liebe des Salomo zur Salomita (so will er die Sulamit ausgesprochen wissen), etwa wie die Römer von Cajus und Caja. Salomo hat seine Liebe zur ägypt. Pharaonentochter, die er heirathete, hier lebendig beschrieben, aber zugleich mit Hindeutung auf den einstigen wahren „Salomo", den Friedensfürsten, den Messias, der sich auch aus den Heiden eine Braut, die Gemeinde, wählen wird. Es herrscht hier also eine absichtliche Typik. Zu sehr ins einzelne darf die Deutung nicht gehen; die Beziehung auf fromme Seelen (gegen Bossuet) ist zu verwerfen; die Bilder des Hirtenlebens können nicht befremden, da dasselbe in Israel in hohen Ehren stand und Gott selbst der „Hirte Israels" genannt werde. Von hier aus war es nur Ein Schritt, die mystisch-allegorische Deutung ganz abzuwerfen. Denselben vollzog Johann David Michaelis, die höchste Autorität in allen alttest. Fragen, in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Ist es wol wahrscheinlich, fragt er, daß in einem so langen Gedicht nicht die geringste Spur von göttlicher Liebe zu finden sein sollte, da es doch echt hebr. Sitte ist, die biblische Idee mit der Darstellung des Bildes zu mischen und zu verweben? Und was lernen wir denn Neues aus solcher Darstellung, wäre sie wirklich allegorisch zu fassen? Nichts, als was wir ohnehin schon wissen, daß Gott seine Kirche liebt. Darf man denn den nächsten eigentlichen Sinn als unwürdig bezeichnen (indignus divinae musae commendatione)? Hat nicht Gott selbst den Trieb zu keuscher zarter Gattenliebe den Menschen ins Herz gesenkt? Und besitzt sie

nicht unter lange verheiratheten Ehegatten, wenn sie da noch in solcher Zartheit und Frische blüht, wie sie das Hohelied schildert, den vollen Werth einer Tugend? Legt doch Salomo auch in seinen „Sprüchen" der ehelichen Liebe und Treue eine hohe Bedeutung bei für das wahre Lebensglück! Die moralisirende Richtung der damaligen Theologie, ganz im Dienst eines apologetischen Rationalismus, ergriff mit Freuden diese Auffassung. Nicht mehr stellte man an den Kanon die Forderung, in erster Linie göttliche Geheimnisse kundzuthun, sondern die zu erbauen; das Sittliche war aber, weil Maßstab des Religiösen, diesem übergeordnet. Besang der Dichter im Hohenlied die „eheliche Treue", wie J. C. Jakobi (1771) darzulegen suchte, indem Sulamit, trotz aller Verführungskünste Salomo's, ihrem Mann fest anhängt, so war damit auch die Erbauungsfähigkeit, mithin die kanonische Dignität, gerettet. Eine andere Richtung suchte den Werth des A. T. in ein neues Licht zu rücken, indem sie dasselbe als Fundgrube und Quelle echter Naturpoesie darstellte; denn diese galt als die vollendetste Aeußerung des Menschengeistes. Damit hatte man aber einen Ton getroffen, der gerade für unser Buch paßte und seinen eigenthümlichen Werth. Darum ist auch das köstliche Büchlein von Herder: „Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande" (Leipzig 1778), für die richtige Auffassung unsers Buchs epochemachend gewesen, viel mehr als z. B. seine Erörterungen über den Geist der hebr. Poesie in der Erklärungsgeschichte des Buchs Hiob. In noch stärkerm Maß hat Herder die Würde des Hohenliedes zu retten gesucht. Spricht es nicht die Sprache unschuldsvoller echter Liebe — und ist nicht jedes echte Gefühl hochheilig? Damit war jeder Anlaß beseitigt, sich nach anderm Inhalt umzusehen, d. h. das Buch zu allegorisiren. Freilich war das „Heilige" in einem Sinn gefaßt, der von der kirchl. Anschauung ungemein weit ablag, und der erste Versuch, dieselbe wiederherzustellen, mußte auch die natürliche Heiligkeit der Lieder der Liebe stark bezweifeln und, wollte man nicht die Integrität des Kanons gefährden, zur Allegorie zurückkehren. Zunächst freilich erwarb sich Herder's Auffassung zahlreiche Anhänger. Die natürlich erotische Erklärung ist seitdem eine Ansicht geworden, die jedem wissenschaftlichen Forscher ganz selbstverständlich feststeht. Allein zwei Momente mußten hierzu mitwirken — theils die ungleich strengere Exegese, welche nicht nach kirchl. Forderungen oder religiösen Wünschen fragte, sondern überzeugt war, die Schrift dann am höchsten zu schätzen, wenn man sie nach echt menschlicher Hermeneutik auslegte, wie jedes andere Buch, in vollster Zuversicht, daß die Größe des Inhalts für sich selbst zeuge — theils auch die neue Ansicht vom Kanon, gemäß welcher erst der wirkliche Inhalt, nicht aber ein von den Sammlern befolgter Zweck oder eine kirchl. Meinung den wahren Werth dieser Büchersammlung bestimmt. Dies völlige Abstreifen des Absichtsvollen und Apologetischen charakterisirt die neuere Richtung und läßt sie auch manches schärfer erfassen, was man früher unter diesen Gesichtspunkten nicht wahrnehmen konnte.

Gleichwol blieben Rückfälle in die Allegorie nicht aus. Das A. T. sollte echt „morgenländisch" erklärt werden. Statt der frühern göttlichen Offenbarungsweisheit mußte es Weisheit des Morgenlandes lehren. Und sowie Hezel und andere in den ersten Kapiteln der Genesis ungeschickt übersetzte, aber ursprünglich tiefe Weisheit enthaltende Hieroglyphen vermutheten, so wollte Puffendorf (1776) eine hieroglyphisch-ägypt. Geheimlehre Salomo's (von der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Tod Christi) im Hohenlied erblicken. Oder man nahm in der Poesie der Perser und Inder Allegorisches wahr, und da in jener Zeit das „Morgenland" ein gemeinsames Gepräge zu tragen schien, so erblickte man wol (Rosenmüller) im Sänger des Hohenliedes einen jüd. Hafis, dessen Gesänge auch nach seinem Tode eine religiös-mystische Deutung erfuhren. Die erneuerte Hermeneutik forderte für die Propheten und auch für die Psalmen eine zeitgeschichtliche Beleuchtung. So sollte denn auch unser Buch die Sehnsucht darstellen, welche Hiskia nach dem Reich der zehn Stämme und das verbannte Israel nach Juda hegt (Hug), oder es ist gar „ein Collectivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemia, als die Wiederhersteller einer jüd. Verfassung in der Provinz Juda", wie der erlanger Theolog Kaiser (1825) ermittelt haben wollte. Die Repristination des Orthodoxismus suchte auch wieder einen rein prophetischen Inhalt im Hohenlied, natürlich allegorisch verhüllt. Dies geschah in besondern Bearbeitungen von H. A. Hahn (1852) und von Hengstenberg (1853). Nach beiden wird die Liebe des Messias zu seinem Volk wie zu den Heiden abgebildet. Nur zeigte sich die Einwirkung der neuern Exegese darin, daß man nach Analogien suchte

und diese im Ps. 45 (respective 72) zu finden meinte, sowie darin, daß man fast ausschließlich nur solche Vorstellungen hineininterpretirte, die in den Reden der Propheten durchweg Parallelen hatten. Hahn entdeckte jedoch auch Unterschiede des Japhetischen und des Hamitischen Heidenthums, welches letztere sowol durch die kleinen Füchse, die nach Kap. 2, 15 den Weinberg verwüsten, dargestellt wird, als auch durch die jüngere Schwester der Sulamit in Kap. 8, 8. Aber so stark hatte sich bereits das neuere exegetische Princip geltend gemacht, daß selbst ein Anhänger dieser Richtung (Delitzsch) nur insofern einen Typus wahrnimmt, als das „Mysterium der Ehe" den Gegenstand des Hohenliedes bilde, und die Ehe ja im N. T. (Eph. 5, 22) als Bild gebraucht wird für die Einheit Christi mit seiner Kirche, obgleich der Hauptzweck der Ehe nach hebr. Ansicht, der Kindersegen, mit keinem Wort berührt wird, und Salomo wol wenig geeignet ist, die Idee der Ehe zu schildern.

Was mithin die Idee des Hohenliedes betrifft, so erfreut sich die grammatisch-ästhetische Auslegung der Zustimmung seitens der überwiegenden Mehrzahl der wissenschaftlichen Forscher. Das Gleiche ist nicht zu sagen von der Frage nach der Form. In unserer Bibel erscheint das Buch als ein zusammenhängendes, gleichartiges Ganzes; die ältere Zeit nahm dies ohne weitere Untersuchung als richtig hin. Allein jeder ernster forschende Ausleger muß gewahren, daß verschiedene Personen als redend eingeführt werden, mindestens der Geliebte, dann die Braut oder Geliebte, endlich die „Töchter Jerusalems", welche häufig ausdrücklich angeredet werden. Diese Wahrnehmung veranlaßte schon Origenes zu der Behauptung, das Buch sei „nach Art eines Dramas" (in modum dramatis) abgefaßt. Aber es besteht nicht nur aus Wechselgesängen (wenigstens theilweise), sondern mehrere derselben fügen sich von selbst zu Gruppen zusammen, und diesen entsprechen hier und da verschiedene Situationen. So unterschied denn bereits jener kath. Ausleger Cornelius a Lapide fünf Acte eines Dramas. Nachdem man aber seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts am 1. Buch Mose die Entdeckung gemacht hatte, daß hier nicht das Product Eines Schriftstellers vorliege, sondern mehrere Urkunden theils verschmolzen, theils zusammengelöthet seien, und als man für den Autor der Bibel nicht mehr den Heiligen Geist ansah, sondern eine Reihe sehr verschiedener Menschen, wandte man das Auge auf die Composition und entdeckte in fast allen Büchern des A. T. sehr verschiedene Hände. Dieselbe Wahrnehmung, welche mannichfache Gruppen und Situationen im Hohenlied entdeckte, führte, in gesteigerter Form, zur Behauptung, daß wir es hier mit einem Liederkranz zu thun hätten, ohne engeres Band als den Ausdruck der Liebe. So unterschied Herder ungefähr dreizehn Lieder, „schöne Perlen an einer Schnur"; den Schluß faßte er als „Fragment eines Gesprächs". Der gleichen Ansicht huldigten Eichhorn und De Wette, beide jahrzehntelang Autoritäten in Sachen der alttest. Kritik, denen sich viele andere Forscher anschlossen, vorzüglich Döpke (1829) und Magnus (1842). Des letztern ungemein scharfsinnige Arbeit, die schon allein wegen ihrer zahlreichen Parallelen aus der semitischen Poesie ihre Verdienste hat, konnte deshalb keinen Beifall erringen, weil er zu viel beweisen wollte. Nicht nur vierzehn vollständige Gedichte fand er heraus, sondern daneben noch viele Fragmente, nachträgliche Ergänzungen, Glossen, Wiederholungen, deren Zeitalter er im einzelnen bestimmen zu können glaubte. Allein schon 1790 hatte ein unbekannter Autor (in Eichhorn's „Allgemeiner Bibliothek der biblischen Literatur" [Leipzig 1787—1800], II, 1062—67) eine „wahre Geschichte" entdecken wollen, welche dem Lied zu Grunde liege, freilich mit so viel Aufwand von ergänzender Phantasie, daß der Versuch wenig Beachtung fand. Das Gleiche that in maßvollerer Weise Stäudlin (in Paulus' „Memorabilien" [Leipzig 1791—96], II, 171 fg.). Seiner Meinung nach ist der Inhalt folgender: Ein Hirt und ein Landmädchen liebten einander. Die Familie des letztern stellte der Verbindung Schwierigkeiten entgegen. Unglücklicherweise wurde Salomo auf das Mädchen aufmerksam und ließ sie wider ihren Willen in den Harem bringen. „Hier suchte der König ihre Liebe auf alle mögliche Art durch Liebkosungen, durch kostbare Geschenke, durch Vorzüge, welche er ihr vor allen andern Bewohnerinnen des Harems ertheilte, durch Bequemlichkeiten und Vergnügungen aller Art, durch lobpreisende und schmeichelhafte Lieder, die er an sie richtete, selbst durch nächtliche Ueberraschung, zu gewinnen." Sie antwortet ihm jedoch gewöhnlich mit Lobsprüchen auf ihren Hirten und mit Ausdrücken der Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit ihm. Der Hirt findet wirklich Gelegenheit, sich mit ihr in den Haremsgärten bei Nacht zu unterreden. Endlich flieht das Mädchen und verbindet sich mit ihrem

Hirten — „ein wahres Bild standhafter, unerschütterlicher und am Ende belohnter, edler und unschuldiger Liebe". Zwar fühlte Ständlin, daß dieser Ansicht vieles entgegenstehe. Allein einmal sei es ja dramatisch, und für das andere müsse man die niedrige Cultur des Zeitalters in Betracht ziehen. Ein Drama im Sinn der Griechen und Römer sei es freilich nicht, wohl aber nach dem Geschmack des hebr. Orients. „Es ist sehr unvollkommen; denn es beleidigt häufig die Wahrscheinlichkeit, indem die Personen oft wie ein Deus ex machina und an einem Ort erscheinen, wo man sie gar nicht erwartet, indem Träume wie wirklich vorfallende Handlungen und Begebenheiten vorgestellt werden, und die Personen oft wie im Zustand der Visionäre sprechen. Allein eben dieser Umstand charakterisirt, dünkt mich, den orientalischen dramatischen Dichter." Ständlin übersieht, daß in der Vision zwar Dinge, die nur vorgestellt sind, so lebhaft vor die Seele treten, als ob sie objective Existenz hätten, daß die Vision aber nur in Prophetie erscheint, niemals in Dingen des gewöhnlichen Lebens, daß der Prophet genau weiß, er habe „eine Schauung" gehabt, und daß endlich ein Wechselgespräch zwischen Personen, von denen die eine völlig aus der Wirklichkeit heraus, die andere visionär redet, auf hebr. Boden schlechterdings unerhört und undenkbar ist, so gewiß jene „Visionen" von krankhaften Hallucinationen himmelweit verschieden sind.

Trotzdem, daß Ständlin seine These, das Hohelied sei ein Drama, mit solchen Bemerkungen begleitet hatte, welche dieselbe fast wieder in Frage stellten, gewann seine Ansicht von der sachlichen Einheit sowie der dramatischen Form des Buchs nach und nach mehr Anhänger. So Ammon (1795), vor allem Ewald (1826 und 1867 [a. a. O., II, 332—426]), Umbreit (1820 und 1828), Köster (1839), Delitzsch (1851), Meier (1854), Hitzig (1855); am entschiedensten hat die Singspielnatur vertheidigt Böttcher („Die ältesten Bühnendichtungen" [Leipzig 1850]), es sei wirklich aufgeführt worden, ferner Friedrich (1855),. der die Kunstform bis ins einzelnste darlegen wollte, dennoch aber nur ein „Dramation" im Hohenlied sah. Allein so fest dürfte dies Ergebniß noch lange nicht stehen, daß man als formelle Hauptfrage, wie manche thun, nur die zu bezeichnen hätte, ob das „Singspiel" oder das dramatische Idyll, oder wie man es nennen will, in vier, fünf oder sechs Acte zerfalle. Denn die Differenzen in der Rollenvertheilung sind unter den einzelnen Auslegern noch sehr groß. Die Geliebte nennt man in der Regel Sulamit oder richtiger die Sulamitin, obwol diese Bezeichnung nur Kap. 7, 1 erscheint. Die auftretenden Personen sind außerdem: der König Salomo, der Hirt, die Brüder der Sulamitin und die Hoffrauen als „Töchter Jerusalems", eine sehr ungenaue Bezeichnung, da jene meistens aus dem Ausland stammten (1 Kön. 11, 1). An die Darstellung einer Kette fortschreitender Handlungen sollen wir nicht denken; in ganzen Acten keine Fortbewegung. Ja, sehen wir genauer zu, ist fast alles, was man als Handlung bezeichnet, von den Lesern hinzuzudenken. Daß Sulamit von Salomo auf einem seiner Ausflüge fortgenommen sei, stützt sich auf die höchst verschieden erklärte dunkle Stelle Kap. 6, 12. Nach Kap. 1, 4 ist Sulamit bereits in das Gemach des Königs geführt. Andere Handlungen dagegen, welche klar hervortreten, wie in den Liedern Kap. 2, 8—17 und Kap. 5, 2—7 passen so wenig in die angenommene Situation, daß man sie als „Träume" der Geliebten ansehen muß, wozu jedoch keineswegs im Context oder in den Worten eine zwingende Nothwendigkeit gegeben ist. Recht wunderlich ist z. B. das Gespräch Sulamit's mit Salomo (Kap. 1, 9—2, 6). Der König preist sie, sie ihren Geliebten; aber daß der letztere abwesend sei, daß sie die Liebeswerbungen Salomo's abweise, tritt in keinem Wort hervor. Sie soll das meiste „abgekehrt" sprechen, und der König soll daraus eine Abweisung entnehmen. Sagt Salomo: „Du bist schön, meine Freundin", und sie erwidert: „Ja, schön bist du, mein Freund, und lieblich", so soll sie dies auf ihren abwesenden Geliebten, den Hirten, bezogen wissen. Wo dagegen wirkliche Wechselgesänge vorkommen, sind Rede und Gegenrede sehr verständlich, beziehen sich klar aufeinander und bedürfen keiner gesuchten Einschaltungen. Am Schluß fast aller Acte soll sie, vom Schmerz der Sehnsucht überwältigt, krank und ohnmächtig werden! Das Hochzeitlied (Kap. 3, 6 fg.) deutet an, daß Salomo die Geliebte zur Königin-Gemahlin erhebt und sich mit ihr vermählt — etwas merkwürdig, da sie ihn noch immer entschieden zurückweist. Alles, was in den supponirten Gang der Handlung nicht hineinpaßt, wird von Sulamit in der sehnsüchtigen Rückerinnerung an ihren ländlichen Freund oder träumend, oder „im halbwahnsinnigen wachen Traum" (Ewald,

a. a. O., II, 395) geredet. Trotz jener Vermählungsfeier mit Salomo verbindet sie sich schließlich mit ihrem Geliebten; die an den endlich gewonnenen Gatten gerichtete, sehr sonderbare Aufforderung: „Fleuch, mein Geliebter" u. s. w., ist ja nur ein Liedchen, welches die junge Frau dem Freund zusingt, ebenso wie Kap. 2, 15.

Wesentlich anders faßt Delitzsch den Gang der Handlung. Er sieht ein, daß ja von einem beharrlichen Sträuben der Geliebten gegen jemand, hier gegen den König, nicht die geringste sichere Andeutung vorliegt. Nach ihm ist Salomo einmal aufs Land gegangen und hat unter einem Apfelbaum (Kap. 8, 5) die Sulamit getroffen. Sofort entbrennt gegenseitige Liebe. Deshalb erscheint sie Kap. 1, 4 im Harem. Aber die Frage an den König: „Wo weidest du?" ist „thöricht", da sie trotz der gründlich veränderten, rein städtischen Umgebung beharrlich meint, der geliebte König sei ein Hirt und weide Heerden. „Er hat mich eingeführt ins Weinhaus" (Kap. 2, 4) bedeute: sie verlangt in ihrer Liebesglut nach einer ländlichen Labung. Im zweiten Act eilt sie in die Gärten; „der König will ihr, der Hirtin, zu Liebe ein Hirt werden" (Delitzsch, a. a. O., S. 100). Sie singt ihm (Kap. 2, 15) ein Winzerliedchen, das zur Fuchsjagd auffordert, „mit feiner Beziehung auf ihr Liebesverhältniß", die Füchse sind nämlich „ein Bild aller der großen und kleinen Feinde und Widerwärtigkeiten, welche die Liebe in der Blüte benagen" — wobei man nur nicht weiß, was sie unter diesen Feinden versteht, da ja alles aufs glatteste abläuft. Im dritten Act (Kap. 3, 6—5, 1) wird die Vermählung vollzogen. Die Liebe ist bereits auf dem Gipfel; eine Steigerung ist nicht möglich. Eine Spur von Fortschritt läßt sich weder im vierten, noch in den beiden folgenden „Acten" entdecken. Vielmehr erscheint plötzlich in den „Träumen" der Sulamit alles Frühere wie fortgeweht: sie sucht nachts ihren Freund in der Stadt; die Wächter schlagen sie. Im fünften Act tanzt sie, und die Hoffrauen geben als Begleitung eine sehr genaue Schilderung ihrer körperlichen Reize. Dann sehnt sie sich ins Landleben zurück und will „mit dem König auf den Dörfern übernachten"; im sechsten wird „der Liebesbund in der Heimat befestigt" — man weiß nicht weshalb, da keine Spannung eingetreten ist. Schließlich erwirkt sie ihren Brüdern „eine Belohnung dafür, daß diese ihre Unschuld gehütet haben"; sie werden Pächter Salomo's.

Man wird wahrgenommen haben, welche Fülle von Unzukömmlichkeiten und Undenkbarkeiten eine Durchführung der dramatischen Form in sich schließt, man mag es auf die eine oder die andere Weise versuchen. Die Fragen, ob eine wahre Geschichte aus dem Leben Salomo's zu Grunde liege oder eine Erdichtung, ob derselbe als Wollüstling gerügt oder gepriesen sein soll, weil ihn, wie Delitzsch (a. a. O., S. 163) sagt, „die Einwirkung der Sulamit zum Kind macht" — solche Fragen können wir beiseitelassen, solange die Einheit der Fabel den stärksten Bedenken ausgesetzt bleibt. Was an „Einheit" vorhanden, ist zum Theil nur äußerlicher Art. Dahin gehört die Färbung der Sprache, die mehrfache Anrede an die Töchter Jerusalems, die Erwähnung Salomo's an mehrern Stellen (Kap. 1, 5; 8, 11 und dreimal in dem Hochzeitlied Kap. 3, 6—11). Die refrainartige Beschwörung der Töchter Jerusalems (Kap. 2, 6; 3, 5; 8, 3) und die Aufforderung an den Geliebten, über die Berge zu fliehen (Kap. 2, 17; 8, 14), sprechen so wenig für eine sachliche Einheit, daß gerade sie sich mit größter Mühe in den Gang irgendeiner supponirten Handlung oder in eine Situation einreihen lassen, außer Kap. 2, 7 und 17. Mehrere Gesänge sind einander sehr ähnlich und sehen fast wie Nachbildungen aus, z. B. die Schilderungen der Geliebten und die Nachtbilder. Daß derjenige, aus dessen Händen das Buch so hervorging, wie wir es heute lesen, eine sachliche Einheit angestrebt habe, ist leicht zu sehen, und diesen Bemühungen haben wir vieles zu verdanken, was dem ursprünglichen Stoff gegenüber als verbindende Interpolation erscheint. Dieser Kern bestand sicherlich aus einer Reihe von Liebesliedern, welche auf sehr verschiedene Situationen Bezug haben. Redet doch auch Ewald (a. a. O., II, 348, 350) von „dreizehn Gesangstücken, aus denen sich das Singspiel zusammensetzt", und räumt ein, daß hier „das Liederartige vorherrsche"! Die Aehnlichkeiten in einzelnen Wendungen verrathen keineswegs denselben Autor, sondern die in der semitischen Poesie allbekannte Neigung, die gleichen Stoffe auch in einer Weise zu behandeln, die sich berühmten Vorbildern nahe anschließt. Die Ausscheidung der Lieder, deren dreizehn bis vierzehn da sind, hat im einzelnen ihre Schwierigkeiten, eben weil die Hand des Ordners die Nähte möglichst verdeckt hat. In mehrern derselben kommen Wechselgesänge vor, und dies veranlaßte den Be=

arbeiter, das Ganze als zusammenhängende Kette solcher Gesänge aufzufassen, zumal die
Aehnlichkeit des Inhalts dazu aufzufordern schien. Einige Lieder haben jedoch ihren Schau-
platz in der Stadt, andere auf dem Lande. Eins ist ein Begrüßungslied des neuver-
mählten Salomo (Kap. 3, 6—11). Der Schluß von Kap. 5, 1 deutet darauf hin, daß
man solche Lieder bei fröhlichen Gelagen zu singen pflegte. Die Stelle Kap. 4, 8 weist
uns in den Norden des Landes, Kap. 1, 14 mehr in den Süden. Das Lied Kap. 7, 2—10
gibt sich deutlich durch die Anrede („Fürstentochter"; V. 6) als ein Haremslied, mit
welchem die Dienerinnen ihrer Gebieterin huldigen, gleichfalls im nördlichen Reich ent-
standen (wegen Kap. 7, 5). Die Art der Liebe, die besungen wird, ist sehr verschieden.
Bisweilen ist sie sehr sinnlich, überwiegend jedoch voll geistiger Innigkeit, welche die Leiden-
schaft adelt und die Krone der Liebe, die echte Treue, verbürgt (Kap. 8, 6. 7). Die rein
persönliche Zuneigung durchzieht alle Lieder und erscheint als Kern der Liebe — ein sehr
gewichtiges Moment auf oriental. Boden, das uns Germanen zwar als natürlich an-
muthet, aber im gesammten Süden eine höhere Geistesstufe bekundet. Die Wirkung, die
das Weib auf den Mann übt, ist nicht die blos geschlechtliche, sondern mehr die der in-
dividuellen Sympathie. Die Ehe ist ein Leibes- und Seelenbund zweier Individuen, nicht
blos ein Medium, um entweder zwei Familien zu verknüpfen oder eine neue zu gründen.
Der zweite Gesichtspunkt herrscht mehr bei den Romanen vor, der erste bei den Germanen,
der letzte bei den Semiten. Aber indem unser Lied sich dem ersten stark nähert, empfängt
nothwendig das Verhältniß der Geschlechter eine höhere Weihe. Daraus folgt denn auch
der stark monogamische Zug, wie er vor allem Kap. 6, 9 schlagend hervortritt. Sonach ist
das Hohelied ein wichtiges Zeugniß für den Culturgeist Israels und erhebt sich über die
durchschnittliche Betrachtungsweise, die im A. T. herrscht. Zwar gilt hier durchweg die
Ehe für heilig und von Gott geordnet; aber die Bedeutung des Weibes gipfelt für den
Mann doch darin, daß es Mutter zahlreicher Kinder, besonders vieler Söhne ist, während
im Hohenlied die rein individuelle Schönheit und Lieblichkeit als das stärkste sympathische
Band hervortritt. Freilich würde das Buch dadurch noch keine Berechtigung im Kanon
finden, sobald wir denselben einseitig und willkürlich als Offenbarungscodex betrachten.
Fassen wir aber das A. T., wie wir müssen, als ein urkundliches Spiegelbild des ge-
sammten höhern Geisteslebens in Israel, und gehört dahin auch die Anschauung sittlicher
Grundverhältnisse, so gewinnt es eine berechtigte Stelle; die Ahnung des Volksgeistes,
daß es sich hier um eine über das gewöhnliche Niveau erhabene Betrachtungsweise handle,
hat nicht gefehlt und so das Buch vor dem Untergang geschützt.

Von Einem Verfasser kann nach dem Gesagten nicht die Rede sein. Die Zusammen-
fügung der Lieder zu einem Ganzen, durch welche auch das sprachliche Colorit eine gleich-
artige Färbung erhielt, fällt wol sicher vor das Exil, vielleicht in den Anfang des
7. Jahrh. Einige Lieder mögen bereits in der Salomonischen Zeit gedichtet sein. Daß
selbst einzelne von Salomo selbst verfaßte Lieder (Kap. 1, 9. 10. 11. 15. 17; 4, 1—4) benutzt
sind, ist nicht so unwahrscheinlich. Die neuern Forscher (wie Ewald, Hitzig u. a.) setzen
es etwa um 950, in die Mitte des 10. Jahrh. In der That steht bei mehrern Liedern
das Zeitalter Salomo's noch in lebhafter Erinnerung. Da wir die sachliche Einheit
nicht anerkennen, so auch nicht die Tendenz, den großen König zu „verspotten". Die
Mehrzahl der Gesänge fällt wol ins nördliche Reich.

Die wichtigere Literatur ist bereits oben genannt worden. Die mystisch-allegorischen
Erklärungen des Buchs sind ebenso zahllos wie werthlos. Eine religiös vergeistigende
Paraphrase versuchte in neuerer Zeit Gustav Jahn („Das Hohelied. In Liedern" [4. Aufl.,
Halle 1860), eine Bearbeitung, die mehr Beifall gefunden hat als die bessern von
Julius Sturm, der zuerst die erotische, dann die geistliche Deutung getrennt nachgedichtet
hat.

Diestel.

Höhlen. Der Kreidekalk des palästinensischen Gebirges ist sehr reich an Höhlen-
bildungen. Als in der Secundärzeit die gewaltige Einsenkung des Jordanthals
sich bildete, erfuhr das Gebirge eine, wie der Geolog Fraas („Aus dem Orient"
[Stuttgart 1867], S. 79) bemerkt, durchgreifende Zerklüftung, die in Felsspalten und
Höhlen jetzt noch am Tage liegt. Die Werke der Natur wurden durch die Kunst der
Menschen noch bedeutend vermehrt. Zumal im vulkanischen Hauran, wo die Thätig-
keit der Krater wenig Grotten geschaffen, gibt es eine sehr große Menge künstlicher Höhlen.
Nicht nur eine Menge einzelner Wohnungen, sondern ganze Städte mit ansehnlichem

Bazar sind dort unterirdisch angelegt, wie z. B. in Edrei (Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 22, 44 fg.).

Daß in der Urzeit die Menschen gern Naturhöhlen als Wohnungen benutzten, begreift sich aus dem Kindheitszustand der Gesittung. Ein nächster Fortschritt war, im weichen Gestein die Natur in ähnlichen Anlagen nachzubilden. So reichen darum Höhlenvölker, sogenannte Troglodyten, in die frühesten Tage geschichtlicher Erinnerung zurück. Horiter (Höhlenbewohner) bildeten die Urbevölkerung auf dem Gebirge Seïr südlich von Juda (1 Mos. 14, 6; 36, 20 fg.; 5 Mos. 2, 22), und Hauran bedeutet Höhlenland, eine offenbare Hinweisung auf die vielen unterirdischen Ortschaften, die man dort vielleicht schon vor den Zeiten Og's, des von Mose geschlagenen Basankönigs, angelegt hatte. Bewohnte Troglodytendörfer gibt es aber heute noch in Gilead (s. d.).

Die Israeliten selbst fanden übrigens an bleibenden Höhlenwohnungen wenig Gefallen und wurden vorübergehend Troglodyten nur aus Noth. In Kriegszeiten, wenn man vor grimmen Feinden sich fürchtete, verkroch man sich in Höhlen und Klüfte, wie in den Tagen Gideon's, Saul's und der Makkabäer (Richt. 6, 2; 1 Sam. 13, 6; 14, 11; 1 Makk. 2, 31; 2 Makk. 6, 11). David, als er mit einem Haufen verwegener Gesellen als Freibeuter herumschweifte, suchte gelegentlich Zuflucht in großen Höhlen (s. Adullam, Engeddi; vgl. 1 Sam. 22, 1; 2 Sam. 23, 13; 1 Sam. 24, 4). Im Wadi Hamam beim Genezarethsee setzten einst Räuber in schwer zugänglichen Höhlen dem Herodes einen verzweifelten Widerstand entgegen (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 16, 4).

Wie traurig das Los einer flüchtigen Dorfschaft, wenn sie tagelang in einer Höhle zusammengedrängt verharren mußte; da brachen Krankheiten aus und der Tod hielt eine reiche Ernte (Ez. 33, 27). Gefangene Feinde bewahrte man etwa bis nach dem Ende der Schlacht in nahe befindlichen Höhlen, wenn der schmale Ausgang leicht mit großen Steinen zu versperren war (Jos. 10, 16 fg.). Auch bei andern Gelegenheiten scheint man sich bisweilen solcher Gefängnisse bedient zu haben (Jes. 42, 22).

Nach dem Gesagten verwundern wir uns nicht, wenn dem Israeliten das Wohnen in Höhlen als Zeichen größter Noth und Hülflosigkeit erschien. Es dient zur Beleuchtung von Hiob's unendlichem Jammer, daß selbst Höhlenbewohner ihn verspotten zu dürfen meinten (Hiob 30, 6). Am Tag des Glücks erinnerten sich die Getreuen des Makkabäers Juda in wehmüthiger Freude, wie sie einst den wilden Thieren gleich in Höhlen hätten leben und dort das Laubhüttenfest feiern müssen (2 Makk. 10, 6).

Wenn aber nicht für Lebende, so waren die Höhlen um so mehr als Ruheplatz für die Todten beliebt. Schon Abraham soll sich eine zweifache Höhle bei Hebron als Erbbegräbniß angeeignet haben (1 Mos. 23, 9. 11. 17; s. Machpela), und noch zeugt eine sehr große Zahl von Felskammern um Jerusalem für die einst herrschende Begräbnißsitte (s. im übrigen Begräbniß).

Furrer.

Hölle, s. Hades, Scheol und Hinnom.

Höllenfahrt Christi. Die sehr alte Vorstellung, Christus sei nach Vollbringung des Erlösungswerks auf Erden zunächst dann in die Unterwelt gefahren, wird für die Dogmatik begründet theils durch den Artikel „Hinabgefahren zur Hölle" im sogenannten apostolischen Symbolum, theils durch einige Stellen des N. T. Beide Begründungen sind aber so wenig sicher als die zu beweisende Höllenfahrt selbst. Es ist ausgemacht, daß jenes apostolisch genannte Glaubensbekenntniß, aus der Taufe auf den Vater, Sohn und Heiligen Geist entstanden, erst im Verlauf von Jahrhunderten zu zwölf Artikeln erweitert worden ist, und gerade dieses „Hinabgefahren zur Hölle" oder „in den Hades" (Unterwelt) noch gegen Ende des 4. Jahrh. in der morgenländ. Kirche sowie in der röm. Gemeinde dem Symbolum nicht einverleibt war, während andere Gemeinden, wie Aquileja, den Artikel hatten. Erst seit dem 7. und 8. Jahrh. findet er sich überall ins Symbolum aufgenommen. Zwingli hat bemerkt, daß in alten Formularen bald Christi „Begrabenwerden", bald sein „Hinabgefahren" fehlte, sodaß die Vermuthung sich aufdränge, beide Ausdrücke hätten ursprünglich den gleichen Sinn gehabt; „Hinabgefahren zum Scheol, zur Grube" sei im Sprachgebrauch des A. T. das Begrabenwerden und dem Reich der Todten einverleibt sein. Da aber die Kirchenväter schon in Zeiten, deren Symbola den Artikel nicht hatten, von einer „Höllenfahrt Christi" reden, so muß dieselbe in der herkömmlichen Lehre uralt sein, ohne Zweifel weil man sie in Stellen des N. T. zu finden glaubte. In der That beruft man sich für diese Lehre auf mehrere neutest. Stellen, auch

auf solche, die von neuerer Schriftauslegung völlig anders gedeutet werden, sodaß Schleiermacher geradezu diese Höllenfahrt für eine ganz unbezeugte Thatsache erklärt hat. Eph. 4, 8—10 wird das „Hinaufsteigen über alle Himmel“ demjenigen zugeschrieben, welcher „auch hinabgestiegen ist in die niedrigen Gebiete der Erde“. Unter diesen aber ist schwerlich die Unterwelt verstanden, vielmehr das Herabgekommensein Christi auf die Erde selbst. Auch die Stelle Röm. 10, 6—8: „Sprich nicht, wer steigt zum Himmel auf, Christum herabzuholen, oder: wer steigt in die Unterwelt, ihn heraufzuholen von den Todten? Das Wort des Glaubens ist dir ja nahe, ist in deinem Mund und in deinem Herzen“, setzt nicht nothwendig voraus, daß Christus, wie er im Himmel ist, auch in der Unterwelt sei, dient vielmehr nur dem Gedanken, er und sein Wort seien uns so nahe und gegenwärtig, daß man ihn nicht wie eine verborgene, überhohe oder übertiefe Weisheit in der Ferne suchen müsse, weder in der obern, noch in der untern Welt. Es wird ausdrücklich 5 Mos. 30, 11—14 angewendet, wo vom Gesetz Mose's gesagt war, was nun vom Evangelium auch galt: „Das Gebot ist dir nicht zu unbegreiflich und zu fern, es ist nicht im Himmel, daß man es erst herabholen müßte, und ist nicht jenseit des Meers, daß man es von dort holen müßte, es ist ja bei dir in deinem Mund und Herzen.“ Sagt nun der Apostel, sei es absichtlich oder weil ihm die mosaische Stelle nicht genau gegenwärtig ist, „Himmel und Unterwelt“, statt die ferne Region „Himmel und jenseit des Meers“ zu nennen, so darf man doch nicht schließen, er setze ein Sein oder Gewesensein Christi in der Unterwelt voraus; denn jedenfalls wäre Christus jetzt nicht mehr dort zu finden oder zu holen, und Mose kann doch auch nicht sagen sollen, das Gesetz sei jenseit des Meers wirklich einmal gewesen. Apg. 2, 31 (vgl. V. 27) ist, daß „Christus nicht im Todtenreich gelassen, sondern auferweckt sei“, mit „sein Fleisch hat die Verwesung nicht erlitten“, zusammengestellt, sodaß weiter nichts dort gelehrt werden will, als was schon V. 24 gesagt ist: „Gott hat ihn der Gewalt des Todes wieder entrissen, wie er denn unmöglich vom Tode gefesselt bleiben konnte.“ So bleibt denn für ein ausnahmsweises „in die Hölle fahren“ Christi, da noch andere Stellen gar nicht mehr besprochen werden müssen, einzig die viel behandelte Stelle übrig 1 Petr. 3, 19, deren Sinn, von alters her ganz ungleich verstanden, aus dem Zusammenhang abzuleiten sein wird. Petrus ermahnt die unter Verfolgung schwer leidenden Christen theils zur geduldigen Ergebung, da ja das Ende aller Dinge doch nahe sei, theils aber zur Liebe auch gegen die bösen Verfolger, denn „besser sei es zu leiden, indem man andern Gutes erweist als Böses“. Hierfür wird dann auf das Vorbild Christi hingewiesen, der auch seinen unwürdigen Verfolgern nur Liebe erzeigt habe. „Er litt ja als Gerechter für Ungerechte, um uns zu Gott zu führen, dem Leib nach getödtet, aber dem Geist nach lebendig gemacht; in welchem (Geist) er auch den Geistern im Kerker hingegangen gepredigt hat, welche (oder: als sie) unfolgsam gewesen einst in den Tagen Noah's, während die Arche gebaut wurde, in welche wenige, nämlich acht Seelen gerettet wurden durch das Wasser, wie auch euch nun als Gegenbild (der Arche) die Taufe rettet.“ Diese Stelle des Petrusbriefs, auf welche allein noch eine Höllenfahrt Christi gestützt werden kann, ist aber, wie Luther sagt, ein wunderlicher und dunkler Text. Wir haben die Wahl zwischen der üblichen Auslegung, daß Christus im Geist hinfahrend Geistern im Höllenkerker gepredigt, oder der ganz andern Auslegung, daß er, der laut 1 Petr. 1, 11 nach seinem Geist in allen alttest. Gottesoffenbarungen und Propheten gegenwärtig und wirksam war, den nun ihre Unfolgsamkeit im Kerker büßenden Geistern hingegangen gepredigt hat, als sie in Noah's Tagen unfolgsam gewesen waren. Die erstere, übliche Auslegung leidet an großen Schwierigkeiten. Was soll es heißen, daß Christus nach der Kreuzigung im Geist hinabfahre und im Höllenkerker gerade nur denen predige, welche einst in Noah's Tagen die Archenrettung unfolgsam verschmäht hatten? Was soll überhaupt ein Predigen Christi im unterirdischen Kerker, wenn doch keine Rede ist vom Erretten einiger? Wie erklärt man ferner das lange Verweilen des Schriftstellers bei den einstigen Vorgängen in Noah's Zeit, wenn Christus mit diesen nichts zu thun hat, und wie vollends die Parallele der jetzigen Taufe mit der einst rettenden Arche, wenn Christus bei der Archenrettung gar nicht betheiligt ist? Es wäre dies alles eine, wie die Vertheidiger dieser Auslegung zugeben, sehr fremdartige Abschweifung vom Gedankengang, der doch ein vorbildliches Handeln Christi aufstellen will für Wohlthaten, die man auch dem unwürdigen Beleidiger erweisen soll. Aber auch die andere, von Augustin, besonders von Beza vertheidigte und in der ref.

Kirche herrschend gewordene, auch vom luth. Hauptdogmatiker Johann Gerhard, und neuerdings von Hofmann in Erlangen vertretene Auslegung, daß nämlich nicht von einem Predigen im Todtenreich, sondern von der auf Christus bezogenen Archenrettung in Noah's Tagen die Rede sei, hat ihre Schwierigkeit, indeß viel weniger im Zusammenhang und in den Gedanken selbst, als in der stilistischen Schwerfälligkeit. Der Zusammenhang wäre ganz klar. Christus hätte ein doppeltes Vorbild von Liebeserweis gegen Ungerechte gegeben, theils beim jetzigen baldigen Weltende durch sein Leiden und Sterben, theils ehedem im Geist durch die beim frühern Untergang der Menschheit angebotene und gepredigte Archenrettung, angeboten dem verwerflichen Geschlecht, sodaß er selbst denen, die nun verdammte Geister sind, einst retten wollende Liebe erwiesen. Klar ist nun, warum die „Geister im Kerker“ nur kurz erwähnt sind, desto länger aber bei der einstigen Archenrettung verweilt wird; klar ist auch, daß, weil Christus im Geist jene Rettung vermittelt, dieselbe ein Gegenbild der jetzt rettenden Taufe Christi genannt wird.

Die Auslegung bleibt eine streitige, und doch ließe sich Christi Höllenfahrt nur noch auf diese Stelle gründen, wenn die erstere Auslegung vorgezogen wird. Was nun, abgesehen von der Begründung, die Höllenfahrt selbst betrifft, so hat man sich dieselbe in den verschiedenartigsten Formen vorgestellt. Christus müßte nach dem Kreuzestod, während der Leib im Grab lag, mit seiner Seele hinabgefahren sein, wenn man nicht mit Luther wagen will, auch den Leib, während derselbe im Grab liegt, dennoch zugleich an der Höllenfahrt theilnehmen zu lassen. Lutheraner, wie Zezschwitz, wollen diesem Uebelstand entgehen, indem sie die Behauptung wagen, Christus sei als auferstanden, darum mit dem verklärten Leib, vorerst in die Hölle gefahren, vermuthlich so, daß dieses gar keine Zeit in Anspruch nähme. Fragt man weiter, was Christus dort wolle und ausrichte, und welche Unterwelt er eigentlich besuche, so antwortet die röm. Kirche, er sei in den Zwischenort des vorchristl. Fegefeuers hinuntergefahren, um dort Aufbewahrte zu befreien und in den Himmel zu führen. Die luth. Kirche denkt hingegen an einen das Gericht verkündigenden Triumphzug ins Höllenreich, der vollends als Vorbild von Wohlthat, die man dem Ungerechten erweisen soll, dem Zusammenhang der Petrusstelle fremd wäre, und leider die unduldsamen Dogmatiker gerade nur im richtenden Triumphiren über niedergeworfene Feinde befestigen wird. Die ref. Kirche aber deutet das „Hinabgefahren zur Hölle“ als eine bildliche Redeweise, die entweder sagen wolle, „begraben und wirklich todt sein, zu den Todten gerechnet und ins Todtenreich“, oder aber auf Christi Leiden sich beziehe, indem er am Kreuz und vorher sich ins Vollgefühl der die Sünde treffenden Höllenqual hinabgelassen habe. Während der Züricher Katechismus jedem die Wahl ließ zwischen der einen oder andern Deutung, hat Calvin's Ansehen für die letztere entschieden. So abenteuerlich aber die eigentliche Höllenfahrt erscheinen muß, so haben sich doch sehr anerkennenswerthe Interessen mit ihr verknüpft. Man glaubt nämlich dem harten Dogma, daß alle ungläubig Gestorbenen ewig verloren seien, entgehen zu können, wenn man eine Anbietung des rettenden Evangeliums auch in der Todtenwelt voraussetzen dürfe, wofür im 1. Petrusbrief nicht nur die oben behandelte Stelle, sondern noch vielmehr Kap. 4, 6 zu zeugen scheint, wo aber freilich auch ausgelegt wird, „Christus werde alle richten, Lebende und Todte, weil allen, auch den Todten (als sie noch lebten), das Evangelium sei verkündigt worden“. Während jetzt die luth. Strömung Christi Höllenfahrt im röm.-kath. Sinn als einen Rettungszug ausbeutet, als habe er dort eine unterirdische Kirche mit Aposteln und Predigern gegründet, was abenteuerlich genug klingt, verweisen die Reformirten auf die immer und für alle dagewesenen Gottesoffenbarungen, die, in Christus zusammengefaßt und vollendet, doch schon vor und außer ihm heilskräftig seien, wenn sie angenommen werden, Einwirkungen, deren segnende Frucht möglicherweise auch in Gestorbenen noch reifen könne.

Die Höllenfahrt ist in neuerer Zeit vertheidigt worden von Güder, „Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten“ (Bern 1853); hingegen abgewiesen in meiner kleinen Schrift: „Hinabgefahren zur Hölle als Mythus ohne biblische Begründung“ (Zürich 1868).

Schweizer.

Holofernes war (nach dem ungeschichtlichen Buch Jud. 2, 4 fg.) der Oberfeldherr des in Ninive residirenden Königs Nebukadnezar von Assyrien. Von diesem beauftragt, die Völkerschaften im Occident zu unterwerfen, die sich ihm bei seinem Zug gegen den med. König Arpharad in Ekbatana nicht angeschlossen hätten, durchzieht er mit einem

gewaltigen Heer siegreich, überall plündernd und verheerend, die Länder, bis ihm die Israeliten bei der Feste Bethulia Widerstand leisten. Als die Belagerten, abgeschnitten, vor Hunger und Durst in äußerster Bedrängniß, schon an Uebergabe denken, wird die schöne und fromme Witwe Judith die Retterin. Sie geht ins feindliche Lager und weiß sich durch die Vorspiegelung, daß sie das Heer siegreich bis Jerusalem führen werde, das Vertrauen des Holofernes zu setzen. Dieser von der Schönheit der Jüdin bethört, veranstaltet in Absicht auf dieselbe am vierten Tag ein großes Mahl, bei welchem sie in voller Ueppigkeit erscheint. Im Vorgefühl der Lust berauscht sich Holofernes, und als er nachher, mit der Judith allein gelassen, die er nicht berührt, ganz berauscht auf seinem Divan liegt, ergreift diese sein Schwert und schlägt ihm mit zwei kräftigen Hieben das Haupt ab. Mit dem Haupt kehrt sie nach Bethulia zurück, und als bei Tagesanbruch das feindliche Heer diese Trophäe auf der Mauer von Bethulia aufgehängt erblickt und die Juden angreifen, geräth es in Schrecken; das Lager wird genommen, der Feind überall geschlagen und verfolgt: Israel ist gerettet.

Nach der Schilderung des Buchs ist Holofernes durchaus nicht rachedürstend und bösartig, sondern ein Krieger, der eben die Befehle seines übermüthigen Herrn ausführt und als glücklicher Feldherr sich fühlt, ja er läßt mit sich reden und geht auf Ansichten anderer ein; der listigen Judith gegenüber erscheint er schwach und fast einfältig. Der Name Holofernes, auch Orofernes geschrieben, kommt öfters vor; er war wahrscheinlich pers. Ursprungs, über seine Ableitung und Bedeutung ist man indeß im Unklaren (Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860—63], I, 178 fg.), aber geradezu widersinnig ist, was neuestens Graetz („Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], IV, 455) hinwirft, er sei griechisch holopornēs (!), ganz geil. Wenn Volkmar (a. a. O., I, 178) bemerkt, daß Orofernes ganz gewöhnlicher Name von Fürsten Kappadociens gewesen sei, so ist zu sagen, daß die Geschichte nur zwei Männer dieser Fürstenfamilie kennt, die diesen Namen trugen; der eine, ein jüngerer Sohn des Königs Ariamnes, war ein tüchtiger Feldherr, der dem Perserkönig Darius Ochus gegen die Aegypter half (Diodor, XXXI, 28); der andere ein Sohn der Antiochis, Tochter Antiochus des Großen, den sie ihrem Gemahl, König Ariarathes von Kappadocien, unterschob. Dieser wußte sich seinem Bruder Ariarathes gegenüber auf kurze Zeit des Thrones von Kappadocien zu bemächtigen (Polybius, XXXII, 20; XXXIII, 12; Diodor, XXXI, 43, 45; Justin, XXXV, 1). Nach der Hypothese Volkmar's ist unter unserm Holofernes ein barbarischer Heerführer zu verstehen, nämlich der Maure Lusius Quietus, ein Feldherr des röm. Kaisers Trajan, der Statthalter von Palästina war und nach Spartianus (Hadrian., Kap. 5) auf der Reise auf Befehl des röm. Senats, wider Willen Kaiser Hadrian's, 118 n. Chr. getödtet wurde (s. Judith).

Die Judith am Divan des Holofernes stehend und das abgeschlagene Haupt an den Haaren emporhaltend, hat von jeher Malern als beliebtes Sujet gedient.

Fritzsche.

Holon. 1) Eine Priesterstadt auf dem Gebirge Juda im Süden Hebrons (Jos. 15, 51; 21, 15; s. Hilen); 2) davon ist das moabit. **Holon** (Jer. 48, 21) zu unterscheiden, welches kraft des Zusammenhangs der prophet. Stelle im moabit. Flachland nördlich vom Fluß Arnon gelegen haben muß. An das bedeutend südlich vom Arnon befindliche Horonaim (Jes. 15, 5; Jer. 48, 3. 5. 34) ist nicht zu denken (s. Horonaim).

Kneucker.

Holz. Bei der Menge von Opfern im hebr. Alterthum war der Verbrauch des Brennholzes groß und es erklärt sich, daß dürftigere Bewohner holzarmer Gegenden für ihren Bedarf nach dürrem Gras (Matth. 6, 30; Luk. 12, 28), Stroh (Matth. 3, 12) u. dgl. greifen mußten, im Nothfall auch getrocknete Thierexcremente zur Feuerung benutzten (Ez. 4, 12. 15). Palästina war auch vor alters kein holzreiches Land, hatte aber doch im Norden und Nordosten nicht unbedeutende Holzungen (Joh. 16, 15; 1 Sam. 14, 25; 2 Sam. 18, 6; 2 Kön. 2, 23 fg.; 1 Sam. 22, 5; Sach. 11, 2). Die Bibel erwähnt verschiedene Baum- und Holzarten, auch fremdländische, es herrscht aber in Betreff derselben starkes Schwanken sowol in den alten Versionen, der deutschen Uebersetzung, als auch unter den Auslegern. Eine Art Akazie (Sitta, Jes. 41, 19; Luther gewöhnlich Föhren), deren leichtes, aber sehr dauerhaftes Holz geschätzt ward, lieferte das Material zur Stiftshütte, Bundeslade, zum Schaubrottisch u. s. w. und wird daher oft erwähnt (2 Mos. 25, 5. 10. 13; 26, 16; 27, 1. 6; 30, 1; 35, 7. 24; 37 1; 38, 1). Als gewöhnliches Bauholz diente die Sykomore, in den Niede-

rungen stark vertreten (Jes. 9, 9 [Luther V. 10: Maulbeerbaum]; 1 Kön. 10, 27; 1 Chron. 27, 28; Ps. 78, 47; Am. 7, 14; Luk. 17, 6; 19, 4). Ihr Holz ist sehr dauerhaft, wie die ägypt. Mumiensärge beweisen. Ahorn (1 Mos. 30, 37; Luther: Kastanien), seines Schattens wegen gerühmt (Ez. 31, 8; Sir. 24, 14), gab auch vorzügliches Nutzholz. Auch das Holz des wilden Oelbaums wurde verarbeitet (1 Kön. 6, 23; Röm. 11, 17. 24), und der edle Olivenbaum, eines der vorzüglichsten Gewächse Palästinas (2 Mos. 23, 11; 5 Mos. 6, 11; 8, 8; 28, 39. 40; Jos. 24, 13; 2 Kön. 5, 26; 18, 32; Mich. 6, 5), zur Oelgewinnung gehegt, mochte doch, wie unsere Kirsche, Nuß u. dgl., auch Holz abwerfen. Die Ceder, der berühmteste unter den biblischen Bäumen, namentlich vom Libanon (Richt. 9, 15; 1 Kön. 4, 33; 5, 6; 2 Kön. 14, 9; Esra 3, 7; Ps. 104, 16; Jes. 14, 8; Ez. 27, 5; Sach. 11, 1 u. a.), gab hochwüchsiges (Jes. 2, 13), schönes Holz zu Prachtbauten (2 Sam. 7, 2; Jer. 22, 15), zum Dachgebälk, Bretерwerk (1 Kön. 6, 10; 7, 2 fg.; Zeph. 2, 14; HL. 1, 17; 8, 9) und Getäfel (1 Kön. 6, 9. 18; 7, 7), wurde daher beim Tempelbau verwendet (1 Kön. 6; Esra 3, 7), diente aber auch zum Schiffbau (Ez. 27, 5) und zu Götzenbildern (Jes. 44, 14). Bei den Namen 'Ela, 'Alla, 'Elon, 'Allon schwanken die Ausleger zwischen Eiche und Terebinthe, und die Etymologie, auf einen starken Baum zurückleitend, gibt keinen bestimmtern Bescheid. Im Hinblick auf Jes. 6, 13; Hos. 4, 13 (Luther: Linde), wo 'Ela und 'Allon als zweierlei Bäume vorkommen, rieth man bei 'Elon und 'Allon hauptsächlich auf die Eiche (Winer, „Biblisches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], I, 303), die auf den Gebirgen Basans Wälder bildete (Jes. 2, 13; Ez. 27, 6; Sach. 11, 2) und zum Schiffbau verwendet ward (Ez. 27, 6). Dieser Baum wuchs auch diesseit des Jordans (1 Mos. 58, 8; Richt. 9, 6. 37; Hos. 4, 13), und seine Langlebigkeit mochte zu topographischen und denkwürdigen Merkmalen dienen (1 Sam. 10, 3; vgl. Richt. 4, 11; 9, 37; 1 Mos. 12, 6; 13, 10; 14, 13; 18, 1; 5 Mos. 11, 30; Jos. 19, 33). Das Holz empfahl sich außer zu Götzenbildern (Jes. 44, 14) zu mannichfaltigster Verwendung. 'Alla (Jos. 24, 26) und Ela (1 Mos. 35, 4; Richt. 6, 11. 19; 2 Sam. 18, 14; 1 Kön. 13, 14; 1 Chron. 10, 12; Ez. 6, 12; vgl. Sir. 24, 16 oder 22) lieferte ebenfalls Nutzholz zu Geräthschaften. 'Ešel, von den alten Uebersetzern und von Luther gewöhnlich ganz allgemein durch Baum, Bäume, Hain u. dgl. übertragen (1 Mos. 21, 33; 1 Sam. 21, 6; 31, 13 [Luther: Baum]; 1 Chron. 10, 12 [Luther: Eiche]), wird von den Neuern bestimmt durch Tamariske erklärt, die den Aegyptern und Hebräern hartes Brenn- und Nutzholz lieferte. Beroš (bei Luther meist Tanne; Jes. 14, 8; 37, 24; 60, 13) ist, nach dem Vorgang der alexandrinischen Version, von den Neuern als Cypresse erkannt, deren Holz mannichfaltig verbraucht ward zu Getäfel und Thüren (1 Kön. 5, 22. 24; 6, 15. 34), zu Schiffen (Ez. 27, 5), zu musikalischen Instrumenten (1 Sam. 6, 5). Cedern und Cypressen kommen oft nebeneinander vor (HL. 1, 17; Jes. 14, 8; 37, 24; 60, 13; Sach. 11, 2). Als kostbare Holzart erscheint es außer andern (Jes. 41, 19; 2 Chron. 2, 7) zusammengestellt mit Tidhar, bald für Ulme, bald für Platane oder Fichte, Teaššur für eine besondere Cedernart, und Tirza für Steineiche, von einigen für Buchsbaum, von andern für eine Fichtenart erklärt. Sprachlich deuten alle Namen eine feste Holzart an. Libne (1 Mos. 30, 37 [Luther: Pappel]; Hos. 4, 13 [Luther: Linde]) ist nach einigen die Weißpappel, wahrscheinlicher aber der Styraxbaum, dessen weißlicher Saft zu Räucherwerk und Salben verwendet ward. Die Palme, vor alters viel häufiger als jetzt in Palästina, und daher in der Bibel sehr oft erwähnt, hat zwar ein schwammiges Holz, das aber doch benutzt wurde. Die Verwendung der Blätterrippen zu Korbmacherarbeit hebt der Talmud hervor.

Außer diesen palästin. Holzarten erwähnt die Bibel auch exotische, als das wohlriechende Aloëholz ('ahalim), von den Juden nebst andern eingeführten Spezereien gebraucht (Jos. 19, 39; Ps. 45, 9; Spr. 7, 17). Derselbe Ausdruck kommt auch für eine Zierpflanze in Prachtgärten vor (4 Mos. 24, 6; HL. 4, 14?), vielleicht die Aloë perfoliata. 'Almugim (1 Kön. 10, 11 fg.), auch 'Algumim (2 Chron. 2, 7; 9, 10 fg.), ein kostbares Holz aus Ophir, zu musikalischen Instrumenten und andern feinern Arbeiten verwendet (2 Chron. 2, 7 [Luther: V. 8]; 9, 10. 21; 1 Kön. 10, 11 [Luther: Hebenholz]), ist Sandelholz, das durch einen Irrthum des Chronisten als Product des Libanon bezeichnet wird (s. Ebenholz). Das Offb. 18, 12 von Luther unübersetzte Thinenholz, unter andern Kostbarkeiten erwähnt, wird füglich für das zu zierlichen Holzarbeiten verarbeitete Citreum der Römer gehalten. In der Luther'schen Bibel wird Neh. 2, 8 ein Holzfürst genannt, worunter ein Forstaufseher zu verstehen ist.

Rostoff.

Homer, s. Maß.

Honig. Wie die Orientalen überhaupt, waren auch die Israeliten große Freunde von Süßigkeiten, sodaß selbst ihre hochgestimmten Dichter dem kindlich-naiven Entzücken über süße Leckerbissen bisweilen Ausdruck geben. Das Süßeste aber ist nach allgemeinem Volksgeschmack der Honig. Herrlicheres konnte man darum von der Väter Heimat nicht aussagen, als daß es ein Land sei, wo Milch und Honig fließt (2 Mos. 3, 8. 17; 3 Mos. 20, 24 u. s. w.). Die Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes, der rechten Lebensweisheit, wie groß und tiefgreifend, wenn süßer als Honig und Honigseim (Ps. 19, 11; Spr. 24, 13). „Dem Gesättigten schmeckt selbst das Beste nicht mehr; er zertritt den Honigseim" (Spr. 27, 7). Ganz gut weiß übrigens der Israelit, daß der feinste Honig derjenige Wabeninhalt ist, welcher gleich ohne weitere künstliche Vorkehrung herausfließt; darum hat er für dieses Süßeste des Süßen einen eigenen Ausdruck geschaffen, ṣuph dẹbáš, das Fließende des Honigs (Spr. 16, 24). Aehnliches will auch der Ausdruck nóphët ṣuphîm oder nóphët matôḳ andeuten. Nóphët bedeutet, genau genommen, zwar nicht „Seim", wie man gewöhnlich erklärt, sondern bezeichnet die erhabene Außenseite der Waben; am Ausgang der Zellen eben liegt der jüngste frischeste Honig. Passend vergleicht daher der Dichter die Lippen der Geliebten mit triefendem nóphët (HL. 4, 11). Als Barsillai dem flüchtigen David mit einer Fülle von Lebensmitteln zu Hülfe kam, brachte er neben Getreide- und Milchproducten auch Honig mit (2 Sam. 17, 29). Ja der vielerfahrene Siracide glaubt, den Honig ebenso wie feines Weizenmehl und „Traubenblut" unter die zum Menschenleben nothwendigen Dinge rechnen zu müssen (Sir. 39, 26 [31]; vgl. Ez. 16, 13).

Der gewöhnliche Ausdruck für Honig (dẹbáš) umfaßt nicht blos das Product der Bienen, sondern ähnlich wie im Sprachgebrauch des Volks bei uns auch künstlich bereiteten Sirup, vor allem den eingekochten Weinmost, eine Lieblingsspeise in Palästina auch heute noch, und mit der arab. Form von dẹbaš als dibs bezeichnet. Auch von Pälmenhonig aus Jericho redet Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 8, 3), indem er versichert, daß derselbe dem übrigen wenig nachstehe (vgl. Ritter, „Die Halbinsel Arabien" [Berlin 1846—47], II, 826). Traubenhonig mag es gewesen sein, welchen man von Kanaan nach Aegypten und Tyrus ausführte (1 Mos. 43, 11; Ez. 27, 17). Knobel nimmt nicht ohne Grund an, daß auch bei der sprichwörtlichen Redensart vom Land, wo Milch und Honig fließt, an Traubensirup zu denken sei (2 Mos. 3, 8).

Den eigentlichen Honig gewann man von der großen Menge wilder Bienenstöcke, denen das mit aromatischen honigreichen Kräutern gesegnete Land Nahrung in Fülle bietet. Tristram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 323) bemerkt, daß gegenwärtig noch die größere Quantität Honig, welche im südlichen Palästina auf den Markt kommt, von wilden Schwärmen gewonnen wird. In den zahllosen Spalten und Klüften des Kreidekalks finden die Bienen passende Stellen genug zur Anlage von Stöcken. „Israel saugte Honig aus den Felsen und mit Honig aus dem Gestein sättigt Gott das gehorsame Volk" (5 Mos. 32, 13; Ps. 81, 17). Auch an Bäume kleben die wilden Schwärme ihre Wohnungen an, wobei es dann etwa vorkommt, daß ein Stock wegen der Fülle des Honigs in den Waben zu Boden stürzt und von den Bienen verlassen wird. Einen solchen Stock fand Jonathan, als er einst durch den Wald eilte (1 Sam. 14, 25. 26 und Thenius zu dieser Stelle). Simson fand seinerzeit einen Bienenschwarm in einem von Sonnenschein und Regen reingebleichten Löwenskelet (Richt. 14, 18). Auf wilden Honig deutet auch Jesaia hin, wenn er verkündet, daß im verwüsteten, mit Dorngestrüpp überwachsenen Land die geringe Zahl Ueberlebender Rahm und Honig essen werde. Ob man schon in vorexilischer Zeit Bienenzucht getrieben, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Wenn aber das N. T. den Täufer Johannes wilden Honig genießen läßt, so setzt es voraus, daß es damals auch nicht an Honig von zahmen Bienen gefehlt habe (Matth. 3, 2).

Den Honig aß man ohne Zuthat bis zur Uebersättigung. „Zu viel Honig essen ist nicht gut", warnt der Spruchdichter (Kap. 25, 27). Nicht selten genoß man ihn auch mitsammt den Waben (dieselben werden als jáʿar bezeichnet 1 Sam. 14, 27; HL. 5, 1; Luk. 24, 42). Man vermischte ihn ferner mit Mehl zu süßen Kuchen, die dem Manna ähnlich geschmeckt haben sollen (2 Mos. 16, 31). Auf den Opferaltar durfte man ihn nicht bringen, wohl aber als Erstlingsgabe den Priestern überreichen (3 Mos. 2, 11 fg.; 2 Chron. 31, 5). Sowenig man Sauerteig opfern durfte, so wenig Honig, den man wenigstens

nach dem Talmud als Gärungsmittel benutzte (s. Knobel zu 3 Mos. 2, 11 fg.). Der Honig geht auch in der That sehr leicht in den Gärungszustand über.

Josephus („Alterthümer", XIV, 7, 4) berichtet, daß man den Leichnam des unglücklichen Aristobulus mit Honig bestrichen habe, um ihn vor Fäulniß zu bewahren, ein Verfahren der Einbalsamirung, von dem sich in der Bibel selbst keine Andeutungen finden.

Furrer.

Hophni und **Pinchas** waren die beiden ungerathenen Söhne des Eli (s. d.), Priester bei der Stiftshütte zu Silo (1 Sam. 1, 3). Wegen ihrer Nichtswürdigkeit, Habsucht, Gewaltthätigkeit und Unkenschheit (1 Sam. 2, 12 fg., 22 fg.) wurde dem schwachen Vater ihr gleichzeitiger Tod und der Verlust der Priesterwürde angekündigt (1 Sam. 2, 34 fg.). Beide fielen in der Schlacht gegen die Philistäer bei Aphek (1 Sam. 4, 11 fg.) und ihr Priesterthum mit Eli's Richterwürde ging an Samuel über (1 Sam. 3 und 7), obwol später, zu Saul's Zeit, wieder ein Urenkel Eli's und Enkel des Pinchas, Ahija, auch Ahimelech (s. d.) genannt, das priesterliche Amt bei der Stiftshütte zu Nob verwaltete (1 Sam. 14, 3. 18; vgl. 21, 2 [21, 1]; 22, 9).

Kneucker.

Hophra, hebräisch Ḥophraʿ, bei den LXX Οὐαφρῆ, nach Jer. 44, 30 der Name eines ägypt. Königs, an den der letzte jüd. König Zedekia sich klammerte, um das chald. Joch abzuschütteln. Hophra ging auf die Unterhandlungen ein und kam mit einem ägypt. Heer den Judäern zu Hülfe (im Januar 588), nachdem die Belagerung Jerusalems bereits ein Jahr lang gedauert hatte (Ez. 24, 1; 29, 1). Allein die Hoffnungen, mit denen die Judäer sein Erscheinen anfänglich begrüßen mochten (Jer. 37, 9), wurden bald zunichte; nur für kurze Zeit zogen die Chaldäer ab, um nachher die Belagerung noch heftiger zu erneuern (Jer. 37, 5. 7. 8; 38; 39, 1 fg.). Es scheint, daß die Aegypter geschlagen wurden und infolge dessen abzogen (Ez. 30, 20 fg.), wenn auch ausdrücklicher Bericht hierüber nicht vorliegt. Auch jetzt noch blieb Hophra den Judäern wohlgesinnt, indem er die Flüchtigen (Jer. 41, 16 fg.) in sein Land aufnahm (Jer. 43, 1—7).

Näheres über Hophra erfahren wir aus Herodot (II, 161—163, 169) und Manetho (Eusebius, Chron., I, 219, ed. Aucher [Venedig 1818]), denn es ist kein Zweifel, daß die Namensformen Apries (Herodot, a. a. O.; Diodor, I, 68) und Waphris (Manetho) dem biblischen Hophra entsprechen, alles Umschreibungen des ägypt. Uahprahet. Nach Herodot war Hophra, der sein Heer siegreich nach Sidon und Tyrus führte, ein überaus glücklicher Regent, bis eine verfehlte Unternehmung gegen Cyrene eine Empörung des ägypt. Heeres veranlaßte, infolge deren er durch den als Gegenkönig auftretenden Amasis geschlagen, entthront und der Wuth des Volks preisgegeben wurde (570 v. Chr.). Auf dieses Ereigniß bezieht sich Jer. 44, 29. 30, welche Verse übrigens erst Zuthat von späterer Hand sein dürften (s. Hitzig und Graf zu der Stelle).

Hophra, der 7., nach Eusebius der 8. König der 26. (saitischen) Dynastie, regierte, wenn 525 v. Chr. als Jahr der Eroberung Aegyptens durch Kambyses angenommen wird, bis zum J. 570 v. Chr. Der Anfang seiner Regierung ist dann nach Herodot und Manetho (a. a. O.) 595 oder nach Georgius Syncellus (I, 75) 589; Diodor's vereinzelte Angabe, er habe 22 Jahre regiert, kann ruhig beiseitegelassen werden. Die richtige Zahl seiner Regierungsjahre ist 19; die Zahl 25 entstand durch irrthümliche Zusammenrechnung dieser 19 Jahre mit den 6 seines Vorgängers Psammuthis (Psametich II.). Vgl. Lepsius, „Königsbuch der alten Aegypter" (Berlin 1858), S. 89 und 21. Regententafel; Brugsch, Histoire d'Égypte (Leipzig 1859), I, 256 fg.

Steiner.

Hor, im A. T. Name zweier Berge. 1) Der Berg Hor im Süden des Heiligen Landes, nicht weit von der edomit. Grenze, ist in der Nähe von Kades zu suchen. Denn von dieser Lagerstätte her kamen die Israeliten nach ihrem zweitmaligen Aufenthalt daselbst (s. Kades) zum Berg Hor, indem sie wieder südlich zogen „nach dem Schilfmeer zu", um das Gebirge Seïr im Süden zu umgehen (4 Mos. 33, 37—41; vgl. 20, 1. 22 fg. und 21, 4). Auf diesem Berge starb Aaron (s. d.). Schon Josephus („Alterthümer", IV, 4, 7) und Eusebius und Hieronymus setzen den Berg Hor in die Nähe von Petra im Edomitergebirge, und alle neuere Reisenden haben denselben in dem Dschebel Nebi Hârûn (Berg des Propheten Aaron), auch genannt „Sidna Hârûn" (unser Herr Aaron), gefunden, wie sich sein erhabenes Doppelhorn gegen Nordwest über der wunderbaren Felsentrümmerstadt Petra erhebt und selbst wie eine ungeheuere, mächtige, zertrümmerte Felsburg mit Klippen, senkrechten Steilwänden, Zacken und nackten Gipfeln von röthlicher Porphyrfarbe

in die blauen Lüfte majestätisch emporragt. Er besteht aus buntem Sandstein, dessen eigenthümliche Färbung sich nirgends so auffallend zeigt als hier an dieser Bergwand, wo die verschiedensten Schichten in den verschiedensten Farben spielen und, infolge von metallischen Oxydationen, in bald hellern und dunklern, braungelblich und röthlich gefärbten, oft bogenförmig gekrümmten Streifen prangen, die öfters den Felswänden das Aussehen von buntgewirkten Tapeten geben. Die Gestalt des Hor ist ein unregelmäßig abgestumpfter Kegel, mit zwei (genauer eigentlich drei) zackigen Spitzen, von denen die im Nordosten die höchste ist (1400 Fuß über das hochgelegene Thal Petras, gegen 5000 Fuß über den Meeresspiegel sich erhebend) und die mohammedanische Grabkapelle des „Propheten Aaron" trägt, auch dem Berg erst seinen Namen (Nebi Hârûn) gibt. Diese Grabkapelle (Wely), ein kleines viereckiges Gebäude, ist über der eigentlichen Grabesgruft errichtet und unterscheidet sich in seiner äußern Form und in seinem Aussehen ganz und gar nicht von denen der mohammedanischen Heiligen, wie sie durchweg in jeder türk. Provinz gewöhnlich sind, ist auch wahrscheinlich in nicht gar entfernter Zeit (wieder) aufgebaut worden. Einige kleine Säulen sind in den Mauern angebracht und einige Bruchstücke von Granit und Platten von weißem Marmor liegen umher. Innerhalb der Thür, welche nahe bei dem Südwestwinkel steht, erblickt man ein ausgearbeitetes, mit einem Leichentuch überdecktes Grab, aus Bruchstücken von Stein und Marmor zusammengeflickt, welche zu andern Bauten gehört haben. Lappen und Fetzen von Garn mit Glasperlen, auch Stückchen Leder und Straußeier liegen umher oder hängen an den Mauern herab, alles Weihgeschenke der Araber.

Sehr nahe beim Aaronsgrab, am Fuß des Berges vorüber, läuft die Straße, welche von Maon und Petra nach Gaza führt und fleißig besucht wird; und auch auf der andern Seite steigt ein Weg vom Berg selbst in das westliche große Thal (Arabah) hinab. Die Mohammedaner wallfahrten zu Aaron's Grab und verehren dasselbe.

Sehen die Beduinen auf ihrem Vorüberzug nur von fern den Gipfel des Hor mit seinem viereckigen Heiligthum, so errichten sie in andächtiger Ehrfurcht einen Steinaltar und schlachten dort ein Schaf, welches zu Ehren Aaron's von ihnen und ihren Gästen verspeist wird (s. Abbildung 1). Die Aussicht vom Gipfel des Berges Hor ist nach

Fig. 1.

jeder Richtung hin sehr ausgedehnt und gibt einen vortrefflichen Begriff von der allgemeinen Gestalt und Eigenthümlichkeit des Landes, von Felsenscenerie in ihren wildesten und wunderbarsten Formationen und Farben. Ganz mit Unrecht hat Knobel die alte Ueberlieferung vom Berg Hor verworfen und diesen vielmehr, gemäß seiner Ansicht, daß die Israeliten von Kades aus ihren Zug nordostwärts durch den Wadi Murreh fortgesetzt hätten, nordostwärts vom Dschebel Moyle, an dessen Nordseite er Kades ansetzt, in einem Berg

Namens El-Hurar suchen wollen, den er auf blose Vermuthung hin in den Westen eines Wadi gleichen Namens verlegt, welcher Wadi von den westlichen Bergen her nach der Arabah hinabgeht (s. Aaron). Aber „im ganzen District Kerak, d. i. Petra, gibt es

Fig. 2.

keinen einzigen Berg, welcher an und für sich als der Berg Hor angesehen werden könnte; und selbst wenn dies der Fall wäre, so würde seine Lage in dieser Gegend mit den erzählten Wanderungen der Israeliten — diese richtig aufgefaßt — unvereinbar sein" (s. Abbildung 2).

2) Ein anderer Berg Hor, welcher in der Stelle 4 Mos. 34, 7. 8 zur Bestimmung der idealen Nordgrenze des Hebräerlandes, als zwischen der Meeresküste und Hamath und Zedad (s. d.), also im Südwesten von Hamath gelegen, genannt wird (vgl. auch Ez. 47, 15), kann kaum etwas anderes als einen nordöstlichen Arm des Libanon bezeichnen. Man hat ihn auch schon im südlichsten Theil des Gebirges Kasius, jetzt Dschebel Okrab, westlich vom Orontes, suchen wollen; dieser ist aber wol zu weit nordwärts gelegen. Vgl. noch Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 714 fg., 969; Schubert, „Reise in das Morgenland" [Erlangen 1838], II, 419 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 135, 758 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel" [Berlin 1848], I, 1127 fg.; Raumer, „Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 40 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], II, 206. Eine ganz neue Ansicht über die Lage des Berges Hor stellt Hitzig auf in seiner „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 91.
Kneucker.

Horeb. Mit diesem Namen bezeichnet das 5. Buch Mose (die einzige Stelle Kap. 33, 2 ausgenommen) das Gebirge Sinai (vgl. z. B. 5 Mos. 4, 15 mit 2 Mos. 19, 18). Dasselbe thut Mal. 4, 4, ebenso 1 Kön. 19, 8. Daß auch das 2. Buch Mose unter Horeb und Sinai wesentlich das gleiche Gebirge verstanden, geht aus Stellen wie Kap. 3, 1; 33, 6 vgl. mit 19, 2 u. s. w. genugsam hervor. Fassen wir aber 2 Mos. 17, 1. 6 näher ins Auge, so erfahren wir, daß Horeb nahe bei Rephidim lag, von wo das Volk aufbrach zur „Wüste Sinai" (2 Mos. 19, 2). Die Sache erklärt sich einfach so: der Name Horeb haftete vorzugsweise an der nördlichen Gruppe des Sinaigebirges, wurde aber im Lauf der Zeit auf das ganze Gebirge übergetragen, weil dieser Theil des letztern von Westen und Osten her am zugänglichsten war und folglich auch am meisten besucht wurde. Als steile Granitwand erhebt sich der Horeb 1200—1500 Fuß südlich über die Ebene er-Raha, während er sich nach Osten in das enge Thal des Katharinenklosters weniger schroff abdacht. Mit Knobel halten wir dafür, daß die Tradition die Lage vom Horeb richtig bezeichnet; doch s. für die nähere Beweisführung „Sinai".
Furrer.

Horem oder vielmehr vollständig **Migdal-El-Horem** (vielleicht Migdal-El-Harum) erscheint Jos. 19, 38 als eine Stadt des Stammgebiets Naphtali und ist das heutige El-

Medschdel Kerûm, welches (süd-)westlich von Rama (s. d.), drei Stunden ostwärts von Akko, unter einem Berg in einer Thalebene liegt, welche oberhalb Rama's beginnt und in die Ebene von Akko ausläuft. An das neutest. Magdala (heute Medschdel) am Galiläischen Meer ist nicht zu denken, noch weniger an den großen Flecken Madiel (Magdiel) außerhalb des alten Stammgebiets Naphtali zwischen Dor und Akko. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien“ [Berlin 1854—59], II, 130. Kneucker.

Hor-Gidgad, d. h. „Höhle Gidgad“, auch genannt Gudgôda, eine Lagerstätte der Israeliten bei ihrem Hin- und Herziehen zwischen Kades und dem Schilfmeer, und zwar gemäß den Stellen 4 Mos. 33, 32 und 5 Mos. 10, 7 zwischen Moseroth beim Berg Hor und Bne-Jaakan (s. d.) nördlicherseits und Jothbatha südlicherseits gelegen. Ohne Zweifel einerlei mit dem heutigen Ghudhâghidh, einem breiten sandigen Wadi in der Wüste et-Tih, der viel Wasser aufnimmt und dem Wadi Dscherâfeh zuführt, welcher in nordöstlicher Richtung, beinahe dem Berg Hor im Osten gegenüber, in die breite Arabah ausläuft und vor alters vermuthlich noch den Namen seines bedeutendsten Nebenflusses Gidgad, als dessen Fortsetzung er erscheinen mochte, getragen hat. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ (3. Ausg., Göttingen 1864—68), II, 284 fg., und Robinson, „Palästina“ (Halle 1841—42), I, 299 fg.; III, 810 fg. Kneucker.

Horiter, d. h. Höhlenbewohner (Troglodyten), werden im A. T. (1 Mos. 14, 6; 36, 20. 21) die Urbewohner des Gebirges Seïr genannt, welches in seinem Innern große Höhlen (s. d.) und geräumige Grotten birgt, die zu allen Zeiten als Wohnungen benutzt worden sind (s. Seïr und Edom). Die Elohimschrift (1 Mos. 36, 20—30) läßt das Volk der Horiter in sieben Hauptstämme zerfallen, als deren Repräsentanten die Namen von sieben Häuptlingen aufgeführt werden. Auch in 1 Chron. 1, 38—42 erscheinen dieselben Namen der sieben Stammhäupter und einiger ihrer Nachkommen, d. h. der Geschlechter und Familien jener Stämme, mit unbedeutenden Abweichungen wiederholt, tragen aber zur Kenntniß des Volkes nicht viel bei und lassen nur vermuthen, daß die Horiter sich über das Gebiet des Landes Seïr in seiner ganzen Ausdehnung südlich vom heutigen Kerek an bis zum Aelanitischen Meerbusen hinab ausgebreitet hatten. Im einzelnen dürfte vielleicht Lothan an den wilden und ungastlichen Stamm Lijathine in der Nähe von Petra erinnern, sowie einerseits das Geschlecht Hemam (1 Chron. 1, 39 Homam) auf die bei arab. Geographen genannte Stadt Homeima, so ziemlich auf halbem Wege von Petra zum Aelanitischen Busen gelegen, und Thimna (s. d.) andererseits auf einen alten Ort Thamana hinweisen könnte, der (Notitia dignitatum, ed. Böcking [Bonn 1839—53], I, 80, neben Arindela (Ghurundel) und Moleatha, also bedeutend im Norden von Petra, genannt wird. Und wenn die Beschreiber der Kreuzzüge Sobal als einen Theil Arabiens südlich von Kerek kennen (Arabia tertia = Syria Sobal; Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], III, 118), so führt uns in ebendieselbe Gegend das Geschlecht des Ana, welcher nach der Ueberlieferung (1 Mos. 36, 24) in der Wüste beim Weiden der Esel (Ana selbst bedeutet im Arabischen eine Heerde wilder Esel) „warme Quellen“ (Luther und andere haben fälschlich an Maulesel gedacht) gefunden haben soll, deren es südöstlich vom Todten Meer (s. d.) nicht wenige gibt (vgl. Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde“ [Leipzig 1823—31], II, 1, 217 fg.). Zudem kennt auch Ptolemäus (V, 17, 6) in diesem Landstrich einen Ort Anitha, welcher außerdem als christl. Bischofssitz vorkommt und noch zum Peträischen Arabien gerechnet wird, also etwa nach dem Geschlecht Ana benannt sein könnte. Dagegen dürften Hemdan und Esban in den heutigen Geschlechtern Humeidi (Humâdi) und Usbâni wiedergefunden werden, welche zum Stamm Omram (Amram) im Osten des Aelanitischen Meerbusens gehören. — Dieses Volk der Horiter wurde aber bald, noch vor Israels Einwanderung in Kanaan, von neuen Ankömmlingen, den Edomitern (s. d.), wenn auch nicht ausgerottet und vertrieben, so doch noch mehr in die Bergschluchten und Höhlen zurück- und zusammengedrängt; dahin ist die Aussage 5 Mos. 2, 12. 22 zu beschränken. Wie seinen Namen, so scheint das Volk noch lange auch seine Stammverfassung beibehalten und geschlossene Gemeinden gebildet zu haben, was aus dem Umstand hervorgeht, daß der Verfasser der Elohimurkunde (1 Mos. 36) dessen Stämme und Geschlechter genau aufzuführen noch für seine Zeit der Mühe werth hielt. Daß jedoch allmählich ihre Selbständigkeit immer mehr sich verlor unter dem beständigen Druck und Haß, welcher von ihren Drängern auf sie überging und von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbte, beweist das Buch Hiob. Dessen Verfasser (Kap. 24, 5 fg.; 30, 1 fg.) kennt noch zu seiner Zeit ein verfolgtes und

bedrücktes Gesindel, welches, besitzlos, haus- und rechtlos geworden, in Erd- und Felshöhlen sich aufhielt, hier auf die erbärmlichste Weise sein gebrechliches Leben fristete und den Herren des Landes, zu denen Hiob gehörte (s. Hiob und Uz), Dienste thun mußte, aber auch bei jedem Unfall, der seine alten Unterdrücker traf, desto schadenfroher und zerstörungslustiger aus seinen elenden Verstecken (vgl. auch 5 Mos. 7, 20) unerwartet hervorbrach, und so noch in seinem Untergang seine alten Herren daran erinnerte, wie sie einst zuerst des Landes Gebieter gewesen. Passend denken neuere Gelehrte (Ewald, Hirzel, Heiligstedt, Stickel, v. Lengerke) bei diesen Schilderungen des Buches Hiob an Abkömmlinge jener verdrängten Urbewohner von Seïr, welche zur Zeit von dessen Abfassung, d. i. gegen Ende des 8. Jahrh. v. Chr., in einzelnen Familien noch fortlebten.

Ob die Horiter Semiten gewesen oder nicht, ist auch gefragt und diese Frage bald bejaht, bald verneint worden. Knobel insbesondere suchte nachzuweisen, daß dieselben mit den Nephaim und Anakim, mit den Amoritern und Amalekitern, zwar keine Kanaaniter (von solchen kann bei Troglodyten keine Rede sein), wohl aber Semiten und mit den Hyksos (s. Amoriter und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], I, 29—36) stammverwandt gewesen seien. Dagegen jedoch beweisen sprachliche Gründe, auf welche Knobel seine Ausführungen auch vorzugsweise stützen will, gerade umgekehrt das indogermanische Volksthum der Horiter; denn außer manchen ursprünglich arab. Namen, welche zur Bezeichnung horitischer Stämme und Geschlechter dienen, theilweise aber gleichzeitig auch im Geschlechtsregister Esau's (1 Mos. 36, 1 fg.) vorkommen, und also sehr leicht von den später angekommenen arab. Edomitern erst auf die Horiter übergegangen sein können (s. Esau und Edom), gehören andere hinwiederum dem indogermanischen Sprachstamm an (z. B. 'ěšban = persisch Roß; keran = Grenze; ēṣĕr = Feuer); wie aber solche hier auftreten konnten, müßte unerklärlich bleiben ohne die Voraussetzung indogermanischen Wesens. Wenn aber schließlich Uz (s. d.) auch als ein Nachkomme Seïr's des Horiters aufgeführt wird (1 Mos. 36, 28; 1 Chron. 1, 42), während er zugleich (1 Mos. 10, 23) als Aramäer und wieder (1 Mos. 22, 21) als Nachkomme von Nahor, dem Bruder des Aramäers Abraham, erscheint, so deutet dies nur auf die Nachbarschaft des Aramäer- (arabischen) Volkes und Landes Uz, in welches hinein sich einst etwa auch Horiterfamilien ausgebreitet haben mochten, gleichwie später wieder die Edomiter (Kl. 4, 21; s. Uz). Vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis“ (Gießen 1850), S. 175, 206; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ (1. Ausg., Göttingen 1843—52), I, 273 fg.; Herzog, „Real-Encyklopädie“, VI, 263 fg.; Ewald, Hirzel, Heiligstedt, Stickel, Vaihinger zu Hiob 24 und 30; Tuch, Knobel, Hitzig zu 1 Mos. 36. Kneucker.

Horma, bei Luther gewöhnlich **Harma**, ursprünglich Zephat (Richt. 1, 17), war eine kanaanit. Königsstadt (Jos. 12, 14), ganz „im Süden an der Grenze der Edomiter“ gelegen, in der Gegend, wo die Israeliten den vergeblichen Versuch machten, von Kades aus das Gebirge zu ersteigen und in Palästina einzudringen (4 Mos. 21, 1—3; vgl. 4 Mos. 14, 44. 45; 33, 40; 5 Mos. 1, 41—46). Bei der Vertheilung Kanaans fiel die Stadt dem Stamm Juda zu, wurde aber von diesem nicht eingenommen (Jos. 15, 30), wenngleich Jos. 12, 14 der König von Horma unter den von Josua geschlagenen Königen aufgeführt wird. Denn nicht schon zu Anfang der Richterzeit, wie es den Anschein hat (Richt. 1, 17; 1 Chron. 4, 31), sondern erst zur Zeit des Hiskia (s. Massa und Simeon) sehen wir Leute vom Stamm Simeon gen Süden ziehen und, mit ihnen Judäer verbündet, die alte Kanaaniterstadt erobern und ihren Namen Zephath in Horma umwandeln (vgl. Jos. 19, 4 und 1 Chron. 4, 30 mit 1 Chron. 4, 38 fg. und s. Gedor). Und eben auf diesen Richt. 1, 17 berichteten glücklichen Kampf der Simeoniten gegen Zephath zur Zeit Hiskia's bezieht sich die scheinbar alte Stelle 4 Mos. 21, 1—3. Denn wären die Hebräer unter Mose wirklich siegreich bis Arad (s. d.) vorgedrungen, so würden sie das Land sogleich unmittelbar vom Süden her eingenommen haben. Aber damals haben die Israeliten vielmehr eine schwere Niederlage erlitten und sind zurückgetrieben worden (4 Mos. 14, 44. 45; vgl. 33, 40; 5 Mos. 1, 41 fg.). Die Stelle 1 Sam. 30, 30 gehört wol nicht hierher; es ist daselbst für Horma ohne Zweifel Jarmuth zu lesen. Uebrigens scheint der Name Horma von der Stadt auch auf die ganze Landschaft übergegangen zu sein (vgl. 5 Mos. 1, 44, wo „von Seïr bis Horma“ zu lesen ist; etwa auch 4 Mos. 21, 3 „Oertlichkeit Horma“) und kraft seiner Bedeutung („gebannt“, geweiht, unberührbar; vgl. Harem) ursprünglich auf eine daselbst verehrte weibliche Gottheit hinzudeuten.

Wo ist nun die „Oertlichkeit Horma" heutzutage zu suchen? Die Beantwortung dieser
Frage hängt aufs engste mit der Bestimmung der Ortslage des alten Kades zusammen,
von wo aus die Israeliten versuchten, „die Höhe des Gebirges der Amoriter" hinan=
zusteigen und in Palästina einzudringen. „Auf dem Weg vom Wadi Mûsa nach Hebron,
ungefähr 8 Stunden nordwärts von Ain=el=Weibeh, d. i. Kades=Barnea (s. d.), kam
Robinson an einen nackten und sehr steilen Kalksteinrücken von nicht weniger als 1000 Fuß
Höhe. Der Paß selbst, den er hinankletterte, heißt Nakb es=Safâh (ṣaphâh), d. i.
Felspaß, und wird von ihm mit dem alten Zephath (ṣephât) und Horma zusammen=
gebracht" (s. Gedor). Er bildet vom Wadi Fikreh aus, welcher in nordöstlicher Richtung
in das Ghôr und das Todte Meer hinabführt, den steilen Aufgang zu der vor dem
Gebirge Juda liegenden Gebirgsstufe, einer zweiten Abstufung in der ganzen Boden=
erhebung nach Palästina hin, welche von den von Süden her Eindringenden überschritten
werden muß. Uebrigens sind es drei Pässe, welche den hohen Gebirgsrücken hinaufführen
(einer davon, wahrscheinlich der östlichste, jener „Weg Atharim", d. h. „Weg der Trümmer",
4 Mos. 21, 1): der Paß Es=Safâh, welcher den kürzesten Weg ausmacht, längs welchem
sich auch Spuren von einer alten Straße zeigen, die von Eilah (s. Elath) am Rothen
Meer nach Hebron führte und noch von Eusebius und Hieronymus erwähnt wird; nicht
weit davon östlich der Paß Es=Safey, und westlich in einiger Entfernung der dritte
Namens El=Jemen, welcher durch eine tiefe Schlucht (Wadi El=Jemen) hinaufführt.
Alle diese Wege fallen oben wieder in eins zusammen.

Andere Gelehrte, welche Kades genau südlich von Beerseba im heutigen Quellort
Kudes im Norden des Dschebel Moyle wiederfinden wollen, vermuthen Horma 2½ Stunden
südwestwärts von Khulasah (dem alten Elusa; s. Kesil) am Westabhang der bergigen
Hochebene Rakhma, wo einige Ruinen und Trümmer von Töpferscherben die Lage einer
alten Stadt Sepâta (= Zephath) bezeichnen, wie denn auch Jos. 15, 30 Kesil und Horma
als judäische Städte nebeneinander genannt sind. Hier, westwärts von Es=Safâh, wo
die Berge niedriger werden und der (südliche) Thalboden sich hebt, und wo eine, auch in
der Römerzeit gangbare, Straße westlich am Dschebel Arâif vorbei, über Eboda (Ptole=
mäus, V, 17, 4, jetzt Trümmer von Abdeh) und Elusa (661 Fuß über dem Meer),
anfangs allmählich, dann steiler aufsteigend, zu den Vorbergen Dschebel Khalîl (1550 Fuß)
dem Dorf Dhoherîjeh (2040 Fuß) und Hebron (2842 Fuß) hinaufführt: hier allein, so
wird behauptet, habe Mose die Absicht hegen können, in das Land Kanaan einzudringen.

Mit diesem alten Zephath (= Horma) ganz im Süden des Landes Juda kann
jenes „Thal Zephâtha" 2 Chron. 14, 9 nicht zusammengestellt werden, da dieses in der
Nähe von Marescha (s. d.), also bei Eleutheropolis, gelegen haben muß und ohne Zweifel
in die große südwestliche Ebene Judas (Sephela) auslief: vielleicht jene „schöne offene
Thalebene", welche bei Beit=Dschibrîn (s. Gath) durch die Vereinigung von zwei oder
drei kleinern Wadis gebildet wird, zuerst südwestlich läuft und dann nordwestlich sich der
großen Ebene zuwendet. Vgl. Ritter, „Die Sinai=Halbinsel" [Berlin 1848], I, 1085;
Tuch in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", I, 183 fg.; Hitzig in
den „Theologischen Jahrbüchern", III, 295; Bertheau zu den betreffenden Stellen; Robinson,
„Palästina" [Halle 1841—42], II, 613; III, 38, 145 fg. Kneucker.

Hörner. Bei mehrern Völkern des Alterthums waren Hörner von Thieren, namentlich
Rindern, die ältesten Becher und blieben noch in späterer Zeit in Gebrauch, nachdem man
auch aus anderm Stoff Trinkgefäße verfertigte, bei denen man die Form des Horns bei=
behielt, daher auch von silbernen Hörnern die Rede sein kann und germanische Trinkhörner
aus gebranntem Thon in unsern Sammlungen keine Seltenheit sind. Auch die Hebräer
gebrauchten vor alters die Hörner als Trinkgeschirr, zur Aufbewahrung des Oels (1 Sam.
16, 1. 13; 1 Kön. 1, 39), der Augenschminke (Hiob 42, 14), und nannten diese Gefäße wol
da noch Hörner, wo sie nicht mehr aus der ursprünglichen Materie bestanden. Ebenso
verhält es sich mit Blasinstrumenten, die frühzeitig aus Metall in Gebrauch kamen (Jos. 6, 5).
Die Hörner an den vier Ecken (Jer. 17, 1; Am. 3, 14) des Brandopferaltars (2 Mos. 27, 2)
und des Räucheraltars (2 Mos. 30, 2 fg.; 37, 25; 38, 2), wie sie selbst aus Holz (im
Serubabel'schen Tempel aus Stein, 2 Mos. 20, 25), an jenem mit Kupfer, an diesem mit
Gold überzogen, waren der Form nach hornartige Vorsprünge, wie sie auch an den Altären
des heidnischen Alterthums wahrnehmbar sind. Sie mögen zunächst nur Zierath gewesen
sein, erhielten aber am hebr. Brandopferaltar eine höhere Bedeutung durch das Sühnblut

(3 Mos. 4, 7. 18. 25), womit sie der Priester bei Sühnopfern bestrich (vgl. 2 Mos. 29, 12;
3 Mos. 8, 15; 9, 9; 16, 18; Ez. 43, 20). Der Todtschläger, der, in das Asyl des Heilig=
thums geflohen, die Hörner des Brandopferaltars erfaßte, konnte vor dem Bluträcher sich
retten (1 Kön. 1, 50 fg.; 2, 28). Bekanntlich galten die Tempel auch Griechen und Römern
als Freistätten, wohin vornehmlich Sklaven vor der Härte ihrer Herren oder insolvente
Schuldner ihre Zuflucht nahmen. Es erklärt sich dies aus der Anschauung des Alter=
thums, die in dem der Gottheit geweihten Tempel deren Aufenthaltsstätte erblickt, wo
ihre Gegenwart mehr offenbar wird und der Mensch der unmittelbaren Nähe des gött=
lichen Wesens sich zu erfreuen vermag. Da ferner das Horn im allgemeinen Symbol
der Stärke, der königlichen Machtstellung ist (vgl. Dan. 7, 8; 8, 3 fg.; 1 Sam. 2, 10;
Ps. 132, 17 u. s. w.), so wird es klar, wie der Verbrecher, der die Hörner am Opferaltar
erfaßte, sich des mächtigen und sühnenden Schutzes der nahen Gottheit sicher glauben mochte.

Aus der sinnbildlichen Bedeutung des Horns als des Symbols der Erhabenheit,
Macht und Insignie königlicher Herrlichkeit erklären sich auch die Widderhörner an den
Köpfen macedon. Könige auf Münzen und daß Alexander der Große die oriental. Benennung
„der Gehörnte" führt.

Da Aquila und die Vulgata 2 Mos. 34, 29. 30. 35 das hebr. Wort Ḳaran, das hier
strahlen, glänzen bedeutet, unrichtig durch „gehörnt" übersetzen, so hat man das gehörnte
Haupt, mit dem Mose oft abgebildet wird, bequem von jenem Uebersetzungsfehler ableiten
wollen. Es ist aber die Frage, ob Michel Angelo, dieser kenntnißreiche Künstler, dessen
berühmte Mosestatue auch gehörnt ist, nicht das oriental. Symbol im Sinn geführt
habe? Im Anschluß an die ursprüngliche Bedeutung des Stammworts Ḳaran, empor=
ragen, gebraucht der Hebräer den Ausdruck Ḳeren auch für eine hervorragende Anhöhe,
für Berggipfel (Jes. 5, 1), ähnlich unserm Schreckhorn, Wiesbachhorn, Wetterhorn u. s. w.
Damit im Zusammenhang steht die hebr. Redensart „Berg (eigentlich Horn) der Rettung,
des Heils" (2 Sam. 22, 3; Ps. 18, 3), indem die Bergeshöhe zur Zeit der Gefahr eine
sichere Zufluchtsstätte und deren Anblick wol auch den Eindruck des Dauerhaften, Sichern
und Zuverlässigen gewährt. Der Dichter des Buchs Hiob gebraucht das Wort Ḳeren,
Horn, auch für Haupt, als den hervorragendsten Theil des menschlichen Körpers (Hiob 16, 15).
Roskoff.

Hornisse sollen, nach göttlicher Verheißung, vor den Israeliten her die heidnischen
Stämme Kanaans verjagen (2 Mos. 23, 28; 5 Mos. 7, 20). Mit Bezug auf diese Ver=
heißung berichtet Jos. 24, 12, nicht durch Schwert und Bogen Israels, sondern durch die
von Gott gesendeten Hornisse seien die Völker dies= und jenseit des Jordans vertrieben
worden. Wie man vor einem Schwarm Hornisse, deren es auch in Palästina sehr große
gibt, schreckerfüllt flieht, ohne irgendwie Gegenwehr zu versuchen, so wären nach diesem
Bericht die Feinde Israels schon durch den Schreck, welcher dem kühnen Wüstenvolk
voranging, im Widerstand gelähmt worden, infolge dessen die Eroberung des Landes
Israel kein Blut kostete.

Immerhin klingt der Bericht etwas seltsam. Wenn wir nun bedenken, daß das hebr.
Wort für Hornisse Ṣir;áh, welches in der Bibel nur in den drei angeführten, aufeinander
sich beziehenden Stellen vorkommt, hier in der Einzahl steht (gewöhnlich sonst als Singular
des Collectivums gedeutet; s. Gesenius' „Hebräische Grammatik" [20. Aufl., Leipzig 1866],
§. 105, 3d) und leicht auch Ṣor;áh punktirt werden könnte, was nur eine andere Form für
Ṣará;at, Aussatz, ist, so erinnert uns das an Manetho's Erzählung (Josephus, Contra Apion.,
I, 26), gemäß welcher die von Aegypten auswandernden Israeliten ein Volk von Aussätzigen
gewesen, und es legt sich die Vermuthung nahe, daß der Schrecken des Aussatzes (vgl. 3 Mos.
13, 45) Israel vorhergegangen. Wie man vor dem Aussätzigen floh, so thaten die Be=
wohner Kanaans vor dem, nach allgemeinem Gerücht, aussätzigen Volk Israel. Daß es
in der That nicht wenig Aussätzige unter den damaligen Israeliten gegeben, nimmt auch Ewald
(„Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], II, 116) an. Furrer.

Horonaim, eine Stadt im Lande Moab (Jes. 15, 5; Jer. 48, 3. 5. 34), nach der Stelle
Jes. 15, 5 und dem Zeugniß von Eusebius ohne Zweifel nördlich von Zoar und südlich
von Areopolis (= Ar Moab), und Luchith (s. d.) an einem Bergabhang (Jer. 48, 5)
gelegen; es ist wahrscheinlich das Oronä des Josephus („Alterthümer", XIV, 1, 4; 13, 15, 4),
welches später eine Zeit lang zum jüd. Gebiet gehörte und der Geburtsort des pers. Statt=
halters in Samarien, der eben daher der Horoniter heißt (Neh. 2, 10. 19). Kneucker.

Hosa, eine Grenzstadt des Stammgebiets Ascher (Jos. 19, 29). Es ist jedenfalls südöstlich von Tyrus, südlich von Rama (s. d.) und nordöstlich von Achsib zu suchen, und kann also nicht im heutigen Kauzah, Kauzih, ostnordöstlich bei Rama gefunden werden, sondern eher in der Ortslage von Hausah (El-Hauseh), welches auch dem Namen nach mit dem alten Hosa übereinkommt, obgleich es etwas zu weit südlich zu liegen scheint. Vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen“ [Berlin 1857], S. 78, 79; Scholz, „Reise“ [Leipzig und Sorau 1822], S. 257. Kneucker.

Hosea, s. Josua.

Hosea und sein prophetisches Buch. Es sind ganz besonders die großen Wendepunkte der Geschichte Israels, welche durch das Auftreten und Wirken der alttest. Propheten gekennzeichnet sind. Gleich der Gründer des ganzen israelitischen Staatswesens, Mose, vereinigt mit der Führerwürde das Prophetenamt. Es war der gewaltige Samuel, welcher den Uebergang von der reinen Theokratie zum theokratischen Königthum vermittelte. Mit dem Sturz des Hauses Omri hat es das Prophetenpaar Elia (s. d.) und Elisa (s. d.) zu thun. Es ist der Untergang des Hauses Jehu mit seinen Ursachen und Folgen, um den sich, als um ihren Angelpunkt, die Prophetie des Hosea, des Sohnes Beeri's, dreht.

I. Hinsichtlich der Lebensverhältnisse dieses Propheten sind wir lediglich auf dessen kanonisches Buch angewiesen, und auch hier wieder ist die directeste Angabe über Zeit und Dauer seiner prophet. Thätigkeit, welcher wir in der Ueberschrift des Buchs (Kap. 1, 1) begegnen, nicht ohne weiteres zu gebrauchen, da dieselbe in ihrem ersten Theil eine bedenkliche Uebereinstimmung mit der Ueberschrift zeigt, welche wir an der Spitze des Buchs Jesaja antreffen, sodaß die Vermuthung gar nicht abzuweisen ist, daß dieselbe lediglich von dort entlehnt sei. Der zweite Theil der chronologischen Bestimmung (Kap. 1, 1b), wonach Hosea unter der Regierung Jerobeam's II. von Israel (825—784) gewirkt habe, scheint zwar ältern Datums zu sein, kann aber hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit und Richtigkeit nur bemessen werden nach ihrer Uebereinstimmung mit dem, was sich aus dem Inhalt des Buchs selbst für die Abfassungszeit desselben ergibt. Wir wenden uns demgemäß zuvörderst zu einer Uebersicht über den Inhalt des Buchs.

Nach einer Doppelallegorie (Kap. 1. 2. 3), in welcher der Prophet unter dem Bild einer auf Befehl Jahve's mit einer Buhlerin geschlossenen Ehe die Untreue des von seinem Gott abgefallenen Volkes Israel und die infolge davon über dasselbe verhängte Strafe schildert, schreitet derselbe im zweiten Theil (Kap. 4—14) dazu fort, über das sündige, in schamlosen Götzendienst versunkene Volk die Zuchtruthe des prophet. Wortes zu schwingen, um es, wenn möglich, von der sündigen Bahn abzubringen und wieder zurückzuführen auf den Pfad der Tugend und der Gottesfurcht. Die Laster, welche der Prophet vornehmlich geiselt, sind meineidiges Wesen, Raub, Ehebruch und Unzucht aller Art, Trunksucht und Schlemmerei (Kap. 4, 2. 18; 6, 8; 7, 1. 2; 9, 9; 12, 9); eine Sittenverderbniß, von der auch die Priester nicht ausgenommen sind, da sie das Gesetz ihres Gottes vergessen haben (Kap. 4, 6 fg.; 6, 9). Noch mehr freilich gilt dieses von dem großen Haufen, der in götzendienerisches Wesen gänzlich verstrickt ist (Kap. 4, 12 fg.; 8, 4 fg.; 13, 1. 2). Als Hauptstätten des Götzendienstes nennt der Prophet die beiden nordisraelitischen Städte Gilgal im Südwesten (s. Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], III, 299 fg.) und Bethel im Süden. Das letztere (etymologisch soviel wie „Gotteshausen“) bezeichnet er auf Grund eines Wortspiels bei Amos (Kap. 5, 5) gern als Bethaven, d. i. „Unheilshausen“ (Kap. 4, 15; 9, 15 fg.; 10, 5 fg.; 12, 12). Wie auf diese sittliche Versunkenheit des Volks, so weist der Prophet aber nicht minder auf die traurigen politischen Verhältnisse des Landes hin. Im Reich herrscht die vollständigste Anarchie. Die Könige, welche Israel sich gewählt hat, fallen der eine nach dem andern (Kap. 7, 7; 8, 4); Straßenraub ist an der Tagesordnung (Kap. 4, 2; 6, 9). Um bei der durch solche Zustände nothwendig herbeigeführten politischen Schwäche des Landes sich einen größern Halt zu geben, sieht man sich nach Bündnissen mit auswärtigen Völkern um, läuft nach Assur, geht Aegypten um Hülfe an (Kap. 5, 13; 7, 11; 8, 9), ohne daß freilich damit etwas genutzt wäre (Kap. 5, 13; 7, 12). Rettung ist überall nur möglich bei gänzlicher sittlicher Umkehr des Volks. Betritt dasselbe den Weg der Buße und Besserung, so wird auch Gott sich finden lassen. Denn Jahve ist ein gnädiger und barmherziger Gott, der seines Zornes Glut nicht rücksichtslos vollstrecken wird. Wie er sich der Waise erbarmt, so wird er, thut Israel aufrichtig Buße, in Liebe und Gnade dem Volk sich wieder zuwenden, seinen Schaden heilen und

es segnen, also daß es blühe wie eine Lilie und Wurzel schlage wie der Libanon (Kap. 11, 8 fg.; 14, 2—9).

Nach diesem Inhalt des Buchs kann zunächst darüber nicht der geringste Zweifel sein, daß Hosea in einer Zeit lebte, da in Israel Zerrüttung aller Verhältnisse herrschte; in einer Zeit zugleich, welche einer Epoche des Wohlstandes und relativer Macht gefolgt war. Es war zugleich eine Zeit, wo Assyrien für Israel bereits ein Gegenstand der Hoffnung, noch nicht ein solcher der Furcht und Besorgniß geworden war. Hierdurch ist die Zeit von dem Einfall Tiglath Pileser's (ca. 740) abwärts ausgeschlossen. Deutet nun aber andererseits Amos (um 800) nur erst ganz dunkel und verblümt auf die Assyrer hin, so führen dagegen die bestimmten Aeußerungen unsers Propheten (Kap. 10, 6) über dem Assyrer gemachte „Geschenke“ doch wieder auf eine Zeit, da Israel bereits der Gunst oder Hilfe der mächtigen Ostmacht durch Tributzahlungen sich zu versichern gesucht hatte. Das erste Beispiel der Art nun, von welchem uns für die überhaupt hier in Betracht fallende Zeit die hebr. Geschichtsbücher berichten, ist die dem König Phul von Assyrien (s. d.) vom König Menahem von Israel geleistete Zahlung von 1000 Talenten Silbers, „auf daß er das Königthum befestige in seiner Hand“ (2 Kön. 15, 19). Aus der letztern Beifügung des Geschichtschreibers läßt sich wol mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß die Tributzahlung gleich in den Anfang der Regierung Menahem's fiel und mit seiner Thronbesteigung zusammenhing. Jene Aeußerungen des Propheten über gemachte „Geschenke“ sind somit in der Zeit bald nach der Thronbesteigung Menahem's vollkommen erklärlich und verstehen sich so am leichtesten. Wurde der Abschnitt, in welchem sich jene Aeußerungen finden (Kap. 4—14) nach Menahem's Thronbesteigung concipirt, so wird der Prophet mit jenem Hinweis (Kap. 7, 7; 8, 4) auf die schnelle Aufeinanderfolge der israelitischen Könige vermuthlich die Zeit des Interregnums gemeint haben, das wir zwischen dem Tod Jerobeam's II. und der Thronbesteigung Menahem's anzunehmen haben und in Bezug auf welches das Königsbuch (2 Kön. 15, 10—14) berichtet, daß während desselben einmal binnen einem Monat nicht weniger als drei Könige hintereinander den Thron von Israel innehatten. Werden wir durch alles dieses bezüglich der Abfassung von Kap. 4—14 in die erste Zeit Menahem's (seit 771 König von Israel) geführt, so zwingt andererseits nichts, über diesen Zeitpunkt, etwa bis in die Zeit des judäischen Königs Jotham, hinabzugehen, da die für eine solche Meinung angeführten Aeußerungen über das Reich Juda (Kap. 5, 5. 13. 14; 6, 11; 10, 11) sich ebenso gut aus der Zeit Usia's begreifen lassen. Der in diesem Abschnitt (Kap. 10, 14) als Zerstörer Arbelas erwähnte Salman ist der assyr. König Salmanassar III., welcher gemäß dem assyr. Regentenkanon von 782—772 regierte (s. Rawlinson und Norris, Inscriptions of West-Asia [London 1866], II, 69; III, 1).

Etwas weiter aber müssen wir in der Zeit hinaufgehen mit den drei Eingangskapiteln (Kap. 1—3). Deutlich nämlich wird hier (Kap. 1, 4) der Sturz des Hauses Jehu erst noch erwartet. Man könnte nun deshalb zunächst meinen, bis in die Zeit vor dem Tod Jerobeam's II. zurückgehen zu müssen. Allein der Ausspruch Kap. 3, 4 über die königslose Zeit, welche über Israel hereinbrechen wird, ist doch wiederum füglich nur zu begreifen nach dem bereits erfolgten Tod des Königs. Somit werden wir diese Eingangskapitel allerdings bereits in die Zeit des Interregnums selbst, aber noch vor den Regierungsantritt des letzten Sprossen des Hauses Jehu, noch vor die Thronbesteigung Sacharja's, des Sohnes Jerobeam's, zu setzen haben, in die Zeit also, wo das Haus Jehu zwar noch nicht gänzlich ausgerottet war, aber nicht mehr oder noch nicht wieder im Besitz des israelitischen Thrones sich befand.

So sicher nun aber hiernach die beiden Haupttheile des Buchs (Kap. 1—3 und 4—14) in verschiedene Zeiten fallen, so sicher sind dieselben gleichwol von niemand anders als dem Propheten selbst zu dem jetzigen Ganzen zusammengestellt oder vielmehr zusammengearbeitet. Von einer dritten Hand, die etwa wie bei dem Buch Jesaja die verschiedenen Theile zusammengefügt hätte, zeigt sich nicht die geringste Spur. Kap. 1—3 mit den berichteten symbolischen Handlungen enthalten gewissermaßen das Thema, zu welchem Kap. 4—14 die Ausführung bringen.

Wo nun aber näher lebte und wirkte der Prophet? — Aeltere Gelehrte haben zwar sonderbarerweise mit Rücksicht darauf, daß der Prophet in seinen Reden sich gegen Juda milder als gegen Israel ausspreche, wol die Meinung aufgestellt, Hosea sei ein judäischer Prophet gewesen und habe von Juda aus auch Israel mit in den Kreis seiner prophet.

Thätigkeit hineingezogen. Diese Ansicht ist sicher eine falsche. Der Prophet lebt und webt mit seinen Gedanken, seinen Anschauungen, seinen Bildern, mit den von ihm namhaft gemachten Oertlichkeiten und Gegenden durchaus im nördlichen Reich. Gilead und Gilgal, Bethaven, Sichem und Samarien werden wiederholt von ihm namhaft gemacht und zwar so, daß man sieht, er kennt diese Oertlichkeiten aus unmittelbarer Anschauung, während dem gegenüber Jerusalem niemals mit Namen genannt wird. Den israelitischen König ferner bezeichnet er (Kap. 7, 1. 5) als „unsern König“. Endlich zeigt die Sprache und Darstellungsweise dieses Propheten alle Eigenthümlichkeiten der in Nordpalästina abgefaßten Bücher und Stücke des A. T.: des Hohenlieds, des Liedes der Deborah, der Schrift des prophet. Erzählers des Pentateuchs (s. d.). Man hat auch nicht einmal, wie einige Erklärer wollen, anzunehmen, daß der Prophet zwar in Nordisrael gelebt und gewirkt habe, später dann aber nach Juda gegangen oder vielmehr infolge von Verfolgungen, die er zu erdulden gehabt, geflohen sei. Die hierfür angeführten Stellen (Kap. 4, 4 fg.; 9, 7 fg.; 5, 8 fg.) lassen sich bei näherm Betracht und richtiger Auslegung nicht zu Gunsten dieser Ansicht anziehen, und die im Vergleich mit Kap. 1, 7 starken Aussprüche gegen Juda im zweiten Theil (Kap. 5, 5. 10. 12—14; 6, 11 u. s. w.) bei der schon an sich wahrscheinlichern Annahme, daß die Sittenverderbniß im südlichen Reich inzwischen gewachsen sei, genügend erklären.

II. Wir wenden uns zur Betrachtung des eigenthümlichen Wesens der Hoseanischen Prophetie und des Charakters der schriftstellerischen Darstellung dieses Propheten. Beides ist nicht leicht auf einen einfachen und bestimmten Ausdruck zu bringen. Es findet sich bei Hosea, wie er ein durchaus originaler Geist ist, sehr verschiedenartiges und zum Theil disparates oft ganz unvermittelt nebeneinander, ein Umstand, der nicht zum geringsten Theil die eigenthümliche Schwierigkeit bedingt, welche sich dem genauern Verständniß dieses Propheten entgegenstellt. Wie kein Prophet rücksichtsloser die Gebrechen der Zeit vor den Richterstuhl des prophet. Amtes zieht und keiner schärfer den Abfall vom Glauben der Väter züchtigt, so predigt andererseits kein Prophet eindringlicher die allerbarmende Liebe Gottes, welche zwar rücksichtslos straft und züchtigt, dieses aber nur, um durch die Strafe und durch die Züchtigung den Sünder vor dem ewigen Verderben zu retten. Am bestimmtesten und klarsten findet sich dieser Gedanke ausgesprochen Kap. 2, 10 fg., 16 fg.; er durchzieht aber das ganze Buch von Anfang bis zu Ende (Kap. 1, 6; 3, 5; 5, 15; 6, 1 fg.; 11, 8 fg.; 13. 14). Als Bedingung dieser göttlichen Gnade auf seiten des Menschen bezeichnet der Prophet lediglich Buße und Umkehr zu Jahve; Vertrauen, daß in ihm, aber auch nur in ihm, Heil sei (Kap. 14, 2—4; 3, 5). Auf das äußere Thun wird dabei zunächst nicht der Accent gelegt, äußerer Ceremoniendienst ausdrücklich verdammt: „denn Frömmigkeit lieb ich und nicht Opfer, und Gotteserkenntniß mehr denn Brandopfer“ (Kap. 6, 6). Hand in Hand mit jener erbarmungsvollen Liebesbezeugung Gottes geht eine gänzliche Umwandlung des creatürlichen Seins. Die Thierwelt, zum Theil dermalen ein Schrecken der Menschen, wird alsdann durchweg seinen Zwecken sich dienstbar erweisen. Die leblose Natur wird ihren Segen in reicherm Maß spenden denn je zuvor. Das Volk wird zu Macht und Ansehen gelangen und sein Name einen guten Klang haben gleich dem Wein des Libanon (Kap. 2, 18 fg.; 14, 6 fg.).

Wie so die Prophetie des Hosea inhaltlich aus scheinbar ganz disparaten Elementen zusammengesetzt ist, so vollzieht sich auch die schriftstellerische Darstellung nicht in einfach klarer und ruhiger Weise. Auch sie erscheint als aus Gegensätzen zusammengesetzt, und unvermittelt wird von dem einen zum andern, oft gerade Entgegengesetzten, übergegangen. Zornesrollen und mitleidsvolles Erbarmen, schärfste Züchtigung und tiefe Wehmuth, bitterste Klage und freudigster Aufblick wechseln in rascher Folge miteinander. Treffend bezeichnet ihn Ewald danach als den Propheten des hochtragischen Schmerzes, einer wogenden Trauer über endlose Greuel und Verkehrtheiten. Ist nun diese Unstetheit des Gefühls (so könnte man sagen) zudem verbunden mit einer, in jener selbst wieder schließlich wurzelnden, kurzen, gedrungenen, theilweis abgerissenen, oft geradezu änigmatischen Darstellung, sowie mit einer an syntaktischen und formellen Eigenthümlichkeiten, Ellipsen, Inversionen, Anakoluthen u. s. w. reichen Sprache, so begreift sich, wie dem schriftstellerischen Verständniß dieses Propheten die äußersten Schwierigkeiten sich entgegenstellen; Hosea ist den dunkelsten Propheten des A. T. beizuzählen. Im übrigen ist seine Rede voller Kraft und Frische; nicht gerade sehr ebenmäßig, indeß doch durchaus nicht unrhythmisch und reich an treffenden

Bildern. Zu den Eigenthümlichkeiten der schriftstellerischen Darstellung dieses Propheten ist auch zu rechnen, daß er sich zweimal der Form der Allegorie bedient, um seine Gedanken möglichst anschaulich auszusprechen (Kap. 1—3). Das Nähere ist dieses. Der Prophet berichtet, wie er von Jahve den Auftrag empfangen, eine Buhlerin zum Weib zu nehmen und mit ihr Kinder zu erzeugen; wie er diesem Auftrag nachgekommen sei, Gomer, die Tochter Diblaim's, geheirathet und mit ihr drei Kinder, zwei Söhne und eine Tochter, erzeugt habe, denen allen er bedeutsame, auf das Verhältniß Israels zu seinem Gott bezügliche, Namen gegeben habe. Und wiederum, erzählt der Prophet (Kap. 3), habe er von Jahve den Auftrag erhalten, ein von einem Buhlen geliebtes ehebrecherisches Weib zu lieben, ein Auftrag, dessen er sich entledigt habe, indem er um einen bestimmten Kaufpreis ein solches Weib sich gekauft, von ihr jedoch lange Zeit sich fern gehalten habe u. s. w. Es ist geradezu unbegreiflich, wie man noch bis in die neueste Zeit hinein den rein schriftstellerischen Charakter dieser Darstellung so vollständig hat verkennen können, daß man gemeint hat, der Prophet habe wirklich einen derartigen Auftrag, sei es nun ein im eigentlichen Sinn buhlerisches, oder aber religiös-buhlerisches, d. i. heidnisch gesinntes Weib zur Ehe zu nehmen, von Gott empfangen, und zwar lediglich, um durch die Vollziehung dieser symbolischen Handlungen das Verhältniß Jahve's zu seinem abgefallenen, götzendienerischen Volk zu veranschaulichen! Schon das Verhältniß des zweiten Berichts (Kap. 3) zum ersten hätte vor einem solchen argen Misgriff bewahren sollen; wird doch dort nirgends angedeutet, daß der Prophet jenes erste Weib sei es durch den Tod, sei es durch Untreue oder sonstwie verloren habe. Dazu wird ja der Bericht über die geschlossenen Ehen und die Geburt der Kinder immer nur so weit geführt, bis der bedeutungsvolle Name, auf welchen es dem Propheten offenbar ankam, ausgesprochen und seine Deutung beigebracht ist (Kap. 1, 4; 6, 9). Hierzu kommt, daß überhaupt Sinnbild und Zuversinnbildendes ein so vollständiges Ineinander darstellen (vgl. z. B. Kap. 1, 9^a mit 9^b und den ganzen V. 9 mit Kap. 2, 1, nicht minder Kap. 1, 6 mit Kap. 2, 3 und 25), daß beides gar nicht voneinander zu trennen ist. Nicht blos die Deutung, sondern das berichtete Factum selbst ist ein rein schriftstellerisches Product, das Ganze eine Allegorie. Sollen wir noch hinweisen auf das sittlich Anstößige, das in einer solchen Handlung, wäre sie wirklich vollzogen, liegen würde? Und wie gänzlich zweckwidrig, ja geradezu absurd würde es schließlich gewesen sein, eine solche Ehe einzugehen, da sich die Wahrheiten, die dadurch dem Volk vorgeführt werden sollten, weit klarer, eindringender und jedenfalls unmisverständlicher durch das einfache, mündliche oder schriftliche, Wort hätten darlegen lassen, ohne welches jene Handlungen des Propheten ohnehin für das Volk eine reine Sphinx hätten bleiben müssen? Nein, wenn irgendetwas zweifellos ist, so dieses, daß die an der Spitze des prophet. Buchs berichteten symbolischen Handlungen lediglich dichterisch-prophet. Fiction, Form der Darstellung, daß es Allegorien sind, concipirt, um durch ein concretes Bild möglichst anschaulich eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, welche die ganze Hoseanische Prophetie durchtönt: den Satz von Gottes rücksichtslosem Zorneseifer einerseits, seinem liebenden Erbarmen und seiner unendlichen Gnade andererseits.

Das Buch steht jetzt im Kanon der kleinen Propheten an erster Stelle. Einen rein chronologischen Grund kann dieses nicht haben, da der, auch nach der Ueberschrift, ältere Amos erst an dritter Stelle folgt. Der Grund kann nur in der Länge der Prophetie gefunden werden, in Bezug auf welche das Buch Hosea alle übrigen vorexilischen Bücher im Kanon der kleinen Propheten übertrifft. In Analogie mit dem die Reihe der großen Propheten eröffnenden Buch Jesaja gab man dann in zweiter Linie, wie Hitzig und Ewald scharfsinnig vermuthet haben, unserm Buch die gleiche Ueberschrift wie jenem.

Exegetisch behandelt ist das Buch in neuester Zeit außer in dem Werk Ewald's („Die Propheten des alten Bundes“ [2. Ausg., Göttingen 1867—68]) und demjenigen Hitzig's („Die zwölf kleinen Propheten“ [3. Aufl., Leipzig 1863]) auch in den Sondercommentaren von Simson „Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt“ (Hamburg und Gotha 1851) und von Wünsche „Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt“ (Leipzig 1868). Schrader.

Hosea, Sohn Ela's, war der letzte in der Reihe der nordisraelitischen Könige. Er folgte in der Regierung Pekach, dem Sohn Remaljahu's, gegen den er eine Verschwörung angezettelt hatte, als deren Opfer Pekach fiel (2 Kön. 15, 30). Nach 2 Kön. 17, 1 wäre dieses im 12. Jahr des Ahas geschehen, d. i. nach gewöhnlicher Zeitrechnung im J. 730. Damit würde aber weder 2 Kön. 15, 27, wonach Pekach 20 Jahre regiert hätte, noch 2 Kön.

15, 30, wonach Hosea im 20. Jahre des Jotham, d. i. im 4. Jahre des Ahas, zur Regierung gekommen wäre, stimmen. Man hat sich gewöhnlich mit der Annahme eines Zwischenreichs von etwa 10 Jahren zu helfen gesucht; aber von einem solchen zeigt sich sonst nicht die geringste Spur. Vielmehr wird, wie so oft bei Zahlen, der Text verderbt sein, und zwar, wie Thenius nachgewiesen, an allen drei Stellen. 2 Kön. 15, 27 ist 20 in 30 und 2 Kön. 17, 1 ist 12 in 14 zu verwandeln; über 2 Kön. 15, 30 s. Thenius zu dieser Stelle. Die Regierungszeit des Hosea wäre danach, da er frühestens bis 724, spätestens bis 722 geherrscht hat, auf die Jahre 728—724 (722) anzusetzen. Bestätigt wird dieses Ergebniß in merkwürdiger Weise durch den neuentdeckten assyr. Regentenkanon, nach welchem Tiglath Pileser von Assyrien im J. 733 und 732 seine Expedition gegen Rezin von Damaskus (und folglich auch Pekach von Samaria) gemacht hat, der letztere also um diese Zeit noch auf dem Thron gesessen haben muß (s. Oppert in der Revue archéologique, XVIII, 325, vgl. mit Rawlinson im „Athenäum", Jahrg. 1867, S. 661).

Das Reich Samaria befand sich bei der Uebernahme der Zügel der Herrschaft durch Hosea nicht gerade in einer günstigen Lage. Hatte sein Vorgänger auf dem israelitischen Thron, Pekach, bei seinem Regierungsantritt, Israel noch auf einer gewissen Stufe der Macht und Blüte vorgefunden und konnte jener noch hoffen, mit Hülfe von Damaskus, dieser Vormauer Israels gegen die assyr. Großmacht, der Angriffe der letztern sich zu erwehren, so war nach der Zerstörung des syr. Reichs durch Tiglath Pileser II. (2 Kön. 16, 9) Israel gänzlich auf die Gnade des assyr. Großkönigs angewiesen, und konnte Hosea wol überall in den Besitz des Throns gelangen nur unter ausdrücklicher Anerkennung der Oberhoheit Assyriens und der Zusage eines jährlichen Tributs (2 Kön. 17, 3. 4). Es mußte Hosea's Wunsch sein, diesem Zustand ein Ende gemacht zu sehen; so lieh er nur zu sehr den verlockenden Aufforderungen des Nebenbuhlers Assyriens im Westen, Aegypten, Gehör; Unterhandlungen zwischen Samaria und Memphis wurden gepflogen und eine „Verschwörung" zwischen Hosea und dem ägypt. König So oder Seveh (s. d.) angestiftet (2 Kön. 17, 4), die aber freilich vor der Zeit vom assyr. König entdeckt wurde. Da die gleichzeitige Zurückbehaltung des jährlichen Tributs (2 Kön. 17, 4) über die Absichten des Königs keinen Zweifel ließen, so rückte der Assyrer, Salmanassar nennt ihn das Königsbuch, wider Samaria heran, um den rebellischen Vasallen wegen des geplanten Abfalls zu züchtigen. Wie wir uns nun die Vorgänge bis zur Eroberung Samarias weiter zu denken haben, ist nicht ganz sicher, da der Bericht des Königsbuchs über diesen Zeitraum äußerst kurz und dürftig ist. Nach dem Wortlaut des hebr. Textes (V. 4 und 5) kann der Verlauf nur der gewesen sein, daß Hosea gleich beim Anzug des Assyrers irgendwie, sei es nun infolge eines Ueberfalls oder aber weil er sich, vielleicht auf eine gegebene Zusage des Großkönigs hin, zu demselben ins Lager begeben hatte, oder aber sonstwie, in die Gewalt desselben gerieth und von diesem ins Gefängniß gesetzt wurde. Erst danach ward zur Belagerung der Hauptstadt, Samaria, geschritten, die sich aber heldenmüthig vertheidigte und erst nach dreijähriger Einschließung genommen wurde, nach dem hebr. Bericht von dem obengenannten Salmanassar, nach dem assyrischen vom König Sargon, dessen auch die Bibel einmal (Jes. 20, 1) Erwähnung thut. Der assyr. Bericht findet sich in der großen Sargonsinschrift, welche die Franzosen als Inscriptions des fastes bezeichnen. Hier lesen wir Zeile 23. 24: „Wider (die Stadt) Samaria (Samirina) zog ich heran; 27280 Bewohner derselben führte ich in die Gefangenschaft; ..... meine — setzte ich über sie und den Tribut des vorigen Königs legte ich ihnen auf." Wir bemerken, daß das Mitgetheilte bezüglich seines Verständnisses zweifellos ist; das mit dem Suffix (ya = meine) versehene, mit (—) bezeichnete assyr. Wort muß soviel wie „Statthalter" oder „Befehlshaber" bedeuten (diese Bedeutung wird durch eine Reihe von Stellen, auch in dieser Inschrift, wo es sonst sich findet, an die Hand gegeben); da aber das Wort lediglich ideogrammatisch sich geschrieben findet, so läßt sich das entsprechende assyr. Wort nicht mit Sicherheit angeben. Name der Stadt und Zahl der Gefangenen sind ganz sicher. Danach also hätte Sargon, der Erbauer von Dur-Sargina oder Nordninive (das jetzige Khorsabad), die Stadt erobert. Wie stimmt das mit unsern biblischen Berichten, wonach es ja Salmanassar war, der Samaria in seine Gewalt brachte? Man könnte zunächst meinen, beide Namen, Salmanassar und Sargon, bezeichneten nur eine und dieselbe Persönlichkeit, und sich für diese Ansicht namentlich darauf berufen, daß Bauwerke, Sculpturen u. s. w. von dem ersterwähnten König sich bisjetzt nicht ge-

funden haben. Wir bezweifeln dennoch die Richtigkeit dieser Combination, und zwar 1) weil die assyr. Könige, soviel wir wissen, sämmtlich immer nur einen Namen als Könige geführt haben; 2) weil, hätte der in Rede stehende assyr. König jene beiden Namen gleicherweise geführt, die hebr. Geschichtschreiber es schwerlich unterlassen haben würden, durch Hinzufügung einer Formel, wie: „das ist Sargon", „das ist Salmanassar" (Richt. 7, 1) anzudeuten, daß jene Person noch einen zweiten Namen geführt habe; 3) weil Sargon in dem uns erhaltenen sehr ausführlichen Bericht über seine Feldzüge mit keinem Wort seines Angriffs auf Tyrus gedenkt, den doch nach Menander bei Josephus („Alterthümer", IX, 14, 2) Salmanassar unternommen hatte; endlich 4) Sargon in seiner obenerwähnten Inschrift von der Eroberung Samarias gleich im Anfang derselben berichtet. Da er nun ausdrücklich in derselben Inschrift sagt, daß er den Bericht über seine Thaten geben wolle, ultu ris sarrutiya adi XV. karriya (vom Beginn meiner Herrschaft bis zu meiner 15. Kriegsunternehmung), so ist von vornherein zu vermuthen, daß die zuerst erwähnten Ereignisse, unter ihnen gleich zu zweit die Eroberung Samarias, in den Anfang seiner Regierung fallen werden, was aber mit dem in der Bibel über Salmanassar Berichteten nicht stimmt. Wir machen schließlich auch noch darauf aufmerksam, daß Sargon in seinem Bericht über Samarias Eroberung auffallenderweise gar nicht des Königs Hosea Erwähnung thut, während er sonst gerade gern hervorhebt, daß er diesen oder jenen König gefangen genommen, getödtet hat u. s. w. Ist daraus nicht zu schließen, daß er den Hosea eben nicht mehr in seine Gewalt bekam, daß dieser vielmehr schon vorher in die assyr. Gefangenschaft abgeführt war, und zwar von Sargon's Vorgänger, nämlich, laut der Bibel, Salmanassar? Nehmen wir nun hinzu, daß Sargon in seinen Inschriften sich niemals als Sohn eines assyr. Königs bezeichnet, wie das die assyr. Könige sonst zu thun pflegen, so werden wir uns den Hergang bezüglich der Eroberung Samarias und der Gefangennehmung Hosea's näher so zu denken haben. Durch die Unterhandlungen Hosea's mit Aegypten und die Zurückbehaltung des Tributs veranlaßt, zog der assyr. König Salmanassar wider Samaria heran und wußte den König von Israel irgendwie in seine Gewalt zu bringen, darauf schritt er zur Belagerung der Hauptstadt selbst, die sich aber mehrere Jahre lang hinzog und während welcher Salmanassar sei es eines natürlichen Todes starb, sei es, und zwar durch Sargon selbst, vom Thron gestoßen, beziehungsweise ermordet wurde. Es war dann dieser sein Nachfolger Sargon, welcher die Eroberung der Stadt bewerkstelligte und die Bewohner zum großen Theil in die Gefangenschaft wegführte. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (2. Ausg., Göttingen 1851—59), III, 607—612. Die mehrfach angezogene Sargonsinschrift ist von Oppert und Ménant sammt Uebersetzung herausgegeben im Journal Asiatique, VI, 1, Jahrg. 1863. S. auch Keilschrift.

Schrader.

Hosianna oder nach dem griech. Text Hosanna (Matth. 21, 9. 15; Mark. 11, 9. 10; Joh. 12, 13) ist das hebr. hošiʿánna, „gib doch Heil", welches Ps. 118, 25 in der Verbindung „Ach, Jahve, gib doch Heil! Ach, Jahve, gib doch Glück!" vorkommt. Da der genannte Psalm frühzeitig messianisch gedeutet wurde, so erklärt es sich leicht, wie das begeisterte Volk Jesum bei seinem Einzug in Jerusalem mit jenem Ausruf begrüßen konnte, und es mag dieses „Urlied des Christenthums", wie Ewald meint, seit jenem Tag auch später nicht selten gesungen worden sein. Die ursprüngliche, bei Markus verhältnißmäßig am treuesten überlieferte Gestalt desselben lautet nach Ewald: „Gib doch Sieg dem Sohn David's! Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn, gesegnet das kommende Reich unsers Vaters David! Gib doch Sieg in den Höhen!"

Krenkel.

Hüfte. Die Hüft- und Lendengegend galt den Hebräern als Sitz der Kraft, wie die Namen chalâṣájim „die beiden rüstigen" und mothnájim „die beiden festen" anzeigen. Besonders die männliche Kraft wurde dorthin verlegt, sodaß „gezeugt werden" häufig umschrieben wird durch „aus den Lenden jemandes hervorgehen" (1 Mos. 35, 11; 46, 26; Richt. 8, 30 u. s. w.). Wie man, um durch die langen schleppenden Gewänder am Gehen und Arbeiten nicht gehindert zu werden, die Hüften mit dem Gürtel umgürtete (1 Kön. 18, 46; 2 Kön. 4, 29; 2 Mos. 12, 11 u. s. w.), so trug man dort auch das Schwert (2 Mos. 32, 27; 2 Sam. 20, 8; HL. 3, 8 u. s. w.); weshalb „die Lenden gürten" bedeutet „sich zum Streit rüsten" (Hiob 38, 3; 40, 7; Eph. 5, 14). Auf die Hüften schlug man sich zum Zeichen der Trauer (Jer. 30, 6; 31, 19; Hes. 21, 17). Die Fluchformel über ein des Ehebruchs verdächtiges Weib wünscht ihr, wofern sie schuldig ist, ein Schwinden

der Hüfte an (4 Mos. 5, 21. 27; s. Fluchwasser). — Auch religiöse Gebräuche knüpfen sich an diesen Körpertheil. Daß die Israeliten von geschlachteten Thieren die ganze Partie des nervus ischiadicus der Hüftgegend nicht aßen, erklärt der Jahvist (1 Mos. 32, 25—33) als in religiösen Bedenken begründet; und zwar auf folgende Weise. Als Jakob bei Pniel mit Jahve rang, schlug dieser ihn auf die Gegend der Gelenkhöhle des Schenkelknochens, sodaß Jakob hernach sich die Hüftpfanne verrenkte und daher hinkte. Durch diese göttliche Berührung war die dortige Sehne geheiligt und gehörte Gott, durfte also ebenso wenig wie das Blut (1 Mos. 9, 4; s. Knobel zu dieser Stelle) von Menschen genossen werden. Gesetzlich wurde freilich diese alte Gewohnheit, welche im A. T. weiter nicht erwähnt wird, erst durch die Talmudisten, die für den Uebertreter eine beträchtliche Anzahl Streiche als Strafe festsetzten. Sodann finden wir zweimal (1 Mos. 24, 2 fg.; 47, 29) den eigenthümlichen Gebrauch, daß jemand einen Schwur leisten muß, indem er die Hand „unter die Hüfte", d. h. wol unter die Weiche, des Eidabnehmers legt und in dieser Stellung den Eid spricht. Nach Knobel zu 1 Mos. 24, 2 zielt dieser Gebrauch auf das Zeugungsglied, welches als Organ der zeugenden Naturkraft bei den Alten eine gewisse Heiligkeit und im Phallusdienst selbst eine Art religiöser Verehrung hatte, z. B. bei den Aegyptern und Syrern, bisweilen wol auch bei den Hebräern. Aus neuerer Zeit wird von einem ägypt. Beduinen berichtet, daß er bei einer feierlichen Betheuerung die Hand auf das Zeugungsglied legte (Sonnini, „Reisen in Ober- und Unterägypten", deutsch von Bergk [Leipzig und Gera 1800], II, 474; Eichhorn, „Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur" [Leipzig 1787—1800], X, 464). Dieses Glied hatte auch das Zeichen der Gottangehörigkeit, die Beschneidung; an sie dachten, wie Hieronymus angibt, schon die alten jüd. Erklärer. Man hat indeß wol mit v. Bohlen („Die Genesis" [Königsberg 1835], S. 200) und Gesenius an dieses und jenes zusammen zu denken. Die Vorstellung scheint also die zu sein, daß ein Schwur, den man unter Berührung des, durch den Respect vor der zeugenden Naturkraft und noch obendrein durch das heilige Zeichen der Beschneidung, geheiligten Glieds leistete, selbst um so heiliger werden müsse, sodaß der, welchem der Eid geleistet wurde, dadurch die festeste Garantie der Beobachtung desselben erhielt. Andere Erklärungen dieses (weiterhin nicht vorkommenden) Gebrauchs der patriarchalischen Zeit (s. Winer, „Biblisches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], I, 304, Anm. 4) sind weniger wahrscheinlich.

J. R. Hanne.

Hühner. Heutzutage sind die Hühner als Hausthiere in ganz Palästina sehr zahlreich verbreitet und Eier bilden eine Hauptnahrung des Landvolks. In den vorexilischen Zeiten aber scheinen die Israeliten noch keine Hühnerzucht besessen zu haben. Nur König Salomo, der soviel Fremdländisches in seinen Hofhalt einführte, ließ Geflügel für seine Tafel mästen. Die Barburim, von denen 1 Kön. 5, 3 die Rede ist, deutet Thenius (zu dieser Stelle) als Perlhühner, als deren Urheimat Afrika gilt, während die gewöhnlichen Hühner von Indien hergekommen seien.

Zur Zeit des N. T. wurden selbst in Jerusalem Hühner gehalten oder wenigstens in unmittelbarer Nähe der Stadt. Jesus hat sinnigen Blicks beobachtet, wie die Henne ihre Küchlein sammelt bei drohender Gefahr (Matth. 23, 27). Als Petrus im hohenpriesterlichen Hof stand, hörte er den Hahnenschrei vielleicht vom Hühnerhof des Palastes selbst her, oder von den Landhäusern am Oelberg drüben, wie man ihn auch heute auf dem Zion vernehmlich genug vom Dorf Silwan her vernimmt. Die talmudische Notiz, daß man keine Hühner in Jerusalem habe halten dürfen, bildet zur evangelischen Erzählung keinen Widerspruch; doch ist sehr zu bezweifeln, ob eine solche polizeiliche Verordnung je in Form eines strengen Gesetzes bestanden (vgl. Lewysohn, „Die Zoologie des Talmuds" [Frankfurt a. M. 1858], S. 198).

Der erste Hahnenschrei ertönt im Morgenland, wie das auch bei uns nicht selten ist, um Mitternacht, der zweite, wenn die Dämmerung am östlichen Himmel anhebt. Es ist dieser zweite Hahnenschrei, der zwischen Mitternacht und Morgen als Zeitbestimmung erscheint (Mark. 13, 35; Tob. 8, 11). Aus Mark. 14, 68. 72 sehen wir demnach, daß Petrus, schon vor Mitternacht im Hof des Hohenpriesters weilend, bis zur Morgendämmerung dort verblieb, leugnend vor Angst und doch gehalten durch die Liebe zum Meister. Vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 223; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 221 fg.

Furrer.

Hürden, s. Viehzucht.

Hukkok, eine Grenzstadt des Stammgebiets Naphtali (Jos. 19, 34; 1 Chron. 7, 75 [6, 60] ist für „Hukok" richtiger „Helkath" [s. d.] zu lesen). Man wollte die alte Ortslage schon östlich von Asnoth-Tabor (s. d.) und dem Berg Tabor suchen, hat dieselbe aber wol im heutigen Jâkûk, eine starke geographische Meile nordwestlich vom See Tiberias, südlich von Safed, anzuerkennen; und wenn Eusebius und Hieronymus sagen, Hukok (Icoc) habe an Sebulon, Ascher und Juda am Jordan gegrenzt, so beruht diese sinnlose Angabe augenscheinlich auf Misverständniß der biblischen Stelle selbst (Jos. 19, 34), wo das unerklärliche „an Juda" jedenfalls Textverderbniß und dafür zu lesen und zu übersetzen ist „an die Ufer (bigdote statt bihuda) des Jordan gegen Sonnenaufgang". Vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 104; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1853), S. 142.

Kneucker.

Hulda, eine Prophetin, wohnhaft zu Jerusalem, zur Zeit des Königs Josia, Ehefrau des Sallum. Dieselbe scheint in großem Ansehen gestanden zu haben; denn als der König das neu aufgefundene „Gesetzbuch" hatte vorlesen hören und den Hohenpriester Hilkia beauftragte, Jahve in Betreff des Inhalts desselben zu befragen, so wendet sich dieser sofort an die Prophetin Hulda, welche alsdann ein Orakel ausspricht, das zwar für das Volk Israel im allgemeinen Unheil verkündend, aber für den dermaligen priesterfreundlichen König Angenehmes verheißend lautet (2 Kön. 22, 14 fg.; 2 Chron. 34, 22 fg.).

Röck.

Hunde. Wie sich gegenwärtig noch in jedem Dorf Palästinas eine Schar herrenloser Hunde findet, so war es einst in den Ortschaften der alten Israeliten. Die meiste Zeit des Tages sieht man sie auf einsamen Dächern oder an andern stillen und sonnigen Oertern liegen. Da halten sie sich nach der trefflichen und wahrheitsgetreuen Schilderung des Propheten meistens stumm, „mögen nicht bellen, träumen, lieben zu schlafen" (Jes. 56, 10). Doch mit Einbruch der Nacht verändert sich ihr Charakter, indem sie dann zumal herumschwärmen, gierig nach Nahrung suchen, am liebsten nach Aasfleisch, aber auch unter Umständen auf den vereinzelten Wanderer eindringen, sein Leben mit furchtbarem Tod bedrohend (Jes. 56, 11; Ps. 22, 17. 21). Weithin tönt ihr fast ununterbrochenes Bellen durch die stille Nacht, dem an manchen Orten, wie z. B. bei Jericho, das heisere Geheul der Schakale sich beigesellt (Ps. 59, 15). Uebrigens erheben die Hunde auch am Tage einen großen Lärm, wenn ein Fremdling in ungewohnter Kleidung dem Dorfe naht oder die Gassen der Stadt durchschreitet. Aber wenn die Israeliten zur Reise aufbrechen, werde nach 2 Mos. 11, 7 kein Hund die Zunge spitzen, um sie anzubellen. Ebenso verspricht Judith dem Holofernes, ihn so klug und sicher mitten in die Stadt zu bringen, daß nicht einmal ein Hund ihn anknurren werde (Judith 11, 19). Als gierige Aasfresser sind die Hunde den Ortschaften eine Wohlthat, da man, wie es scheint, zu allen Zeiten im Morgenland die Uebung hatte, faulende unreine Dinge ohne weiteres vor die Häuser hinauszuwerfen. Welch verderbliche Miasmen müßten sich da entwickeln, wenn nicht die Hunde prompte Gassenkehrer wären! Von wilden Thieren zerrissenes Fleisch durfte man nicht essen, sondern mußte es den Hunden hinwerfen (2 Mos. 22, 31); aber etwas im Sinn des Reinigkeitsgesetzes Heiliges ebenfalls so zu verschleudern, wäre Sünde gewesen, wie viel mehr, wenn es sich mit bildlicher Fassung der Sache um geistige Güter handelte (Matth. 7, 6). Schrecklicheres aber konnte einem Menschen nicht begegnen, als wenn der Haß der Feinde ihm ein ehrliches Begräbniß versagte und die Hunde den auf der Gasse bloß liegenden Leichnam zerfleischten. Solches Schicksal drohten Prophetenstimmen dem Haus Jerobeam's und Baesa's, solches widerfuhr der stolzen Königin Isebel bei Jesreel (1 Kön. 14, 11; 16, 4; 21, 23; 2 Kön. 9, 36). Nicht besser wird es nach Jeremia (Kap. 15, 3) den Bewohnern des eroberten Jerusalem ergehen.

Das verachtete Thier aber gesellt sich freundlich zum verachteten Menschen, zu dem erbarmungslos aus der Gesellschaft gestoßenen Aussätzigen, und leckt ihm seine Geschwüre. Solch eine Scene hat unser Meister mit inniger Rührung einst betrachtet (Luk. 16, 21). Im übrigen machte sich der Israelit die höhern Eigenschaften des Hundes wenig zu Nutze. Die Hirten brauchten zuweilen Hunde als Wache (Jes. 56, 10; Hiob 30, 1); aber keineswegs erscheint der Hund als beständiger Begleiter der Heerden. Vornehme Leute mochten sich an der Behendigkeit des schmächtigen Windspiels erfreuen (so ist nach Bertheau zarzîr [Spr. 30, 31] zu deuten). In der spätern Zeit nahm man den Hund auch als Gesellschafter auf Reisen mit (Tob. 6, 1; 11, 9). Kinder schlossen gelegentlich Freundschaft mit

Hündlein und ließen ihnen die Brosamen von ihrem Tisch zukommen (Mark. 7, 28). Gleichwol wiegt auch in der Zeit des N. T. das Gefühl äußerster Verachtung beim Hund vor (Phil. 3, 2; 2 Petr. 2, 22). Die Bibel kennt keinen verletzendern Schimpfnamen als Hund (2 Sam. 16, 9), den aber die Juden zu Christi Zeit in glühendem Haß ungescheut den Heiden beilegten (Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], I, 1145. Um so abstoßender wirkt es auf uns, wenn dessenungeachtet einzelne Personen in heuchlerischer Hundedemuth vor dem Gewaltigen sich als Hund oder gar als todten Hund bezeichneten. Doch selbst ein David erblickte in solcher Höflichkeit nichts Arges (2 Sam. 9, 8; 2 Kön. 8, 13; 1 Sam. 24, 15). Mit dem schamlosen geilen Hund verglich man die Mannhure (5 Mos. 23, 19), von deren schmachvollem Erwerb nichts in den Gotteskasten fließen durfte. Hundeopfer erschienen dem Propheten als schrecklicher Greuel (Jes. 66, 3), während anderwärts solche Opfer stattfanden (Bochart, Hierozoicon [Leipzig 1793—96], I, 798 fg.), und der Prediger möchte das Aeußerste sagen, wenn er (Kap. 9, 4) verkündet: „Ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe." Solch unreine Thiere haben im neuen Jerusalem keinen Platz (Offb. 22, 15), während sie im heutigen Jerusalem noch in großer Zahl in den einsamern Quartieren herumlungern.

Noch kommt der Hund in einer Reihe vereinzelter biblischer Bilder zur Sprache. „Wer sich in einen Zank mischt, der ihn nichts angeht, macht denselben nur ärger, gerade wie der Hund nur noch heftiger bellt, wenn man ihn zu geschweigen bei den Ohren packt" (Spr. 26, 17). Wie zwischen Hyäne und Hund nie Friede ist, so leben reich und arm in beständigem Krieg (Sir. 13, 18 [20]). Daran konnte einst Gideon den Kriegsmuth einer kleinen Streiterzahl erkennen, daß sie stehend aus der Hand das Wasser schlürften wie die Hunde es lecken, während die andern Krieger sich bequem auf die Knie niedergelassen, um aus der Quelle ihren Durst zu stillen (Richt. 7, 6). Furrer.

Hur, Name mehrerer Personen im A. T. 1) So heißt einer der fünf Midianiterkönige, welche von Israel besiegt und getödtet wurden (4 Mos. 31, 8; vgl. Jos. 13, 21. 2) Der Gemahl von Mose's Schwester Mirjam, Großvater des Bezaleel (s. d.), des Werkmeisters der Stiftshütte, vom Stamm Juda (2 Mos. 17, 10; 24, 14; 31, 2). Spätere Stammtafeln, in welchen die Personennamen für Städte und ganze Geschlechter stehen, die auf jene Personen zurückgeführt werden, führen ihn als Sohn des Judäers Caleb und seines dritten Weibes Ephrath auf (1 Chron. 2, 19. 20. 50; 4, 1. 4; s. Bethlehem). 3) Für andere Personen mit Namen Hur vgl. Neh. 3, 9 und 1 Kön. 4, 8. Kneucker.

Huram, s. Hiram.

Hure, Hurerei, s. Keuschheitsgesetze und Unzuchtsvergehen.

Hurerei, s. Abgötterei.

Husai, ein Freund und Berather des Königs David (s. d.). Er leistete seinem Herrn besonders dadurch Dienste, daß er während des von Absalom versuchten Aufstandes sich zu Jerusalem in der Gunst des letztern zu erhalten und die Rathschläge der Feinde David's zu vereiteln oder doch wenigstens unschädlich zu machen wußte. Die ihm zugetheilte Rolle war zwar keine eines redlichen und charaktervollen Mannes würdige, wol aber eine solche, die, wenn gut gespielt, dem David von großem Nutzen sein mußte (2 Sam. 15, 32. 37; 17, 5. 14; 1 Chron. 28, 33). Röck.

Hut. Hüte. Im Alterthum ging man, namentlich in der Stadt, gewöhnlich barhaupt, es gab aber doch Kopfbedeckungen, die aufgesetzt wurden. Der Petasus, ein runder, meistens flacher Hut mit einer die Schultern bedeckenden Krämpe aus Wolle von filzartiger Dichte, kam bei den Griechen sehr früh auf Reisen in Gebrauch. Hermes, der Götterbote, erscheint mit einem etwas höhern, schmalen und krämpigen oder von der Schulter herabhängenden Hut auf dem Haupte. Die Dioskuren werden mit spitz zulaufendem Petasus dargestellt; Odysseus ist häufig an dieser Kopfbedeckung unter den andern trojanischen Helden zu erkennen. Der röm. Pileus, aus demselben Stoff, war in seiner Form schwankend, ähnlich mehr einer Kappe, zum Schutz gegen Sonne und Wetter. Es war zum allgemeinen Brauch geworden, freizulassende Sklaven mit einem Pileus zu versehen (ad pileum vocare), dieser wurde zum Symbol der Freiheit, und, als Nero gestorben war, setzten alle Römer Hüte auf. Im germanischen Alterthum trägt Odin einen breitkrämpigen Hut, der ihm das Gesicht bedeckt, daher er der „Behutete" oder „Breithutige" heißt. Eine solche Kopfbedeckung, die wir Hut zu nennen pflegen, hatten die Hebräer

nicht, die sich eines um den Kopf gewundenen Tuches bedienten, das dem heutigen orient. Turban ähnlich war (s. Kleidung). Der Leser der deutschen Bibel wird daher an den Stellen, wo diese „Hut" oder „Hüte" sagt, an den morgenländ. Kopfbund denken müssen (2 Mos. 28, 4; 29, 6; 37, 39; 3 Mos. 8, 9; 16, 4; Jes. 62, 3; Ez. 21, 26; Sach. 3, 5; Hiob 29, 14). An der Stelle Dan. 3, 21 bezeichnet im Grundtext der Ausdruck, den Luther mit „Hüten" übersetzt, gar keine Kopfbedeckung, sondern ein Oberkleid, und an derselben Stelle ist für „Schuhe" bei Luther nach der Grundschrift „Unterkleider" zu setzen. Roskoff.

Hütten, s. Wohnungen.

Hyacinth, s. Edelsteine.

Hyäne. Dieses bekannte Raubthier mit dickem Kopf, spitz zulaufender Schnauze, abschüssigem Rücken, schwarz und lohfarben gestreiftem Fell, steifer Mähne, die sich in Form langer Borsten über den Rückgrat verlängert und dem Thier ein wildes Aussehen gibt, erreicht ausgewachsen die Länge von 3—3½ Fuß und fast dieselbe Höhe. Trotz seines hinkenden Gangs läuft es schnell, ist aber sehr feig und nährt sich von Aas, sodaß es nächtlicherweile sogar lässig zugedeckte Leichen aus der Erde hervorscharrt. Nur beim äußersten Hunger wagt es sich vom Dunkel begünstigt an lebende Thiere. Es findet sich in ganz Palästina verbreitet; besonders häufig aber trifft man es auf dem busch- und höhlenreichen Karmel.

In der Bibel wird ein Thal der Hyänen erwähnt, das östlich von Michmas gegen das Jordanthal hinab sich erstreckte. Offenbar wurde ein Arm des obern Wadi Kelt so geheißen (1 Sam. 13, 18). Irrig hat man auch Jer. 12, 9 die Hyänen finden wollen, da man dort vielmehr mit Hitzig „farbigen Vogel" übersetzen muß. Sir. 13, 18 vergleicht die Feindschaft zwischen dem Reichen und Armen mit der zwischen Hyäne und Hund. Furrer.

Hydaspes, ein bedeutender Fluß Indiens (Plinius, VI, 17, 20), von Ptolemäus (VII, 1, 45) Bidaspes genannt. Es ist der westlichste Strom von Kaschmir, der dann mit dem Acesines (Chinab) vereint in den Indus fällt. Sein jetziger Name ist Dschilum (Jilum), auch Behut oder Bedusta, sein alter Sanskritname war Vitasta, d. i. pfeilschnell (vgl. Ritter, „Die Erdkunde" [2. Aufl.; Berlin 1837], VII, 31 fg., 70 fg., 93 fg.). Das Buch Judith läßt (Kap. 1, 6) zu seinem König Nebukadnezar von Assyrien alle die stoßen, welche am Euphrat, Tigris und Hydaspes und in der elymäischen Ebene wohnten. Daß hier der ind. Hydaspes nicht paßt, ist deutlich, und der syr. Uebersetzer setzte daher, allerdings willkürlich, an die Stelle des Hydaspes den Eulaeos. An sich könnte hier auch der Choaspes (jetzt Kerkha) in Susiana genannt sein, allein nichtig ist die Annahme, daß dieser auch den Namen Hydaspes geführt habe; Virgil (Georg., IV, 211) meint mit dem Medus Hydaspes nicht den Choaspes, sondern den ind. Hydaspes, und braucht nur Medus im weitern Sinn, wie z. B. Horaz (Od., I, 2, 51). Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860—63], I, 152 fg.) geht daher zu leicht über diesen Punkt hinweg; der Verfasser des Judithbuchs irrte gröblich, indem er entweder den Hydaspes in die Nähe des Tigris versetzte oder denselben mit dem Choaspes verwechselte. Fritzsche.

Hymenäus. Eine Person dieses Namens kommt in den Pastoralbriefen zweimal, einmal in Verbindung mit einem Alexander, das andere mal in Verbindung mit einem Philetus, vor (1 Tim. 1, 29; 2 Tim. 2, 17). Er wird als ein Irrlehrer von derjenigen christl. Parteirichtung dargestellt, welche in den Pastoralbriefen (s. d.) mehrfach bekämpft wird. Nach 1 Tim. 1, 19 hatte er „am Glauben Schiffbruch gelitten", und war einstweilen durch einen Act der Bußzucht (s. Buße) dem Satan zur Züchtigung übergeben (vgl. 1 Kor. 5, 5), d. h. von den Gemeindegenossen der Hülflosigkeit preisgegeben worden. Auffallenderweise drohte (nach 2 Tim. 2, 17) seine Lehre gleichwol wie ein giftiger Krebs weiter um sich zu greifen; als deren Kernpunkt wird der Satz: „die Auferstehung sei bereits geschehen", angegeben (2 Tim. 2, 18). Der Verfasser der Pastoralbriefe scheint bei seiner Polemik gegen Hymenäus u. s. w. die Bekämpfung der mit dem 2. Jahrh. n. Chr. sich bildenden gnostischen Partei im Auge gehabt zu haben. Vermuthlich sind die angeführten Namen, und daher auch der Name Hymenäus, lediglich fingirt, und es wird in den betreffenden Lehrbriefen damit angedeutet, was den Trägern der gnostischen Irrlehre von seiten

der von ihnen bedrohten Gemeinden geschehen sollte. Die Reminiscenz an 1 Kor. 5, 5 und 15, 12 ist unverkennbar. Ueber die in den Pastoralbriefen bekämpfte Irrlehre selbst s. d.

Schenkel.

J.

Ja, einfache Wahrheitsversicherung, wie **Nein**, einfache Versicherung, daß etwas nicht wahr sei. Jesus hat jede andere Form der Wahrheitsversicherung, also den Schwur und den Eid, als den Grundsätzen des von ihm begründeten Himmelreichs zuwiderlaufend bezeichnet (Matth. 5, 37; vgl. auch Jak. 5, 12, eine Stelle, die sich ohne Zweifel auf den Ausspruch Jesu gründet). Auch wenn der Hohepriester (nach Matth. 26, 63) Jesum wirklich beschworen hätte, sich eidlich darüber zu erklären, ob er sich für den Messias halte, so könnte die bejahende Antwort Jesu schon deshalb nicht als förmliche Ablegung eines Eides aufgefaßt werden, weil ihm, wenn er nicht seine höhere Würde geradezu verleugnen wollte, nichts anderes übrigblieb, als mit ja zu antworten. Nach Mark. 14, 60 fg., Luk. 22, 66 fg. forderte ihn jedoch der Hohepriester gar nicht zu einer eidlichen Erklärung auf, und die Streitfrage, ob er einen Eid geleistet habe oder nicht, fällt damit überhaupt dahin. „Ja und nein" zu gleicher Zeit ist beim Apostel Paulus eine Bezeichnung der Unzuverlässigkeit. Seine Predigt war nicht „ja und nein" (2 Kor. 1, 19), und ebenso wenig war ihm Christus „ja und nein" (1 Kor. 1, 17). Der Shakspeare'sche Ausspruch, daß ja und nein keine gute Theologie sei, ist also eigentlich auf den Apostel Paulus zurückzuführen. Dagegen hebt derselbe besonders hervor, daß sämmtliche alttest. Verheißungen in Christo „ja", d. h. erfüllt worden sind (2 Kor. 1, 20).

Schenkel.

Jabal (von jašab, šub, šabat, sich wenden, setzen, niederlassen), der Anwohner, Zeltbewohner, der Ursage zufolge, ein Sprößling des Kainitischen Stammbaums in der sechsten Generation (Kain — Henoch — Irad — Mahujael — Methusael — Lamech), erstgeborener der drei Söhne Lamech's, nach der Kainitischen Stammtafel (1 Mos. 4), von der Ada. Schon Buttmann („Mythologus" [Berlin 1828—29], I, S. 170 fg.) hat auf die nahe Verwandtschaft des Kainitischen Stammbaums mit dem Sethitischen (1 Mos. 5) hingewiesen. Vgl. die folgende Zusammenstellung:

Kain	(Kap. 4, 17)	. . .	Seth	(Kap. 5, 3),
			(Enos, Kenan, Mahalalel [Kap. 5, 9—16.])	
Henoch }	(Kap. 4, 18)	. . .	Jared }	(Kap. 5, 18),
Irad }	(Kap. 4, 18)	. . .	Henoch }	(Kap. 5, 18),
Mahujael	(Kap. 4, 18)	. . .	(Mahalalel	[Kap. 5, 15]),
Methusael	(Kap. 4, 18)	. . .	Methusalah	(Kap. 5, 21),
Lamech	(Kap. 4, 19)	. . .	Lamech	(Kap. 5, 25).

Als Urschrift lag ohne Zweifel nur Eine Stammtafel zu Grunde. Veranlassung zu der Verdoppelung gab wol der Anstoß, den die spätern Bearbeiter der Ursage an der Abstammung des theokratischen Volks von dem Brudermörder Kain nahmen. Darum wurde dem Adam von dem spätern Erzähler ein dritter Sohn Seth (s. d.) zugeschrieben, und Kain mit verändertem Namen als Sohn des Enos, d. h. als Urenkel des Adam, also erst in dritter Generation der Stammtafel eingegliedert (1 Mos. 5, 9 fg.). Die Grundschrift hatte die Stammtafel bereits bis auf Jabal geführt, wußte aber noch nichts von einer Verfluchung der Erde durch Jahve, einer allgemeinen gänzlichen Vertilgung der Kainiten durch die große Flut und einer Neuschöpfung des Menschengeschlechts aus dem Stammbaum des Seth durch Noah. Jabal erscheint vielmehr (1 Mos. 4, 20) als der Stammvater sämmtlicher Hirtenvölker, der Zeltbewohner und Viehzüchter (1 Mos. 25, 27; Jer. 35, 7), während Künste und Gewerke von den Brüdern Jabal's, Jubal und Tubalkain, hergeleitet wurden (1 Mos. 4, 21 fg.). Hiernach ist es ziemlich sicher, daß Seth, als Begründer des Nomadenlebens, durch seine Nachkommen, die Noachiden, erst später im lediglich theokratischen Interesse an die Stelle Kain's geschoben wurde, und daß die Jabal-Sage älter ist als die Noah-Sage (s. auch Lamech).

Schenkel.

Jabbok, einer der bedeutendsten Seitenflüsse des Jordans aus dem östlichen Gebirgslande Basan (1 Mos. 32, 22), „zwischen Gerasa und Philadelphia", bildete erst die un-

gefähre Grenze zwischen den südlichern Ammonitern und den nördlichern Amoritern, später zwischen den Stämmen Gad und Manasse und in seinem obern Lauf zugleich zwischen Gad und dem ammonitischen Gebiet (von Jaëser an; Jos. 12, 2; Richt. 11, 13. 22; vgl. besonders 4 Mos. 21, 24, wo „Jaëser" zu lesen ist für „stark"; auch 5 Mos. 2, 37; 3, 16]). Jetzt führt der Bach den Namen Zerka (Zurka), d. h. der blaue. Auch heutzutage heißt der niedrige Wadi, in welchem das Castell Zerka an der Pilgerstraße nach Mekka liegt, der Nahr es-Zerka, weil sich hier im Winter das Wasser vom Dschebel Hauran her zu einem Bach sammelt und in einem schmalen, tiefen und wilden Waldstrombett, dessen Ufer mit vielem Rohrschilf und Oleander bewachsen sind, (nord-)westwärts hinabrieselt. Gleichwol muß (besonders wegen 4 Mos. 21, 24; s. Jaëser) der jetzige Nahr Ammân, der bedeutendste Nebenfluß des Zerka, welcher auch, bei Rabbath-Ammon, der alten Hauptstadt der Ammoniter, entspringend und in nordöstlicher Richtung jenem zufließend, einen viel längern Lauf als dieser hat, als die eigentliche Quelle des Jabbok angesehen worden sein, wie denn auch der arab. Geograph Abulfeda und der engl. Reisende Buckingham diesen Nahr Ammân den Quellfluß des Zerka selbst sein lassen. Nach der Vereinigung der beiden Bäche eilt der ziemlich reißende Fluß, zuerst noch in nordwestlicher, dann westlicher Richtung, in tiefer Schlucht zwischen steilen Bergen hin, macht die Grenze zwischen den Landschaften Adschlûn (Mörâd) und Belka, und nachdem er unterwegs eine Anzahl Bäche aufgenommen (Seetzen nennt deren zehn), ergießt er sich, 1½ Stunden von dem Ort entfernt, wo er wieder aus den Bergen getreten, auf gleicher Breite mit Sichem, 12 Stunden nördlich von Jerusalem in den Jordan.

Fälschlich verwechselte man ehemals den Jabbok mit dem viel weiter nördlich in den Jordan mündenden Jarmuk (s. d.), mit welchem derselbe übrigens die gleiche Namensbedeutung („der [Wasser] ausgießt") hat; ein alter Irrthum, welcher schon der Erzählung 1 Mos. 32, 22—32 zu Grunde liegt. Hier nämlich werden wir von Mahanaim (s. d.) am Jarmuk, wohin die Jahveurkunde die Begegnung Jakob's mit seinem Bruder Esau im vorhergehenden (1 Mos. 32, 1—21) und nachfolgenden Bericht (1 Mos. 33, 1—16) verlegt, plötzlich durch die Elohimschrift an „die Furt des Jabbok", als den Schauplatz des nächtlichen Ringkampfes, versetzt: eine zweifache Anschauung, welche ihre Erklärung, abgesehen von einem etymologischen Wortspiel, mit dem Namen Jabbok in dem doppelten Sinn findet, in welchem die Bezeichnung Gilead (s. d.) in den beiden Quellenschriften, und zwar im weitern beim Jahvisten, im engern Sinn beim Elohisten, vorkommt. Vgl. Ritter, „Die Halbinsel Arabien" (Berlin 1846—47), II, 427, und „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—51), S. 270, 1040, 1095; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 597 fg., 612 fg., 1033 fg., 1059 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 392 fg.; Raumer, „Palästina" (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 73; Herzog's „Real-Encyklopädie", VI, 363.

Kneucker.

Jabes, gewöhnlich „Jabes in Gilead", eine Stadt des Ostjordanlandes, etwa eine Nachtreise von Bethsean entfernt (1 Sam. 31, 11 fg.), deren Bevölkerung mit den Benjaminiten durch Verschwägerung verbunden war (Richt. 21, 6—14). Bürger von Jabes, welche Saul einst gerettet hatte (1 Sam. 11), entwendeten den Philistäern den Leichnam Saul's und begruben seine Gebeine (1 Sam. 31, 8—13; 2 Sam. 2, 4. 7; 21, 12—14). Aus dieser Stadt war auch der Königsmörder Sallum, der einen Monat lang (773 v. Chr.) über Israel regierte; denn so ist 2 Kön. 15, 10. 13. 14 („Sohn [Mann] von Jabes" = Jabisiter) zu erklären. Josephus („Alterthümer", VI, 5, 1) nennt zu seiner Zeit Jabes die Metropolis Gileads, und Eusebius führt dieselbe als einen großen Flecken auf einem Hügel, 6 röm. Meilen von Pella (? [s. d.]), gegen Gerasa hin, auf. Der Name ist noch jetzt in dem Wadi Jâbis erhalten, der, etwas südwärts Beisân (d. i. Bethsean) gegenüber, vom Osten her in den Jordan einmündet. Obschon also Jabes als Bezeichnung des alten Ortes verschwunden zu sein scheint, so wird dennoch mit großer Wahrscheinlichkeit dessen Lage in den auf einem Hügel gelegenen Ruinen Ed-Deir (d. i. Kloster) auf der Südseite jenes Wadi vermuthet, eine Oertlichkeit, etwa 3 Stunden vom Jordan östlich im Gebirge abgelegen, am Wege, welcher von Beisân nach Helâweh und Dscherâsch (d. i. Gerasa [s. d.]) führt, wo sich auch noch Säulen finden sollen. Vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 451; Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 418 fg.; van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" (Leipzig 1855—56), II, 305.

Kneucker.

Jabez, wird 1 Chron. 2, 55 als eine Stadt Palästinas aufgeführt, die ohne Zweifel zum Stammgebiet Judas gehörte, da 1 Chron. 4, 9. 10 derselbe Name einem judäischen Mann beigelegt wird, welcher etwa als „Vater der Stadt Jabes“ gelten mochte. Uebrigens soll ihm seine Mutter diese Benennung beigelegt haben, weil sie ihn mit „Schmerz“ (hebr. ;Oṣeb) geboren habe (Ja;beṣ, umgesetzt Ja;ṣeb = „er macht Schmerzen“). Kneucker.

Jabin. 1) Ein zur Zeit Josua's lebender kanaanit. König zu Hazor (s. d.) im nördlichen Palästina. Derselbe zog nach Jos. 11, 1 fg. mit mehrern andern kanaanit. Königen gegen Israel; allein unter Josua's Anführung siegten die Israeliten, drangen bis Hazor vor und zerstörten diese und die umliegenden Städte. Jabin wurde getödtet. 2) Ein zur Richterzeit lebender kanaanit. König von Hazor, welcher, wie sein Ahnherr, die Israeliten mit Krieg überzog, jedoch glücklicher war als jener. Zwanzig Jahre lang übte er eine Gewaltherrschaft über Israel, unter welcher dieses schwer duldete. Nach Ablauf dieser Schreckensjahre wagte es der Richter Barak (s. d.), das Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln, was ihm auch gelang. Der Feldherr Jabin's, Sisera (s. d.), wurde auf der Flucht von der Jaël (s. d.) getödtet (Richt. 4, 1 fg.). Röck.

Jabne, eine Philistäerstadt zwischen Joppe und Asdod, kommt ohne Zweifel auch unter dem Namen **Jabneel** als Grenzstadt des Stammgebiets Juda, westlich von Ekron, vor (Jos. 15, 11; vgl. auch V. 46, wo vermuthlich nach einer guten Lesart der LXX gleichfalls „Jabne“ für „meerwärts“ zu verbessern ist), verblieb jedoch stets als See- und Hafenstadt den Philistäern, bis Usia dieselbe eroberte (2 Chron. 26, 6). Seit den Zeiten der Makkabäer erscheint sie häufiger, und zwar unter der (ursprünglichen) griech. Namensform **Jamnia**, als eine volkreiche, großentheils von Juden, doch auch von Heiden bewohnte Stadt, von denen jene oft in ihren Gesetzen und Religionsgebräuchen gestört wurden (Philo, Op. II, 575). Nach dem Bericht des 2. Makkabäerbuchs (Kap. 12, 8. 9) soll Judas Makkabäus Hafen und Flotte von Jamnia verbrannt haben, sodaß man den Feuerschein in Jerusalem, 240 Stadien, d. i. 6 deutsche Meilen, weit sehen konnte (1 Makk. 4, 15; 5, 58; 10, 69; 15, 40; Josephus, „Alterthümer“, XII, 8, 6; XIII, 4, 1). Nachdem die Stadt längere Zeit in der Gewalt der Syrer gewesen, wurde sie von dem Hohenpriester Simon erobert (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 6, 7) und blieb nun in den Händen der Juden (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 15, 4), bis Pompejus sie zu Syrien schlug (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 4, 4; „Jüdischer Krieg“, I, 7, 7). Später erhielt Salome diese Stadt als Vermächtniß ihres Bruders (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 11, 5), und im jüd. Krieg wurde sie von Vespasian erobert (Josephus, „Jüdischer Krieg“, IV, 8, 2). Seit Jerusalems Belagerung wurde sie für eine geraume Zeit Sitz einer berühmten jüd. Akademie, und drei Jahre nach der Zerstörung der Heiligen Stadt auch des Synedriums, bis dieses als der geistige Mittelpunkt der ganzen gegen Trajan ausgebrochenen Empörung (117 n. Chr.) von dem General Trajan's, Lucius Quietus, bedroht, unter dem Hohenpriester Gamaliel II. sich wieder nach Jerusalem flüchtete, und von da, seit dem von Hadrian begonnenen Neubau der Stadt, in das wohnlichere Uscha in Obergaliläa auswanderte (vgl. Jud. 3, 1 [2, 28]; 4, 6. 8). Zur Zeit des Arius wird ein Bischof Makrinus von Jamnia genannt. Hier errichteten die Kreuzfahrer die Festung Ibelin (Hibelin, Ibenum), wozu sie die Werkstücke von den alten Bauwerken verwendeten, von denen beim Grundlegen sich viele vorfanden; und ebenso lieferten alte Brunnen, welche im Umfang der Stadt zahlreich verschüttet erschienen, nach ihrer Ausreinigung eine hinreichende Menge Wasser, sowol für den Bau selbst wie für den Bedarf der Menschen (vgl. „Benjamin von Tudela“, herausgegeben von Asher [London 1841], I, 79).

Heute noch ist das alte Jabne in dem Namen des großen Dorfes Jebna (Ibna) auf einer kleinen Anhöhe auf der südwestlichen Seite des Wadi Rubîn, kaum 1 deutsche Meile westlich von Akir (d. i. Ekron) und etwas mehr als 1 Stunde von der See entfernt, zu finden. Dagegen ist es noch nicht gewiß, ob auch von der Hafenstadt an der Küste noch Reste vorhanden sind. Wie nämlich Asdod und Gaza, so hatte auch die Stadt Jabne einen Hafenplatz am Meer, weshalb auch Plinius (V, 14) zwei Jamnia, das eine am Meer, das andere landeinwärts, unterscheidet, und Josephus („Alterthümer“, XIII, 15, 4; XIV, 4, 4; „Jüdischer Krieg“, I, 7, 7) bald eine Hafenstadt, bald eine im Lande gelegene Stadt Jamnia aufführt. Ueber jenen Nahr Rubîn selbst, welcher in nordnordwestlicher Richtung abwärts fließt und sich etwa 4 Stunden südlich von Jâfa (d. i. Japho, Joppe) ins Meer ergießt, führt in der Nähe der Binnenstadt

heute noch eine röm. Brücke mit zwei hohen Bogen aus sehr großen Steinen erbaut, und der Reisende Scholz sah hier die Ruinen einer altchristl. Kirche, welche nachmals zu einer Moschee geworden.

In seinem obern Lauf noch weiter im Binnenlande heißt das Flußthal noch Wadi Surâr; erst hier erhält dasselbe den Namen Nahr Rubîn von einer kleinen Anhöhe, welche sich an dessen Ostufer, nordwärts von der Stadt erhebt und das Grab (Wely) Scheikh Rûbîns' oder Nebi Rûbîns' genannt wird, mit einer quadratischen Mauer umgeben und von Bäumen eingeschlossen, nach Art unzähliger ähnlicher moslemischer Gräber von Heiligen durch ganz Syrien. Wie man übrigens bei diesem Rubîn ohne Zweifel an Ruben, Jakob's Sohn, zu denken hat, so ist unter dem Rabbi Gamaliel, auf dessen Grab ein schönes Gebäude in Jabne errichtet gewesen sein soll, vermuthlich der Hohepriester Gamaliel II. an der Spitze des Synedriums in Jamnia um 117 n. Chr. zu verstehen.

Der Name Jabne, Jamnia, den die Philistäer (s. d.) der von ihnen gegründeten Stadt beilegten, ist sicherlich aus der indogermanischen Sprache der alten Pelasger abzuleiten und hat die Bedeutung (des griech. Wortes ἰαμνοί = εἰαμενή) „grasreiche, feuchte Niederung“ (s. Stephanus von Byzanz u. d. W. „Jamnos“), wozu aufs beste stimmt, wenn Hieronymus (zu Jes. 65) sagt, die Gegend bei Jamnia sei Weideboden, und der Reisende Volney berichtet, bei dem Dorf Jabne bilde ein kleiner Bach, der einzige in der Umgegend, welcher im Sommer nicht versiege, einen Morast, woselbst Bauern Zuckerrohr angepflanzt hatten. Und wenn dann die Hebräer in ihrer Weise von Jabne-El, d. h. Jabne Gottes, sprachen (Jos. 15, 11), so wollten sie ebendamit die Stätte und Umgegend als eine herrliche („das göttliche Jabne!“) bezeichnen, wie sie ja auch sonst mit dem Zusatz El (d. h. Gottes, göttlich) die Bewunderung des Herrlichen und Majestätischen ausdrücken (vgl. „Berge Gottes“, „Cedern Gottes“ u. s. w., Ps. 36, 7; 80, 11; und s. Jabneel). Vgl. Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina“ (Gotha 1859), S. 20—25, 53; Robinson, „Palästina“ (Halle 1841—42), II, 592; III, 229 fg.; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer“ (Leipzig 1845), §. 88 fg.; Stark, „Gaza und die philistäische Küste“ (Jena 1852), S. 22; Volney, „Reise nach Syrien und Aegypten“ (Jena 1788—1800), II, 251 (Voyage en Syrie et en Egypte [Paris 1807], II, 196 fg.); Raumer, „Palästina“ (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 200 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien“ (Berlin 1852), II, II, 91, 99, 101 fg., 125 fg., 139; Herzog's „Real-Encyklopädie“, VI, 365 fg.; Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen“ (Tübingen 1860—63), I, §. 25, 49, 52; Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 823. Kneucker.

Jabneel. 1) Eine Grenzstadt des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 11; s. Jabne). 2) Eine Grenzstadt des Stammgebiets Naphtali (Jos. 19, 33). Auch dieses zweite Jabneel im Norden Palästinas war ohne Zweifel zuerst Name eines Wiesengrundes, vermuthlich jener „schönen, fruchtbaren, wasserreichen Ebene“ Merdsch Ajûn, d. i. Wiese Ajuns, welche, östlich vom Fluß Lîtâni (Leontes) und westlich vom Wadi et-Teim, von diesem durch eine Hügelreihe getrennt, ein fast rundes Becken von etwa einer Stunde im Durchmesser bildet und gegen Süden mit der Ebene des Hûleh vermittels eines „engen Eingangs“ (dieser wäre jener Nekeb; Jos. 19, 33) in Verbindung steht, und über welche Robinson („Palästina“ (Halle 1841—42), III, 606 fg., 611) sich in lobpreisender Schilderung ausspricht. Die Benennung „göttliches Jabne“, d. h. herrliche Wiese, welche späterhin wahrscheinlich auch auf die daselbst gelegene Ortschaft überging und also mit dem Ijjon (= das heutige Ajûn) Naphtali's in 1 Kön. 15, 20 und 2 Chron. 16, 4 einen und denselben Ort bezeichnet haben mochte, scheint eine verdiente gewesen zu sein. Doch haben andere dieses Jabneel Naphtali's auch viel weiter nordwärts, an dem See Jammûne (Jemmône, Jemuni), mehrere Stunden nordwestwärts von Baalbek, westlich von Deir el-Ahmar (s. Adami-Nekeb), an der Ostseite des westlichen Libanonzugs, gesucht, wo sich beträchtliche Ruinen aus alter Zeit, auch solche eines Tempels, finden sollen, zu welchem man im Alterthum Wallfahrten machte und wo man der zu Aphaka (s. Aphek) verehrten Aphrodite Geschenke brachte. Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer“ (Leipzig 1845), §. 89; Robinson, „Neuere biblische Forschungen“ (Berlin 1857), S. 714, 792; Seetzen, „Reisen durch Syrien“ (Berlin 1854—59), I, 169, 229; Ritter, „Syrien“ (Berlin 1854—55), II, 304 fg.; Knobel zu Jos. 19, 33. Kneucker.

Jachin und **Boas** ist der conventionelle Name zweier aus Bronze gegossener Säulen

des Salomonischen Tempels, zu deren umständlicher Beschreibung 1 Kön. 7,15—22 (vgl. 2 Chron. 3,15—17) noch Jer. 52,20—23 (2 Kön. 25,16.17) beizuziehen ist.

Dieselben, der Vorhalle eignend, standen zu beiden Seiten des Eingangs noch in der Halle selbst vor dem eigentlichen Tempel. Die Höhe des Schaftes einer jeden ohne den Knauf betrug 18 Ellen, und da, wie es heißt, ein 12 Ellen langer Faden sie umspannte, so ist mit der angegebenen Dicke von 4 Zoll die Erzstärke gemeint; die Säulen waren, wie auch ausdrücklich angemerkt wird, hohl, und rund zweifelsohne. Dieser Stock nun der Säule trug einen besonders gegossenen Aufsatz, ein Capitäl von 5 Ellen Höhe (falsch 2 Kön. 25,17: 3 Ellen), welches aus zwei Theilen bestand, der eigentlichen Krone auf einem wulstartigen Untersatz. Erstere hatte 4 Ellen im Durchmesser und stellte eine sich erschließende Lilie oder wol eher Lotusknospe dar, welche selbst wieder, wie Thenius vermuthet, mit Lotusblumen verziert gewesen sein mag. Um den Untersatz seinerseits war ein bronzenes Flechtwerk oder Gitter frei herumgelegt. Nicht blos, um ihn theilweise zu maskiren oder als Zierath, sondern ober- und unterhalb des Wulstes lief eine Reihe von Granaten, je ihrer hundert, und das Flechtwerk diente zu ihrer zierlichen Befestigung. Dasselbe wie auch die 400 Granatäpfel werden nicht als gegossen zu denken sein, vielmehr als getriebene Arbeit. Da aber zufolge von Jer. 52,23 von den 100 Granaten 96 „luftwärts", also 4 verdeckt standen, so erhellt einmal, daß auch die Granatenreihe wie das Gitter einen Kreis bildete, sodann, daß die Säulen dicht an die Wand gerückt waren, welche gleichsam als Tangente des Kreises je 4 Granaten verdeckte. Außerdem gibt die Stelle Ez. 40,49 den Fingerzeig, daß wir sie nicht vor der Halle seitwärts, sondern an der Wandstirn des Portals stehend zu denken haben, welchem bei 14 Ellen Weite (Ez. 40,48; LXX) dann immer noch mehr als 6 Ellen Durchgang offen bleibt. Dadurch selbst aber wird die Annahme nothwendig, daß sie nicht frei standen, sondern ihr Capitäl die Oberschwelle des Portals trug, wofür sich Am. 9,1 eine Analogie findet. Das Portal hatte dann wenigstens wie die Säulen 23 Ellen Höhe; es würden aber 24 zu 14 der Weite sich vortrefflich schicken, und die Schwelle ruhte vermuthlich nicht unmittelbar auf dem Capitäl, sondern zunächst auf einem viereckigen Tragkopf nach ägypt. Weise.

Daß man etwa auch bildlich die Formel Jachin und Boas braucht für „Säulen des Staats", „Träger des Regiments", erscheint dieses Weges als gerechtfertigt; zweifelhaft dagegen ist der eine Name, die Aussprache Boas, und überhaupt, ob dies wirklich von Salomo den Säulen beigelegte Namen waren, wie 1 Kön. 7,21 behauptet ist. Die beiden Wörter kommen als Eigennamen von Personen vor (1 Mos. 46,10; Neh. 11,10; 1 Chron. 9,10; Ruth 2,1.3 fg.), und von solchen, meinte man, trügen sie den ihrigen. Allein es ist ganz unwahrscheinlich, daß nach irgendwelchen Menschen Salomo die Säulen am Hause Gottes benannt habe. Wäre es der Fall, daß Männer dieses Namens die Säulen in den Tempel gestiftet hätten, so würde es gesagt sein, es ist aber vielmehr das Gegentheil zu verstehen gegeben. Von irgendwie hervorragenden Personen Namens Jachin und Boas vor oder zu der Zeit Salomo's ist nichts bekannt, und ein Grund solcher Namengebung nicht abzusehen. So wird man nicht umhin können, dem Vorschlag von Thenius beizupflichten, welcher Jakin ba;z ausspricht, darauf hinweisend, daß Jakin der rechts stehenden Säule angeschrieben war und Hebräisch von der Rechten zur Linken gelesen wird. Nur würden die Worte wol nicht, wie Thenius übersetzt, „er (Gott?) befestige in Kraft", bedeuten, sondern: „hält aufrecht mit Macht"; wobei das Subject, ob als solches Gott oder die Säule zu denken, absichtlich verschwiegen bleibt.

Hitzig.

Jacob, s. Jakob.

Jacobsbrunnen, s. Jakobsbrunnen.

Jacobus, s. Jakobus.

Jadua, eigentlich: **Jaddua**, erscheint 1) als Eigenname eines Volksobersten zur Zeit Esra's (nicht Nehemia's, Neh. 10,22; V. 2 ist „der Thirsata Sohn des Hakalja" ein fehlerhafter Zusatz, entstanden infolge von Verwechselung des bekannten Nehemia mit einem andern Nehemia um 458; s. Nehemia). 2) Eigenname eines Hohenpriesters (Neh. 12,11.22), welcher als Sohn jenes Jonathan oder Jochanan (s. d.), des Zeitgenossen von Artaxerxes II. (Mnemon; Josephus, „Alterthümer", XI, 7, 1), eine geraume Zeit nach Nehemia lebte.

Kneucker.

Jaebez, s. Jabez.

Jaël, der Name eines nicht hebr. Weibes, von dem uns Richt. 4,17—22 und 5,24—27 eine bei den Israeliten viel gerühmte That berichtet wird. Richt. 5,6 dagegen scheint man eher an einen sonst unbekannten israelitischen Richter dieses Namens denken zu müssen. Die erst angeführte Jaël war das Weib Heber's, eines beduinischen Keniters; sein Stamm hatte sich abgesondert von den andern, viel weiter im Süden herumziehenden, und die dunkeln Zelte in dem kleinen Gebirgskessel bei Kedes im Stamm Naphtali unter der Eiche Zaanaim (d. i. „Wanderung", vielleicht wegen der Beduinen) aufgeschlagen. Diese „Zeltbewohner" waren den Juden stammverwandt (Richt. 1,16; 4,11), lebten aber zur Zeit des großen Kriegs, den Barak und Deborah gegen Jabin, den König der Kanaaniter, führten, mit dem letztern in Frieden. Daher glaubte Sisera, der Feldherr Jabin's, als er nach seiner Niederlage in der Ebene Jesreel zu Fuß flüchtend bei den Zelten Heber's ankam, sich geborgen; er sucht dort Schutz und wird von Jaël freundlich aufgenommen. Jaël nämlich geht ihm entgegen, nöthigt ihn in „ihre Hütte", deckt ihn mit einer Decke zu, gibt ihm, der nur Wasser verlangt, Milch aus dem Schlauch zu trinken und hört seine Bitte, ihn zu verbergen, an. Als er dann aber hart entschlafen, geht sie hin, holt einen Zeltpflock und einen Hammer und treibt den Pflock dem tief Schlafenden durch die Schläfe, sodaß derselbe in der Erde steckte. Sisera starb. Bald darauf kommt sein israelitischer Besieger Barak daher, dem Sisera nachjagend, da geht Jaël ihm entgegen und führt ihn zu dem Erschlagenen. Um dieser That willen wird Jaël im Lied der Deborah (Richt. 5,2) hochgepriesen: „Gesegnet sei von den Weibern Jaël, das Weib Heber's, des Keniters. Mehr als ein Zeltbewohnerweib sei sie gesegnet." Allein ob ihr auch die „uralte Verbindung zwischen Kenitern und Israeliten mehr galt als das verhältnißmäßig neue Bündniß ihres Hauses mit Jabin", ihre That bleibt selbst nach oriental. Begriffen eine tückische Treulosigkeit; denn die Gastfreundschaft verbietet dem Morgenländer, sich an dem zu vergreifen, dem er zu trinken gegeben, und wem das sonst für Männer unzugängliche Frauenzelt zu betreten erlaubt war, der mußte doppelten Schutzes genießen. Der in dem Lied angestimmte große Jubel über die Ermordung des unter dem „Beistand des Himmels" gänzlich geschlagenen feindlichen Feldherrn bleibt ein unwidersprechlicher Beweis dafür, daß in den Zeiten Samgar's und Jaël's (Richt. 5,6) das nationale Bewußtsein ebenso tief gefallen war, als das sittliche Urtheil des Volks noch stand.

Manchot.

Jaëser, griech. Jazer, von Ptolemäus (V, 16, 9) Gazoros genannt, war eine Stadt im Landstrich Gilead (2 Sam. 24,5; 1 Chron. 26,31), in einer für Viehzucht geeigneten Gegend gelegen (4 Mos. 32,1). Ursprünglich gehörte sie den Amoritern (4 Mos. 21,32), bis sie der israelitische Stamm Gad erhielt, der sie jedoch mit andern Ortschaften an die Leviten abtrat (Jos. 13,25; 21,39). Später verloren sie die Israeliten wieder; als eine moabit. Stadt erscheint sie Jes. 16,8; Jer. 48,32, und nach dem Exil gehörte sie den Ammonitern (1 Makk. 5,8; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 1); der letztere nennt sie Jazoros. Nach Eusebius (Onomast. u. d. W. „Jazer") lag sie 10 Meilen von Philadelphia (Rabbat-Ammon) westlich an einem sehr großen Fluß, der sich in den Jordan ergoß, und 15 Meilen von Hesbon. Verschieden von Jaëser war der Jer. 49,28 erwähnte ammonit. Grenzort Ḥaṣor, griech. Azor. Wenn Eusebius unter Azor beifügt: „und es findet sich 8 Meilen von Philadelphia westlich ein Flecken Azēr, welcher auch jetzt noch besteht", so meint er wol nicht unser Jaëser, sondern eine geringere, etwa 2 Meilen von demselben entfernte Ortschaft. Neuerlich hat man Jaëser und Ḥaṣor in den Ruinen der Städte Szîr und Szâr wiedergefunden (Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], S. 1047 fg.); von Szîr fließt ein kleiner Fluß, Nahr Szîr, in den Jordan. Schwierigkeit macht, daß Jer. 48,32 von einem Meer Jaësers die Rede ist. Der Fluß kann damit nicht gemeint sein, nach der Versicherung der Reisenden aber finden sich in dortiger Gegend wol einige Teiche, indessen kein Landsee. Möglich und nicht ohne Beispiel wäre mit Winer anzunehmen, daß in alter Zeit ein kleiner Landsee dort vorhanden gewesen wäre, der aber mit der Zeit ausgetrocknet oder zu einem Teich geworden sei; möglich auch wäre, daß der Prophet in Uebertreibung von einem Teich das Wort Meer gebraucht habe; indeß da unsere Stelle vereinzelt dasteht, Jesaia, welcher den Jeremia vor Augen hatte, das Wort Meer nicht hat, auch die alexandrinische Uebersetzung dasselbe übergeht, das Wort aber von Jeremia eben vorher gebraucht war, so ist die Vermuthung Hitzig's sehr ansprechend, daß sich das Wort Meer hier irrig eingeschlichen habe und also zu streichen sei.

Fritzsche.

Jagd. Da Palästina in alter Zeit einen großen Reichthum an allerlei Wild besaß, so nahm unter den Beschäftigungen der Israeliten die Jagd neben Ackerbau und Viehzucht eine bevorzugte Stellung ein. Dichter und Propheten wurden nicht müde, mit Bildern aus dem Jagdleben ihre Rede zu schmücken, und die Namen muthiger und gewandter Jäger lebten jahrhundertelang im Mund des Volks. In der That erwarb sich der Mann, welcher den gefährlichen Kampf z. B. gegen die zahlreich im Jordanthal hausenden Löwen unternahm, ein patriotisches Verdienst. Daß wehrlose Wanderer (1 Mos. 37, 33; 1 Kön. 13, 24), ahnungslose Hirten und Bauern von wilden Thieren zerrissen wurden, war ein keineswegs seltenes Ereigniß, stellte doch einst die furchtbare Vermehrung der Löwen die Existenz der assyr. Colonien zu Samaria in Frage (2 Kön. 17, 25. 26). Aus der Dämmerungszeit der menschlichen Geschichte ragt die Gestalt des Nimrod auf, ein gewaltiger Jäger vor Jahve, d. h. ein kühner Bewältiger der reißenden Thiere, und darum hochgepriesen (1 Mos. 10, 9). Solche kühne Jagd gehörte zu der ruhmvollen Arbeit der assyr. Könige, wie zahlreiche Reliefplatten aus den Palästen von Ninive uns beweisen. Simson's Ruhm gründete sich nicht zum geringsten Theil auf Jagdabenteuer, auf einen glücklichen Ringkampf mit einem jungen Löwen, auf das Einfangen ganzer Scharen von Schakalen (Richt. 14, 6; 15, 4). Vom Helden Benaja berichtet das 2. Buch Samuel's (Kap. 23, 20), daß er einen Löwen in der Grube zur Schneezeit erschlagen habe. Mit dem Beruf des Hirten verband sich oftmals der des Jägers (1 Sam. 17, 34 fg.; Jes. 5, 29; 31, 4), wenn es galt, die Heerden gegen Löwen, Panther oder Schakale zu schützen.

Begreiflich aber war die Zahl der Jäger weit größer, die sich nicht an der gefährlichen, sondern nur an der sichern lustigen Jagd betheiligten. Wildpret kam viel auf den Tisch der Israeliten (Spr. 12, 27; Sir. 36, 21), war es doch schon Isaak's Lieblingsspeise und Esau dem Vater zum voraus werth, weil er so geschickt Wildpret zu jagen und schmackhaft zu bereiten verstand (1 Mos. 25, 28; 27, 3 fg.). Das Gesetz stellte darum einen genauen Kanon auf, welches Wild dem Israeliten zu essen anstehe, und welches ihm ein Greuel sein solle (3 Mos. 11). Hase und Wildschwein z. B., obgleich in Palästina zahlreich (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 13), waren verboten. Sorgfältig mußte man das Blut des erlegten Wildes auslaufen lassen und es hernach mit Erde zudecken (3 Mos. 17, 13).

Die Hauptjagd ging auf Rothwild: Hirsche, Gazellen (s. d.) und andere Arten von Antilopen. Aber auch den Vögeln wurde eifrig nachgestellt, namentlich dem Rebhuhn (1 Sam. 26, 20; Ps. 124, 7; Pred. 9, 12), und am Genezarethsee war der Fischfang zu Jesu Zeit in großem Schwung (s. Genezarethsee und Fische). Der Jäger rüstete sich mit Pfeil und Bogen aus (1 Mos. 27, 3; Jes. 7, 24), nahm gelegentlich auch den Wurfspieß zur Hand oder die Keule (Hiob 41, 20), stellte Netze und Fallstricke aus (Jes. 51, 20; Ps. 35, 8; Hiob 18, 8 u. a.), machte Gruben (Ps. 35, 7; Ez. 19, 4; Ps. 7, 16; 9, 16 u. a.), die er mit Erde und losen Zweigen so trügerisch oft deckte, daß er nachher selbst der Grube nicht mehr gewahr wurde und unversehens hinunterstürzte (Ps. 7, 16). Auch holte er sich nicht selten mit der Schlinge seine Opfer (Ps. 38, 13; Hiob 18, 9; Ps. 18, 16 u. a.).

Ohne Zweifel zog man gewöhnlich zu Fuß auf die Jagd; doch der König Herodes, ein äußerst gewandter und kühner Reiter, lag zu Roß dem Weidwerk ob (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 13). Daß man in späterer Zeit auch Hunde für die Jagd benutzte, deuten wenigstens die Ausdrücke bei Josephus („Alterthümer", IV, 8, 9) an (Josephus geht übrigens in der Auslegung von 5 Mos. 23, 19 ganz irre, wenn er den daselbst erwähnten „Hundelohn" [s. Hund] als Preis für die Hundebeschälung auffaßt und einen vielleicht zu seiner Zeit üblichen Brauch damit auf das höhere Alterthum überträgt).

Mit welcher Leidenschaftlichkeit man oft das Wild aufspürte, blickt z. B. noch in der bildlichen Rede Jeremia's durch (Kap. 16, 16): „Ich will viele Jäger ausschicken, welche (das edle Wild) jagen sollen von allen Bergen und von allen Hügeln und den Spalten der Felsen." Herodes erlegte einmal an Einem Tage 40 Stück Wild, aber er stürmte auch so heftig drein, daß er einst vom Pferde stürzte und durch den Fall auf seine eigenen Lanzen bald sich selbst die tödliche Wunde zugezogen hätte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 10, 3).

Furrer.

Jagur, Name einer Grenzstadt im Südland des Stammgebiets Juda gegen das edomit. Gebiet hin (Jos. 15, 21).

Kneucker.

Jahaz und **Jahza** erscheinen als zwei Städte des Ostjordanlandes zwischen dem Arnon und Jabbok, und dürfen nicht miteinander verwechselt oder gar vereinerleit werden, vielmehr ist Jahaz nördlich, vielleicht nordwestlich, von Hesbon (Jes. 15, 4, und dazu Hieronymus; Jer. 48, 34) gegen die moabit. Grenze hin, etwa auf die Linie zu setzen, welche in gerader Richtung von Jaëser (s. d.) zum nördlichen Ende des Todten Meeres führt, da, wo in entsprechender Lage der Reisende Buckingham („Reisen durch Syrien und Palästina", deutsche Ausgabe [Weimar 1827—28], I, 284 fg.) Ruinen einer Stadt Jehaz gefunden hat. Jahza dagegen lag nach dem Bericht des Eusebius und Hieronymus südlich von Hesbon, zwischen Medaba und Dibon, und zwar (gemäß den Stellen 4 Mos. 21, 23 fg.; 5 Mos. 2, 32; Richt. 11, 20; vgl. auch Jer. 48, 21) offenbar an oder in der Wüste, welche das Gebiet der Amoriter, später der Rubeniter und Moabiter, im Osten begrenzt. Hier wurde der Amoriterkönig Sihon von den vordringenden Israeliten besiegt; die Stadt aber, dem Stamm Ruben (Jos. 13, 18), sodann (nach 1 Chron. 6, 63 [7, 78]) den Leviten zugewiesen, erscheint, seit Jehu, im Besitz der Moabiter (Jes. 15, 4; Jer. 48, 21), deren Gebiet Jerobeam II. von Israel wieder zurückeroberte und dem bis zur Südspitze des Todten Meeres erweiterten israelitischen Gebiet einverleibte, bis die Moabiter nach der Wegführung der zehn Stämme wieder in die alten Stammgebiete von Ruben und Gad vordrangen (s. Moab; vgl. Hitzig zu Jes. 15 und 16).

Kneucker.

Jahr. Eine mathematisch genaue Begrenzung und Eintheilung der Zeitabschnitte wird man deshalb um so weniger in den heiligen Schriften suchen, weil von astronomischer Wissenschaft im jüdischen und christl. Alterthum durchaus keine Rede war. Eine geringe Kenntniß der Sternkunde konnte von den Hebräern bei dem gänzlichen Mangel aller hierzu erforderlichen Instrumente nur aus den Anschauungen und Beobachtungen gewonnen werden, welche die Pracht des oriental. Himmels die Landleute und Hirten auf einsamer Flur machen ließ. Daher kannte man wol einzelne Sterne und Sternbilder, welche man durch besondere Namen bezeichnete, aber erst nach dem Exil finden wir den Anfang von Sternkarten in den Zeichnungen, welche gelehrte Rabbinen von der Gestalt des Neumonds zu entwerfen versuchten. Daher konnte von genauer Zeitbestimmung im Alterthum nicht wohl die Rede sein, und man hielt Ereignisse durch den Hinweis auf die besonders dabei hervortretenden Persönlichkeiten oder durch einfache Erwähnung der Thatsache selbst für genügend deutlich der Zeit nach bestimmt. Zwar wird schon in den ältesten Büchern des A. T. nach dem Jahr, welches durch das hebr. Wort šanáh bezeichnet wird, gerechnet; allein wir entbehren jeder nähern Bestimmung über Anfang und Dauer dieses Jahres. Das Wort selbst bezeichnet seiner etymologischen Fassung nach die Wiederholung, also den regelmäßig wiederkehrenden Wechsel, den Kreislauf der Zeit, gibt also wol eine Zusammenfassung der vier Jahreszeiten, in deren regelmäßiger Wiederkehr ein Maßstab für die Zeitrechnung liegt. Dieses Jahr meinte man für die früheste Periode der heiligen Geschichte von ungleicher Länge annehmen zu müssen; und zwar rechnete man es für die Zeit bis Abraham zu einem oder zu drei Monaten und für die Folgezeit bis Joseph zu acht Monaten; dadurch suchte man die außergewöhnlich hohen Lebensalter der Patriarchen (vgl. z. B. 1 Mos. 5) zu erklären. Zu eben dem Zweck bediente man sich auch anderer sehr willkürlicher Deutungen; man sagte z. B., es seien die in den alten Völkertafeln angegebenen Namen nicht Bezeichnungen einzelner Personen, sondern Collectivnamen ganzer Stämme; nach einer andern Ansicht hätten jene Urmenschen frei von jeglicher Leidenschaft bei einfacher Pflanzennahrung ganz natürlich ein so hohes Alter erreicht, oder es sei das lange Leben der Stammväter Gottes besonderer Wille gewesen zur Beförderung des Wachsthums der Bevölkerung und der mündlichen Ueberlieferung von Kenntnissen. Abgesehen von diesen letztern willkürlichen Erklärungen ist auch die erstere nicht haltbar, da in der Geschichte der noachitischen Flut ein mindestens zehnmonatliches Jahr vorausgesetzt ist (1 Mos. 8, 4. 5). Jene hohen Zahlenangaben für die Lebensdauer der frommen Stammväter des heiligen Volks sind vielmehr nur dann faßbar, wenn man sie mit denen in der Folgezeit vergleicht und mit der biblischen Anschauung von dem Verhältniß des sittlichen Lebens zu dem physischen in Verbindung bringt. Wir bemerken nämlich eine stufenweise Abnahme der Lebenszeit: während Adam's Leben 930 Jahre währt (1 Mos. 5, 5), und Methuschelach, der älteste unter allen Menschen, im 969. Jahr stirbt (1 Mos. 5, 27), lebt Abraham nur 175 Jahre (1 Mos. 25, 7), Isaak 180 (1 Mos. 35, 28), Jakob 147 (1 Mos. 47, 28), Joseph 110 (1 Mos. 50, 26), Mose 120 (5 Mos. 34, 7), Josua 110

(Jos. 24, 29), und in noch späterer Zeit ist ein Alter von 80 Jahren schon ungewöhnlich (Ps. 90, 10). Die Ursache für diese Abnahme kann nur in der Sünde gesucht werden, welche die von Gott gewollte Entwickelung unterbrach; darum setzt Gott selbst die Lebensdauer des sündigen Menschen herab (1 Mos. 6, 3), und nach der Flut hat dieselbe schon bedeutend abgenommen (vgl. 1 Mos. 11, 10 fg.), da Gottesfurcht die Tage mehrt (Spr. 10, 27); deshalb gibt auch die messianische Zeit der Hoffnung Raum, daß durch das Freisein von Sünde auch die Macht des Todes gebrochen sein werde und infolge dessen auch die Lebensdauer sich verlängere (vgl. Jes. 65, 20). So wollen also jene Lebenslängen sittlich und nicht mathematisch begriffen sein; wir haben daher hier von ihnen abzusehen und nach andern zerstreut gefundenen Stellen der H. Schrift Anfang, Dauer und Eintheilung des jüd. Jahres zu bestimmen; die jüd. Rabbinen haben zwar viele Specialitäten in Betreff der Jahreseintheilung, doch sind die von ihrem Standpunkt aus gemachten Bestimmungen hier besonders vorsichtig zu benutzen, da gerade über die Hauptfragen, welche uns hier zu beschäftigen haben, im Talmud die verschiedensten Ansichten aufgestellt werden; dies beweist der Umstand, daß ein ganzer Tractat der Mischna in vier Kapiteln vom „Anfang des Jahres“ handelt.

Für die Zeiteintheilung war den Israeliten wie auch andern Völkern des Alterthums nicht das Tagesgestirn maßgebend, da die Sonne mehr Kenntnisse der Beobachtung voraussetzt, als der in bestimmten Zeitabschnitten regelmäßigen Wechsel darbietende Mond (vgl. Ps. 104, 19; Sir. 43, 6 fg.). Man hat jedoch annehmen zu müssen geglaubt, daß die Israeliten schon in den ältesten Zeiten nach Sonnenjahren gerechnet hätten, und hat dafür die verschiedenen Data in der Geschichte der Sintflut angeführt. Zwar streiten die Rabbinen, ob hier vom Herbst oder vom Frühjahr an gezählt sei; wenn jedoch der Schauplatz der hebr. Flutsage das Flußgebiet der Zwillingsströme Mesopotamiens ist, so führen die klimatischen Verhältnisse desselben zunächst auf die Zeit des Endes des Winters und den Anfang des Frühjahrs; hier erfolgen heftige Regengüsse, Schnee und Eis schmelzen im Hochland und schwellen die Flüsse dergestalt an, daß beide über ihre Ufer gehen und ihre Wasser vereinigen. Die Aussagen neuerer Reisenden bestätigen, daß nur im Frühjahr das Land von einer vollständigen Ueberschwemmung bedeckt werde. Werden wir also ebendadurch auf die Zeit des Frühjahrs hingelenkt, so dürften von da an die Zeitbestimmungen in der Geschichte der Flut zu datiren sein. Sie liegen in 1 Mos. 7, 11: am 17. Tage des 2. Monats, in der Dauer derselben von 150 Tagen (1 Mos. 8, 3 fg.), welche mit dem 17. Tage des 7. Monats zu Ende gehen, also 5 Monate zu 30 Tagen ausmachen, und endlich im Schlußdatum (1 Mos. 8, 14), daß die Flut am 27. Tage des 2. Monats im nächstfolgenden Jahr vollständig vorüber gewesen sei. Hier sind also nicht Mondmonate von abwechselnd 29 und 30 Tagen angenommen, sondern nur solche von 30 Tagen. Dies erkannte schon Ephräm der Syrer und bewies daraus, daß schon Adam ein Sonnenjahr von 365 Tagen gehabt habe, welches aus 7 Monaten zu 30 und 5 zu 31 Tagen bestand. Mit allzu großem Vertrauen sind hier ohne weiteres die 5 Monate zu 30 Tagen festgehalten. Man suchte auch aus den alten hebr. Monatsnamen für das Sonnenjahr einen Beweis zu finden: allerdings sind die Monatsnamen späterer Zeit von den ältern verschieden, da die letztern sich sämmtlich auf klimatische oder ökonomische Verhältnisse beziehen, darum nur für das Sonnenjahr, welches mit den Jahreszeiten sich ausgleicht, zu passen scheinen. Im Pentateuch führt nur der erste Monat einen besondern Namen, während man die folgenden durch Ordnungszahlen bezeichnete; außerdem werden in allen vorexilischen Büchern nur noch 3 Monatsnamen genannt: 1 Kön. 6, 1 der Monat Siv, d. i. der 2. Monat (der spätere 'Ijjár), auch Glanzmonat genannt wegen der Frische der blumenreichen Natur in dieser Zeit; 1 Kön. 6, 38 der Monat Bul, d. i. der 8. Monat (der spätere Marcheschwan), auch Regenmonat genannt; 1 Kön. 8, 2 der Monat Ethanim, d. i. der 7. Monat (der spätere Tischri), auch Monat der strömenden Flüsse. Jedoch ist der pers. Ursprung der für chaldäisch gehaltenen spätern Monatsnamen bei Esra, Nehemia, Sacharja und Esther nachgewiesen und ihr Gebrauch führt nothwendig auf einen Jahresanfang im Frühjahr; denn Nisan ist (Esth. 3, 7) der erste Monat, Siwan (Esth. 8, 9) der dritte, Kislew (Sach. 7, 1) der neunte, und darum fällt auch das Laubhüttenfest in den 7. Monat (1 Makk. 10, 21). Gewiß aber ist aus den Rabbinen, daß die Monatseintheilung an das Erscheinen der Mondsichel gebunden war; so ist wol auch in der Geschichte der Flut nach dem Mondjahr gerechnet, da der Berichterstatter

leichter die runde Zahl von 150 Tagen angeben konnte, statt genauer 147 oder 148 zu zählen. Da ferner das Schlußdatum nicht der 17., sondern der 27. des 2. Monats ist, so ist hier auf jeden Fall nach dem Mondjahr gerechnet, denn die ganze Dauer der Flut ist bestimmt durch 1 Jahr, d. h. 354 Tage und 11 Tage, d. h. im ganzen 365 Tage, d. h. ein Sonnenjahr. Also läßt der Text allerdings eine Bekanntschaft mit dem Sonnenjahr annehmen, nach welchem schon in den frühesten Zeiten die Aegypter rechneten; höchst wahrscheinlich war es auch den Hebräern nicht unbekannt, da dieselben genöthigt waren, wegen genauer Bestimmung ihres Aehrenmonats das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen; doch begann man dies alte Mondjahr jedenfalls im Herbst, da der Verfasser der Geschichte der Flut sich ihren Anfang in der Frühlingszeit gedacht haben wird; da er nun trotzdem denselben in den 2. Monat setzt, so wäre dies mitten im Sommer geschehen, es muß also nothwendig von einem Jahresanfang im Winter an gerechnet sein. Da aber den Ackerbau treibenden Hebräern die wechselnden Feldarbeiten den besten Anhalt für die Zeitabtheilung darboten, so erklärt sich auch hieraus die Zeit dieses Jahresanfangs. Ihn bestätigt Hieronymus, nach welchem der October der erste Monat bei den oriental. Völkern war; dies war also die Zeit nach der beendigten Obsternte und Weinlese; damit stimmt überein, daß das Fest der Ernte nach Einsammlung der Feldfrüchte „beim Ausgang des Jahres“ stattfinden sollte (2 Mos. 23, 16). Daß das Jahr der Hebräer mit dem Herbst begonnen habe, bestätigt auch Josephus, und auch der mit dem Orient bekannte Hesiod setzt den Jahresanfang in den November. Die Tyrier, Askaloniten, Gazäer, Cyprier, Aegypter, ebenso die Bewohner von Vorderasien, Macedonier und Etrusker, begannen gleichfalls das Jahr im Herbst, wo die ökonomische Jahresperiode mit der Einsammlung der Früchte endet und die folgende mit der Ackerbestellung und Aussaat begann. Besondere Gesichtspunkte waren es aber, welche den Gesetzgeber veranlaßten, einen zweiten Jahresanfang in den Frühling zu setzen, die alte Ordnung dagegen für Handel und Wandel nicht aufzuheben. Demnach bestand gewissermaßen ein Gottesdienstjahr neben dem bürgerlichen Jahr, denn cultische Rücksichten bestimmten Anfang und Verlauf des erstern. Bei der Passahvorschrift nämlich wird der Monat Abib, d. i. Aehrenmonat, in welchem das Getreide Aehren bekommt, als Anfang der Monate besonders hervorgehoben (2 Mos. 13, 4; 23, 15; 5 Mos. 16, 1); nach dem Exil hieß er Nisan und findet sich so in den spätern Büchern des A. T. (Esth. 3, 7; Neh. 2, 1), er fällt nach unserer Zeitrechnung gegen Ende März und Anfang April und heißt an andern Stellen „der erste Monat“ (2 Mos. 40, 2. 17; 3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 9, 1; 33, 3). Da in diesem Monat das bedeutungsvolle Ereigniß des Auszugs aus Aegypten geschah (2 Mos. 23, 15; 5 Mos. 16, 1), so sollte er als neuer Jahresanfang nach dem Sinn des großen Gesetzgebers Israel an seinen Anfang als Volk erinnern; man hielt eben für die das Volkswesen Israels als eines selbständigen Volkes constituirende Thatsache gerade den Auszug aus Aegypten, denn hierdurch wurde Israel frei vom fremden Joch und selbständig und als Eigenthumsvolk von Jahve angenommen, weshalb in spätern Zeiten gerade daran die Propheten mit Vorliebe erinnern. Ist somit ein neuer Jahresanfang festgesetzt, so scheint damit noch nichts für die genaue Bestimmung dieses betreffenden Zeitpunktes gewonnen zu sein; allein dennoch weist uns darauf von selbst der Jahresanfang im Frühling hin, da in eben diese Zeit das Passah fiel, welches der Vollmond bestimmte. Aus diesem und noch zu nennenden andern Gründen entscheiden wir uns dafür, daß die Jahre der Israeliten Mondjahre waren; denn wenn auch einzelne Monatsnamen, als Aehrenmonat, Traubenmonat, Feigenmonat, besser zum Sonnenjahr zu passen scheinen, so ist zu bemerken, daß eine nicht völlig genaue Begrenzung der Ernte- und Regenzeit auch bei einiger Zeitdifferenz dennoch die Wahl jener Monatsnamen rechtfertigt. Selbst wenn die Sonne den Kreislauf des Jahres überhaupt nach Anfang und Ende bestimmt hätte, so wäre doch dieses Ganze (Sonnenjahr) immer noch in kleinere Abschnitte zu theilen gewesen, was aus den angegebenen Gründen wol nur mit Hülfe des Mondes möglich war. Dafür spricht auch, daß die Feier des Neumonds ein wichtiges Fest war und daß man das Passah nach dem Mond bestimmte, daß ferner auch der Monat selbst mit dem gleichen Namen bezeichnet wird als der Mond. Sicher rechneten daher die Israeliten, wie dies die Juden heute noch thun, nach Mondjahren. Ein Mondjahr hatte 354 Tage 8 Stunden 48 Minuten 40 Secunden und bestand aus 12, bezüglich 13 Mondmonaten; die mittlere Dauer eines solchen war nach dem Talmud und Maimonides 29 Tage 12 Stunden

44 Minuten und $3\frac{1}{3}$ Secunde, sie kann jedoch nur abwechselnd zu 29 oder 30 Tagen gerechnet im bürgerlichen Leben Anwendung finden.

Nun fragt sich aber, wie man den Neumond genau zu bestimmen vermochte. Dieser wurde bis zum Jahr 4116 nach jüdischer, d. i. 356 nach christl. Zeitrechnung, von den Obern des Synedriums festgesetzt und zwar nach den Aussagen beglaubigter Zeugen, welche man veranlaßte, die Erscheinung des Neumonds sogleich vor Gericht anzuzeigen. Allein das Gerichtspräsidium pflegte nicht besonders angestellte oder besoldete Boten zu jenem Zweck auszusenden; nur an einer Stelle erwähnt der Talmud, daß ihnen Rabbi Gamliel große Mahlzeiten bereiten ließ. Es war vielmehr für jeden eine Ehrensache, dem Synedrium die erste Erscheinung des Neumonds anzuzeigen, und es fanden sich solche Zeugen oft sehr zahlreich ein; nach einer Stelle der Mischna erschienen einmal 80 Männer, Zeugniß abzulegen über das erste Sichtbarwerden des Neumonds. Stimmten nun die Aussagen dieser Zeugen überein und erschienen sie so dem Präsidenten des Synedriums annehmbar, so schritt man zur Heiligsprechung des Neumonds. War derselbe am Abend des dreißigsten Monatstags erblickt worden und konnte seine Heiligsprechung noch an diesem Tag vor Sonnenuntergang stattfinden, so fiel auf eben diesen Tag der neue Monatsanfang und es erhielt somit der vergangene Monat nur 29 Tage; wurde der Neumond aber erst am Abend des 31. Tages gesehen, dann gehörte der 30. noch zum vorigen Monat, und der künftige Monat begann mit dem 31. Tag. Im ersten Fall nannte man den vergangenen Monat „mangelhaft“, im letztern „voll“, doch sollte das Jahr nicht weniger als 4 und nicht mehr als 8 volle Monate erhalten, um nicht den Kalender gegen den Himmel in Unordnung zu bringen. Um zur Bestätigung des Monatsanfangs sogleich bereit zu sein, blieben die Mitglieder des Synedriums am 30. des vergangenen Monats in ihrem Local, woselbst sie auch den betreffenden Tag heiligten und dessen Festsetzung sodann durch Feuersignale, welche von den Höhen in der Nähe Jerusalems aus gegeben wurden, weiter verkünden ließen. Jedoch sah man sich später genöthigt, einen sicherern Weg einzuschlagen, da die Chutäer und mit ihnen die Sadducäer und Beothosianer in diesem Punkt mit der Lehre der Rabbinen nicht übereinstimmten und deshalb jene Kalenderbestimmung der Rabbinen vielfach durch falsche Signale in Unordnung brachten. Daher meldeten später vom Synedrium ausgesandte Boten den Monatsanfang, und soweit sie noch vor dem Eintritt eines Festes reisen konnten, wurde dieses nur einen Tag abgehalten; oft aber wurde in entfernt liegenden Ortschaften aus religiösem Eifer jeder Feiertag zweifelshalber doppelt begangen, und für die Neujahrsfeier wurden an allen Orten, selbst in Jerusalem, aus gleichem Grund zwei Tage angesetzt. Als in spätern Jahrhunderten die Berechnung an die Stelle des Schauens getreten war, hatte die Feier der zweiten Feiertage für die Juden außerhalb des Heiligen Landes bereits Gesetzeskraft erlangt und war daher allgemeiner Brauch geworden. Dieser Brauch herrscht daher noch jetzt überall, und so kommt es, daß noch heute bei den Juden zwei Festtage gefeiert werden mit Ausnahme des Versöhnungstags, dem ein zweiter Feiertag deshalb nicht beigegeben werden kann, weil ein zweitägiges Fasten physisch unmöglich sein würde.

Um nun das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen, was besonders deshalb nöthig war, damit das Passahfest nach der gesetzlichen Bestimmung im Aehrenmonat Nisan gefeiert werden könne (2 Mos. 23, 14 fg.), schalteten die Israeliten in einem Cyklus von 19 Jahren, die nahezu 235 Mondwechsel haben, siebenmal vor Nisan einen Monat ein; nämlich in den Jahren 3, 6, 8, 11, 14, 17 und 19. Auch dies geschah durch den obersten Gerichtshof am Schluß des letzten Monats Adar; darum wurde der eingeschaltete Monat „und Adar“ (Adar II) genannt. Ein solcher Mondcyklus besteht also aus 12 gemeinen und 7 Schaltjahren, und die 10 Tage und 21 Stunden, welche das Sonnenjahr mehr zählt als das Mondjahr, werden im Lauf von 19 Mondjahren durch die 7 Schaltmonate wenigstens so genau ausgeglichen, daß ein Fest nicht in einen andern Monat fallen kann. In der angegebenen Weise verfährt man noch heute im jüd. Kalender und mit Ende des Jahres 5624, d. i. 1863—64 nach unserer Zeitrechnung, schloß ein solcher Mondcyklus. Die jetzt gebräuchliche Weltära der Juden ist so geordnet, daß ihr erstes Jahr auch das erste eines neunzehnjährigen Cyklus ist; erhält man also bei der Division irgendeines Jahres durch 19 einen der Reste 3, 6, 8, 11, 14, 17, 0, so ist dieses Jahr ein Schaltjahr. Leicht läßt sich auch jedes jüd. Jahr unmittelbar auf die christl. Aera reduciren, wenn man die Zahl 3761 von ihm abzieht. Umgekehrt findet man das betreffende jüd.

Jahr, wenn man dieselbe Zahl 3761 zu dem christl. Jahr addirt. Da das Jahr 3762 der jüd. Aera im Herbst des Jahres 1 der christl. Aera begann, so ist z. B. das Jahr 1870 nach unserer Zeitrechnung das Jahr 1870 + 3761 = 5631 nach dem jüd. Kalender. Da jedoch der Talmud noch nicht jener Weltära der Juden gedenkt, so kann sie erst nach seiner Vollendung in Gang gekommen sein; damit stimmt die Angabe eines Rabbinen, des Verfassers eines Meor Enajim († 1019 n. Chr.), daß man in seinem Volk vor etwa 600 Jahren, d. i. also wol vom J. 500 an, nach Jahren der Schöpfung zu zählen begonnen habe.

Jahreszeiten meinte man nach 1 Mos. 8, 22 sechs annehmen zu müssen: Saatzeit, Ernte, Kälte, Hitze, Sommer, Winter. Jedoch aus diesen mit Absicht gewählten Gegensätzen ergeben sich eigentlich nur zwei verschiedene Jahreszeiten, nämlich der Sommer, d. i. der Frühling oder die Erntezeit, und der Winter, der den Herbst oder die Saatzeit mit einschloß. So werden auch an andern Stellen nur Sommer und Winter unterschieden; vgl. Ps. 74, 17; Sach. 14, 8.

Der Tag wird jetzt von den Juden, da sie in der Zerstreuung unter Völkern leben, die nur gleichförmige Stunden haben, zu 24 Stunden gezählt, jedoch stets um 6 Uhr des Abends begonnen mit Rücksicht darauf, daß im Schöpfungsbericht (1 Mos. 1, 5) der Abend dem Morgen vorangesetzt ist; doch wird diese Zählung nur bei der Festrechnung gebraucht, während man sich im gewöhnlichen Leben nach unsern Stunden richtet.

Die Stunden theilte man in 1080 ḥalakím, d. i. Theile, deren 18 auf unsere Minute gehen; ein „Theil“ der Stunde, d. i. $3\frac{1}{3}$ Secunde, zerfällt wieder in 76 regaʒím, d. i. Augenblicke. Vielleicht ist schon Dan. 4, 16 an eine solche Stunde zu denken, ob dieselbe aber Sonnen- und Wasseruhren voraussetzt, möchte kaum zu behaupten sein, wenn auch der kürzeste Schatten die Mittagszeit leicht bestimmt haben kann. Der Stundenzeiger des Königs Ahas (2 Kön. 20, 9—11; Jes. 38, 8) ließe freilich, wenn maʒalóth nicht Stufen, sondern Stundenlinien bedeutete, voraussetzen, daß zur Zeit des Hiskia (s. d.) die Stundeneintheilung des Tages bekannt war. Jedoch kommt der Begriff der Stunde nirgends in den vorexilischen Büchern des A. T. vor, und da maʒalóth eigentlich „Stufen“ bedeutet, so hat man sich jenen räthselhaften Sonnenzeiger wahrscheinlich als einen von concentrischen Kreisen umgebenen Gnomon zu denken, oder als eine wirkliche Stufenfolge, eine Art Obelisken mit viereckiger oder runder Erhöhung, welcher den Schatten seiner Spitze Mittags auf die obersten, Morgens und Abends auf eine oder die andere Seite der untersten Stufen warf und so als Zeitmesser diente. Uebrigens unterschied man als Tageszeiten Morgen, Mittag und Abend (5 Mos. 16, 6; 1 Mos. 43, 16. 25; 2 Sam. 4, 5 u. s. w.) und die Zeit „zwischen beiden Abenden“, d. h. zwischen Sonnenuntergang und dem Eintritt der völligen Dunkelheit (3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 9, 3. 5. 11; 28, 4; vgl. 5 Mos. 16, 4; Jos. 5, 10). Die Nacht zerfällt im A. T. in drei Nachtwachen von je vierstündiger (Richt. 7, 19; 2 Mos. 14, 24; 1 Sam. 11, 11) und im N. T. in vier von je dreistündiger Dauer (Matth. 14, 25; Mark. 13, 35).

Die Woche beginnt am Sonnabend um 6 Uhr des Abends, so ist also unser Sonntag der erste Wochentag. Man zählt die Tage der Woche mit Ordnungszahlen, wie dies schon 1 Mos. 1, 5. 8. 13 geschieht, ohne besondere Namen für sie zu haben.

Die Namen der Monate haben die Hebräer nach dem Talmud und Aben Esra aus dem babylonischen Exil mitgebracht; neuere Untersuchungen bestätigen die Annahme, daß sie aus dem Persischen stammen. Es sind folgende:

1. Nisán (Neh. 2, 1; Esth. 3, 7).
2. 'Ijjár (2 Chron. 30, 2).
3. Siwán (Esth. 8, 9).
4. Tamuz } kommen als Monatsnamen in der Bibel nicht vor.
5. 'Ab }
6. 'Elúl (Neh. 6, 15).
7. Tišri; wird in ältern Büchern oft angegeben, aber nicht unter diesem Namen, sondern als siebenter Monat.
8. Marḥešwan, wofür die Talmudisten und neuern Juden meist Ḥešwan sagen.
9. Kisléw (Neh. 1, 1; Sach. 7, 1).

10. Tebét (Esth. 2, 16).
11. Šebáṭ (Sach. 1, 7).
12. 'Adár (Esth. 3, 7; 8, 12).
(13. Adar II; s. oben.)

Nach Esth. 3, 7 war Nisan, früher Abib genannt (2 Mos. 13, 4; 23, 15), der erste Monat, und daß derselbe in die Zeit Ende März und Anfang April nach unserer Zeitrechnung fiel, ergibt sich aus 2 Mos. 9, 31 fg.: „Flachs und Gerste waren zerknickt (nämlich vom Hagel), denn die Gerste hatte Aehren und der Flachs Knospen; aber Weizen und Spelt waren nicht zerschlagen, denn sie sind spätzeitig.“ Flachs und Gerste waren also schon emporgesproßt, indem diese schon in Aehren stand und jener bereits Blütenknospen hatte, weshalb sie der Hagel zerknicken mußte. Nun erntete man im alten Aegypten die Gerste im sechsten, den Weizen im siebenten Monat nach der Aussaat. Spätere Berichte sagen uns dasselbe, daß die Gerste beinahe einen Monat eher reift als der Weizen, indem sie mit dem Monat Februar geschnitten werden kann, während der Weizen bis Ende März steht; demnach ist die Plage des 2 Mos. 9 erwähnten Hagels mit ziemlicher Sicherheit in den Monat Januar zu setzen. Somit ergibt sich nach Verlauf der drei noch folgenden Plagen mit großer Wahrscheinlichkeit die in der Folgezeit für den Nisan festgehaltene Zeit, in welche der Auszug aus Aegypten fiel, der den Jahresanfang bestimmte.

Wie schon oben bemerkt, ist dies der Anfang des mit besonderer Absicht vom Gesetzgeber verordneten Gottesdienstjahres. Die Juden unserer Zeit beginnen das Jahr mit Tischri, dessen erster Tag in die Zeit von Ende September oder Anfang October fällt, d. h. in den siebenten Monat des Gottesdienstjahres, welcher, nach Philo, durch Posaunenschall besonders ausgezeichnet wurde. Aber erst nach dem Exil wurde dieser 1. Tischri die feststehende Epoche des bürgerlichen Jahres, welche ihre Bedeutung und Weihe dadurch empfangen hatte, daß in eben jener Zeit auf den Ruinen des Tempels in Jerusalem zum ersten mal ein Opfer gebracht und das Gesetz vorgelesen worden war (Esra 3, 1 fg.; Neh. 8, 1 fg.). Außer diesen zwei Jahresanfängen nennt die Mischna noch andere zwei, also im ganzen folgende vier:

„Der erste Jahresanfang war am ersten Tag des Nisan; hier begann «das Jahr der Könige und Feste». Darunter wird dasjenige verstanden, nach welchem man die Regierungsjahre der Fürsten zählte und berechnete, und wenn ein König auch nur einen Monat oder eine Woche vor Nisan zu seiner Würde gelangt war, so pflegte man jenen Monat oder jene Woche stets für ein volles Jahr zu rechnen. Contracte, Handschriften, Diplome wurden nach eben dieser Jahreszählung datirt; daß man auch die Feste vom Nisan an zählte, sehen wir sehr oft im A. T. Das Passah fiel im ersten Monat (3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 9, 1 fg.; 28, 16), Laubhütten im siebenten (3 Mos. 23, 34), der Versöhnungstag ebenfalls im siebenten (3 Mos. 16, 29).

Ein zweiter Jahresanfang war am ersten Tag des Elul, d. i. am Neumond des August, und das war das neue Jahr für die Verzehntung des Viehs; von da an begann man nämlich Jahre und Monate nach der Geburt des Viehs zu zählen, um den üblichen Zehnten zur rechten Zeit entrichten zu können.

Der dritte Jahresanfang war am ersten Tag des Tischri, d. i. am Neumond des September, und dieser Zeitpunkt wird ausdrücklich «Anfang der Jahre» genannt; von hier an zählte man die Jahre nach Erschaffung der Welt, und nach den Rabbinen Eliefer und Simeon die Erlaß- und Freijahre als vom ersten Tag hinsichtlich der bürgerlichen Jahre. Hiernach bestimmte man auch die Zeit für das Pflanzen der Bäume und Kräuter, um das Jahr ihrer Reinheit genau zu wissen.

Der vierte Jahresanfang endlich war am ersten Tag des elften Monats, d. i. des Schebet, oder noch Hillel am funfzehnten Tag desselben Monats; dieses Jahr wird besonders «das neue Jahr der Bäume» genannt. Je nachdem ein Baum vor oder nach diesem Tag gepflanzt war, wurde seine Frucht für den Genuß erlaubt oder verboten und eben danach auch die Ablieferung des Zehnten bestimmt.

Deutlich tritt unter diesen vier Jahresanfängen der an dritter Stelle genannte als Anfang des bürgerlichen Jahres hervor, während der zuerst genannte auf das beginnende Gottesdienstjahr hinweist, wobei man sich nicht wundern darf, die letztere Jahr „Jahr der Könige“ genannt zu finden, da der König seiner ursprünglichen Bedeutung nach als

theokratischer Fürst zumeist von seiten des Cultus in Israel zu betrachten ist. Mit alledem stimmt Josephus, nach welchem Mose den Nisan als ersten Monat für die Feste bestimmte, nach welchem man alle auf die Gottheit bezüglichen Feste rechnete, in Bezug auf Kauf und Verkauf aber und auf die andere Verwaltung, d. h. also in Bezug auf ökonomische, polizeiliche und andere Dinge, habe er die alte Ordnung beibehalten. Dieser folgen die Juden noch heutigentags; sie setzen nämlich den Anfang der Weltära auch auf den 1. Tischri, da die Ordner des jüd. Kalenders lehrten, der Neumond der Schöpfung oder der Neumond Tischri des ersten Jahres der Weltära sei am 7. October, an einem Montag, um 5 Uhr 11 Minuten 20 Secunden jerusalemischer Zeit im J. 3761 v. Chr. eingetroffen.

Eine derartige Jahreszählung oder Aera war aber bei den alten Hebräern nicht im Gebrauch. Man zählte entweder die Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, z. B. bei Angabe des Todes des Aaron (4 Mos. 33, 38), beim Tempelbau (1 Kön. 6, 1 und an vielen andern Stellen), oder nach dem Regierungsantritt der Könige; so wurde der Tempel im 4. Jahr der Regierung des Salomo gebaut (1 Kön. 6, 1), Abiam wurde im 18. Jahr der Regierung des Jerobeam König (1 Kön. 15, 1), Simri im 27. des Asa (1 Kön. 16, 15), Omri im 31. des Asa (1 Kön. 16, 23) u. s. w. In spätern Zeiten rechnete man auch nach dem für das Volk Gottes so bedeutungsvollen Anfang des Exils; so kommt zum Propheten Ezechiel (Kap. 33, 21) ein Entronnener von Jerusalem im 12. Jahr des Exils, ferner schaut der Prophet im 25. Jahr desselben das Gesicht des neuen Tempels. Die Zeitangabe wird aber auch ziemlich unsicher hingestellt, insofern als ein Jahr von einem gewissen Zeitpunkt an gerechnet wird, ohne daß dieser selbst genannt wird; so trat Ezechiel (Kap. 1, 1) als Prophet auf im 30. Jahr, wobei nicht zu entscheiden ist, ob vom Anfang der Regierung des Nabopolassar oder wie bei Jeremia vielmehr nach Nebukadnezar's Regierungsantritt gezählt ist. Propheten bestimmen auch die Zeit ihres öffentlichen Auftretens, während dessen ihre Orakel gesprochen wurden, durch Nennung der damals regierenden Könige (vgl. Jes. 1, 1; Jer. 1, 2; Hos. 1, 1; Am. 1, 1; Mich. 1, 1). Nicht auffällig darf es uns erscheinen, daß in den nachexilischen Büchern nach den Regierungsjahren der pers. Beherrscher Palästinas gezählt wird; so wurde der Bau des nachexilischen Tempels im 2. Jahr des Darius fortgesetzt (Esra 4, 24) und im 6. Jahr desselben Königs vollendet (Esra 6, 15); Nehemia wurde im 20. Regierungsjahr des Artaxerxes Longimanus nach Jerusalem gesendet (Neh. 2, 1 fg.). Nachdem Antiochus der Große, im Krieg mit Aegypten begriffen, den größten Theil Palästinas an sich gerissen, nahmen die Juden als syr. Unterthanen die Aera der Seleuciden an; nach ihr ist 1 Makk. 1, 11 gerechnet, wo es heißt, daß Antiochus anfing zu regieren im 137. Jahr des griech. Reichs, d. i. des griech. Reichs in Syrien, Mesopotamien und Babylon, welches von Seleucus I. Nikator gestiftet war. Ferner heißt es 1 Makk. 13, 41 fg.: „Im 170. Jahr (der seleucidischen Aera) wurde Israel frei vom Joch der Heiden und das Volk fing nun an, in seinen Contracten und Verträgen zu schreiben: im ersten Jahr Simon's, des Hohenpriesters, Feldherrn und Fürsten der Juden“. Daß man wirklich eine Zeit lang diese Aera benutzte, bezeugen mehrere Münzen aus jener Zeit: ungefähr fünf sind hier zu erwähnen, welche das Münzcabinet in Paris besitzt; sie sind mit Krug und Palmenzweig, einer Kanne und Weintraube, oder einem Dattelbaum und einer Traube geschmückt und datiren aus dem so und so vielten Jahr der Loskaufung Israels durch Simon.

Daß der Verfasser des 2. Buchs der Makkabäer von einem spätern Anfang der seleucidischen Aera an gezählt habe, nämlich vom Tischri des Jahres 311, während im 1. Buch der Makkabäer vom 1. Nisan 312 gezählt ist, hat man annehmen zu müssen geglaubt, um die Differenz eines Jahres zwischen dem 1. und 2. Buch der Makkabäer auszugleichen. Doch beweisen besonders zwei syr. Münzen mit den Bildnissen des Hadrian und Caracalla, daß die seleucidische Aera nicht früher oder später als im Herbst 312 v. Chr. angefangen haben könne. Daß es in den spätern Zeiten des Judenthums noch andere Aeren gab, zeigt eine Stelle der Mischna, wo im Tractat über die Ehescheidungen der Fall angenommen wird, daß jemand, der in Babylonien wohnt, den Scheidebrief nach der Jahresrechnung einer andern Regierung, welche nicht in Babylonien regiert, nach der medischen oder griechischen oder nach der Aera der Tempelerbauung oder Tempelzerstörung geschrieben habe. Wäre jedoch das im Gesetz befindliche Institut des Sabbat- oder Jubeljahrs immer pünktlich befolgt worden, so hätte man mit großer Leichtigkeit nach solchen funfzigjährigen Perioden mit

Addition der übrigen Jahre rechnen und jeder Aera entbehren können. Wie nämlich (vgl. 3 Mos. 25) jeder 7. Tag ein Tag der Ruhe für den Menschen war, so sollte auch jedes 7. Jahr ein Ruhejahr für den Acker sein, und wenn 7 solcher Ruhejahre einander gefolgt waren, sollte auch das nun folgende 50. ein außerordentliches Ruhe- oder Brachjahr sein, in welchem jedes verkaufte oder verpfändete Grundstück unentgeltlich an seinen ursprünglichen Besitzer und die Freiheit jedem, der sich ihrer entäußert hatte, sowie den Gefangenen und Sklaven ohne Lösegeld zurückzugeben war (5 Mos. 15,1 fg.). Diese Ruhe des Landes galt der Verehrung Jahve's, dem man das Land wie überhaupt alles Eigenthum nur zu Lehen trug. So stimmt diese Jahrwoche in ihrer Bedeutung mit dem Sabbatstag überein, und gewiß nicht aus ökonomischen, sondern aus religiösen Rücksichten ordnete sie der Gesetzgeber an. Die Jahre der funfzigjährigen Periode werden, wie immer im Pentateuch, vom Monat Abib an gerechnet.

Aus alledem ergibt sich, daß die genaue Bestimmung historischer Thatsachen oft große Schwierigkeiten verursacht. Schon die Rabbinen haben das gefühlt, und darum soll nach ihren Angaben bei der oben besprochenen Bestimmung des Neumonds der oberste Gerichtshof in Jerusalem sich nicht nur auf die Aussage der Zeugen verlassen haben, indem besonders Rabbi Gamliel der Aeltere, d. i. der Lehrer des Apostels Paulus, seine astronomischen Berechnungen in diesem Fall benutzte. Hierin würden also die Anfänge der Entstehung des jüd. Kalenders zu suchen sein, allein es ist gerade dieses Kapitel in ein tiefes Dunkel gehüllt. Wol lassen sich die Jahresanfänge auf Stellen der Bücher Mose gründen; ob aber schon in jenen Zeiten von Mose an bis zur Zeit der Richter und Könige das „Heiligen des Neumonds" überhaupt stattgefunden habe, dürfen wir mit Recht bezweifeln, wenigstens ist in der Schrift davon nichts erwähnt. Nach dem Talmud soll sich dieser Brauch auf 2 Mos. 12,2 gründen, aber selbst Raschi, d. i. Rabbi Salomon Jarchi, zieht in seinem Commentar zu jener Stelle das Heiligen des Neumonds in der Zeit Mose's und der Richter und während des ersten Tempels in Zweifel. Möglich ist es wol, daß schon Mose und besonders die umfassende Weisheit Salomo's den geregelten Umlauf des Monds beobachtete und bestimmte; daß aber schon Mose dem Priesterthum einen astronomischen Kalender gegeben habe, der nach der Zerstörung des ersten Tempels vergessen oder aus politischen Gründen verworfen wurde, ist eine Annahme, welche der jüd. Enthusiasmus für den großen Gesetzgeber aufstellte, ohne sie irgendwie beweisen zu können. Die Anlegung des noch heute bestehenden jüd. Kalenders fällt sicher nicht in die Zeit vor Abschluß der Mischna (189 n. Chr.), sondern geschah erst dann, als gelehrte Rabbinen, vielleicht die Verfasser des Talmuds selbst, die große Unbequemlichkeit einsahen, welche für die Diaspora durch die Anordnung der Heiligung des Neumonds entstand. Erst hier erschien es dringend und zeitgemäß, eine festgesetzte Kalenderrechnung einzuführen. Nachdem Rabbi Bar-Kapara vergeblich einen öffentlichen Aufruf erlassen hatte, die „Umläufe und Sternbilder" zu berechnen, erhob sich nach ihm der als Lehrer und Schriftsteller ausgezeichnete Samuel Jarchinai (219—250), Rector der Schule zu Nehardea am Euphrat, und erstrebte nach gründlichen Forschungen in griech. Schriften eine feststehende Kalenderrechnung; andere Rabbinen aber verkannten und hinderten sein Streben, und Rabbi Jochanan schickte ihm die Ausarbeitung eines Kalenders über die nächstfolgenden 60 Jahre mit den Worten zurück, daß es nur ein Rechenexempel sei (die Bibliothek des Vatican soll astronomische Tafeln von ihm aufbewahren). Samuel ließ sich dadurch nicht abschrecken, er überlieferte seinen Schülern alle Regeln seiner Kalenderberechnung, und etwa 110 Jahre nach seinem Tod kam die Zeit, wo man von seinen Arbeiten ernstlichen Gebrauch machte, indem Hillel, Urenkel des Rabbi Jehuda ha-Nasi I., aus der Familie des David, den Kalender in allen seinen Theilen feststellte und in ganz Israel zum Gebrauch einführte; eine letzte bessernde Hand legte daran der Rabbi Adda, und nur die Sadducäer haben bis zum heutigen Tag den astronomischen Kalender nicht angenommen und den alten Gebrauch beibehalten. Nach jener Rechnung aber ist bei den Juden unserer Zeit z. B. das Jahr 1870 das 5631. nach Erschaffung der Welt und das 1513. nach Einführung des jüd. Kalenders.

Von dieser jüdischen ist nur die siebentägige Woche übergegangen in die christl. Zeitrechnung; diese ist mit wenigen Modificationen von sämmtlichen Völkern der Christenheit gebraucht worden und in Bezug auf Ausdehnung und Eintheilung des Jahres wesentlich die von Julius Cäsar verbesserte römische. Im N. T. ist zwar aus 1 Kor. 16,2 und Apg. 20,7 nicht zu folgern, daß der Sonntag schon damals Wochenanfang war und durch

regelmäßige gottesdienstliche Versammlungen und Agapen (Apg. 2,42) ausgezeichnet wurde. Da jedoch aus dem christl. Bewußtsein von der Heiligkeit des Tages sich mit innerer Nothwendigkeit seine Feier entwickelte, so verordnete höchst wahrscheinlich eine apostolische Institution die Sonntagsfeier, da ihre Allgemeinheit im nachexilischen Zeitalter die Annahme einer frühzeitig allgemeinen Feier machen läßt; gewiß ist jedoch, daß dadurch die Sabbatfeier noch nicht verdrängt wurde, sondern neben ihr herlief, bis sie durch jene völlig verdrängt wurde. Darum sind im N. T. ganz wie im Alten die Wochentage vom Sabbat an gezählt und der Sonntag ist der erste Wochentag (vgl. Matth. 28,1; Mark. 16,2.9; Luk. 18,12; 24,1; Joh. 20,1). Sonst finden sich ziemlich viele Zeitangaben nach Jahren, auch mit Hinzufügung von Monaten; 1 Jahr (Apg. 11,26), 1 Jahr 6 Monate (Apg. 18,11), 2 Jahre (Apg. 28,30), 3 Jahre 6 Monate (Luk. 4,25; Jak. 5,17), 7 Jahre (Luk. 2,36), 12 Jahre (Matth. 9,20; Mark. 5,42; Luk. 2,42), 14 Jahre (Gal. 2,1), 30 Jahre (Luk. 3,23), 38 Jahre (Joh. 5,5), 40 Jahre (Apg. 13,21; Hebr. 3,9.17), 46 Jahre (Joh. 2,20), 50 Jahre (Joh. 8,57), 60 Jahre (1 Tim. 5,9), 84 Jahre (Luk. 2,37), 400 Jahre (Apg. 7,6), 430 Jahre (Gal. 3,17), 1000 Jahre (Offb. 20,4—7), ohne nähern Aufschluß zu geben; doch befolgt Lukas (Kap. 3,1), wie auch Josephus thut, die damals gewöhnliche Art, nach den Regierungsjahren der röm. Kaiser zu zählen. In einzelnen Urkunden und bei Kirchenvätern des Mittelalters werden auch einigemal Jahre ab incarnatione, d. h. von der Geburt, und a passione, d. h. vom Kreuzestod Jesu Christi an gezählt, jedoch nicht in der Absicht, eine eigentliche Jahresrechnung an diese Epochen zu knüpfen. Dagegen ist in den Verhandlungen der Concilien und auf den Grabsteinen der Christengräber aus dem 4. und 5. Jahrh. überall die Zeit nach röm. Weise nach den Regierungsjahren der Consuln und Kaiser bezeichnet, bis endlich der Abt Dionysius von Rom im J. 525 der Urheber unserer Aera wurde, in welcher Christi Geburt (s. Jesus Christus) an den Schluß des ersten Jahres, des 754. der Stadt Rom gesetzt ist. Grundt.

Jahve. So lautet die ursprüngliche Aussprache des alttestamentlichen, consonantisch Jhvh geschriebenen Gottesnamens, der in der Unform „Jehovah" seit dem 16. Jahrh. in der christl. Kirche Bürgerrecht erhalten hat. Nicht älter nämlich ist der Name in der Aussprache Jehovah. Die alten Uebersetzungen kennen einen solchen Namen Gottes noch nicht, ebenso wenig der gelehrte Kirchenvater Hieronymus († 420), auch nicht das gesammte Mittelalter. Der erste vielmehr, bei welchem wir dem Gottesnamen Jehovah begegnen, ist der Franciscaner Galatin, ein Italiener und Beichtvater Leo's X. Er aber suchte die Aussprache Jehovah in seinem Werk: De arcanis catholicae veritatis (Basel 1550), II, Kap. 10, S. 74 fg. (das er nach S. 718 im J. 1516 vollendete), sofort auch wie gegenüber der Meinung einiger, der Name sei Jova auszusprechen, so auch gegenüber der Uebung der Juden zu rechtfertigen, an der Stelle des Tetragrammatons (Jhvh) einfach Adonâj, d. i. Herr, zu lesen; einer Uebung, welcher sich auf Grund der LXX (κύριος) und der Vulgata (dominus, deus) auch Luther in der Bibelübersetzung anschloß, indem er statt des Tetragrammatons das deutsche „Herr" in seinen Text aufnahm, während er im übrigen den Gottesnamen bereits ebenfalls Jehovah ausspricht (Luther's „Werke", herausgegeben von Irmischer, „Deutsche exegetische Schriften" [Erlangen 1847], XLI, 208 fg.). Seit dieser Zeit ward der Name Jehovah namentlich in der protestant. Kirche immer gebräuchlicher, obgleich gerade in dieser wiederum auch jene Aussprache mehrfach bestritten ward. So schon von dem früher der kath. Kirche angehörenden, später zum Protestantismus übergetretenen Mercier (seit 1546 Professor der hebr. Sprache zu Paris), desgleichen von dem bekannten Philologen Scaliger, den holländ. Theologen Drusius, Amama, ferner von L. Cappellus, aber auch von dessen berühmtem Gegner Buxtorf. Die Abhandlungen der letztgenannten, mit Ausnahme derjenigen Scaliger's, hat mit noch einigen andern Reland unter dem Titel: Decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova (Strasburg 1707) zusammengestellt. Es war dann später Michaelis, welcher die Untersuchung über diesen Namen neu anregte; für sich selbst erklärte er sich in seinen Supplementa ad lexica hebr. (6 Thle., Göttingen 1785—92) für die Aussprache Jehovah als die ursprüngliche. Ewald, in seiner Jugendschrift: „Ueber die Composition der Genesis" (Braunschweig 1823) noch die Aussprache Jehovah in Schutz nehmend, hat sich später entschieden für die Aussprache Jahve erklärt und ist der erste gewesen, der des Namens Jahve in seinen Schriften, namentlich auch in seinen Uebersetzungen alttest. Bücher, durchgehends und consequent sich bedient hat. Einen gründlichen Vertheidiger fand die Aussprache Jahve auch an Hengsten-

berg (in seinen „Beiträgen zur Einleitung ins Alte Testament" [Berlin 1831—39], Bd. 2). Dieselbe kann jetzt als diejenige bezeichnet werden, welche von der überwiegenden Mehrzahl der wissenschaftlichen Theologen für die ursprüngliche angesehen wird. Von den neuern Vertheidigern der Aussprache Jehovah nennen wir statt aller Hölemann, „Bibelstudien" (Leipzig 1859—60), Bd. 1. Weder für die Aussprache Jehovah noch diejenige Jahve glaubte sich früher Delitzsch entscheiden zu sollen, der vielmehr (in seinem „Commentar über den Psalter" [Leipzig 1859—60]) die Aussprache Jahavah als die ursprüngliche erklärte, worin ihm Köhler (De pronunciatione ac vi sacrosancti tetragrammatis [Erlangen 1867]) folgte, während er selbst neuerdings diese Ansicht wieder aufgegeben und sich für die Aussprache Jahve entschieden hat.

Wie verhält es sich nun näher mit der Aussprache dieses Gottesnamens und warum entscheiden wir uns für die Aussprache Jahve? Was ist ferner Sinn und Bedeutung dieses Namens und welches endlich sein Ursprung?

I. In unserm hebr. Text finden wir jetzt unter den Consonanten des Tetragrammatons Jhvh überwiegend die Vocale ĕ, o, a, und man könnte danach allerdings versucht sein, den Gottesnamen Jehovah auszusprechen. Indeß nicht ausschließlich begegnen wir dieser Punktation. In allen den Fällen nämlich, wo neben diesem Gottesnamen, und zwar in enger, appositioneller Verbindung, das hebr. Adonâj, d. i. Herr, steht, finden wir durchgängig die Consonanten nicht mit ĕ, o, a, denn vielmehr ĕ, o, i punktirt, d. i. mit den Vocalen des Gottesnamens Elohim. Es leuchtet ein, daß wir es unter allen Umständen in dem letztern Fall mit dem zu thun haben, was man ein Qeri, und zwar ein Qeri perpetuum nennt. Da nun die Punktation Jehovim immer nur dann sich findet, wenn neben dem Tetragrammaton der Gottesname Adonâj im Text steht, da ferner die Vocale von Jehova (abgesehen von der Verwandlung des sogenannten Schwa compositum in das einfache Schwa) genau dieselben sind wie bei Adonâj, da weiter die Form Jehova eine der hebr. Grammatik durchaus widerstrebende ist, da wir endlich wissen, daß die Juden noch heutzutage constant an der Stelle des Tetragrammatons einfach Adonâj, d. i. Herr, lesen, und nur in dem Fall, daß Adonâj schon im Text daneben steht, Elohim substituiren: so kann zunächst darüber kein Zweifel sein, daß die dem Tetragrammaton in unserm hebr. Text eignenden Vocale keine ihm ursprünglich zugehörenden sind, dieselben vielmehr nur andeuten sollen, daß man an Stelle des Tetragrammatons sei es Adonâj, sei es Elohim zu lesen und zu sprechen habe. Und diese Uebung, einerseits die Aussprache des Tetragrammatons zu vermeiden, andererseits andere Gottesnamen ihm zu substituiren, ist eine ziemlich hoch in der Zeit hinaufreichende. Schon in den jüngern Schriften des A. T. läßt sich ein immer seltener werdender Gebrauch des Tetragrammatons nicht verkennen. Die in den letzten Jahrhunderten vor Christus abgefaßte griech. Uebersetzung der LXX bietet an Stelle desselben ständig κύριος, d. i. die griech. Uebersetzung des hebr. Adonâj. Josephus („Alterthümer", II, 12, 4) sagt ausdrücklich, daß es ihm nicht gestattet sei, den heiligen Gottesnamen auszusprechen. Aehnliche Aussagen finden sich bei Philo (De mutat. nom., §. 2; Vita Mos., III, 25). Der älteste Theil des Talmuds, die sogenannte Mischna, will zwar (Berachoth, IX, 5) den Gebrauch des heiligen Gottesnamens beim Gruß noch gestattet wissen, dagegen spricht (Sanhedrin, X, 1) Abba Schaul denjenigen, die das Tetragrammaton in den Mund nehmen, jeglichen Antheil am zukünftigen Leben ab. Schärfer zugespitzt, beziehungsweise verändert, wurden die Bestimmungen der Mischna in dem Commentar über dieselbe, in der sogenannten Gemara. In der Praxis vermied man unzweifelhaft immer ängstlicher jede Aussprache des in Rede stehenden Namens. Wir fragen nach dem letzten Grund dieser seltsamen Erscheinung? Die Talmudisten und Rabbinen gründen ihr Verbot der Aussprache auf die Stelle 3 Mos. 24, 16, wo der Tod, und zwar der Tod durch Steinigung, demjenigen angedroht wird, der den Namen Gottes naḳab, d. i. nach der Erklärung der Juden „ausspricht". Allein gibt schon der Zusammenhang (es ist vorher ausdrücklich von einem Verfluchen Gottes die Rede) an die Hand, daß hier nur ein gotteslästerliches Aussprechen gemeint ist, so spricht hierfür auch die Etymologie der in Rede stehenden Wurzel, welche offenbar mit der Wurzel ḳabab, d. i. Fluchen, im letzten Grund identisch ist. Was also an jener Stelle verpönt wird, ist lediglich ein unziemliches, näher lästerliches Aussprechen des Gottesnamens, nicht das Aussprechen des Namens überhaupt. Und daß factisch im alten Israel die Stelle nicht anders verstanden ward, können wir daraus abnehmen, daß bis zum Exil von Pro-

pheten und Priestern, hoch und niedrig unterschiedslos und ohne alles Bedenken das Tetragrammaton gebraucht ward. In der Zeit der Restauration (nach dem babylonischen Exil) dagegen, welche sich überhaupt durch große Aengstlichkeit und Engherzigkeit bezüglich der theokratischen Formen und Gebote charakterisirt, schlich sich allmählich eine Scheu ein, den heiligen und specifisch israelitischen Gottesnamen auf die unreinen Lippen zu nehmen, eine Scheu, die, wenn sie auch nicht unmittelbar in der misverstandenen Stelle 3 Mos. 24, 16 wurzelte, doch wenigstens durch dieselbe noch genährt wurde und endlich in ein völliges Vermeiden der Aussprache des Namens ausartete. Das letztere hatte sicher schon statt zur Zeit, als die griech. Uebersetzung, die sogenannte Septuaginta, angefertigt ward, welche nicht nur factisch dem Tetragrammaton des hebr. Textes stets das griech. κύριος substituirt, sondern auch bereits, eben aus der ganzen damaligen Anschauung heraus, 3 Mos. 24, 16 lediglich von einem ὀνομάζειν des ὄνομα θεοῦ, von einem Aussprechen des Namens Gottes, redet.

II. Aus dem Erörterten erhellt wie die Nichturspründlichkeit der Aussprache Jehovah, so die Ursache der jetzigen Punktation des Tetragrammatons in unserm masorethischen Text. Aber welches ist nun die richtige Aussprache und was ist der ursprüngliche Sinn und die ursprüngliche Bedeutung dieses Gottesnamens? Da die Masorethen das Tetragrammaton stets nur mit den Vocalen, sei es von Adonâj, sei es von Elohim, versehen, so ist dem hebr. Text für die ursprüngliche Aussprache unmittelbar nichts zu entnehmen. Das Gleiche gilt von den alten Uebersetzungen: der Septuaginta, der Vulgata, der Peschito, den chald. Paraphrasen, welche sämmtlich dem Tetragrammaton andere Gottesnamen (Herr, Gott) substituiren. Dagegen nun machen uns die Kirchenväter über die factische Aussprache des ἄῤῥητον, d. h. des bei den Juden nicht eigentlich ausgesprochenen Gottesnamens, mehrfach Mittheilungen. So berichtet Clemens von Alexandria (Strom., V, 6), der jüd. Gottesname laute Ἰαού, Philo von Byblus nennt bei Eusebius (Praep. evang., I, 9) den Gott der Hebräer Ιευώ, Diodor (I, 94) denselben Ἰαώ. Allein es kann als ausgemacht gelten, daß wir in jenen Namen lediglich die Gestaltung und Aussprache des in Rede stehenden Gottesnamens überkommen haben, die derselbe in den mit ihm zusammengesetzten Eigennamen zeigt. Ιαώ und Ἰευώ entsprechen dem hebr. jehô in Namen wie Jehôjakim, Jehôšafat und ähnlichen; Ἰαού kommt überein mit der Aussprache jáhu am Schluß von Eigennamen wie Ješa:jáhu, Ḥizḳijjáhu u. s. w. Aehnlich verhält es sich mit der Angabe des Theodoret (Quaest. 15 in Exod.): die Juden hätten den Namen Ἀϊά gelesen; denn dieses Ἀϊά geht offenbar zurück auf das èhje ăšer èhje, d. i. „ich bin der ich bin" (2 Mos. 3, 14). Anders dagegen verhält es sich mit einer zweiten Angabe dieses selben Theodoret (a. a. O.), daß nämlich die Samaritaner den Namen ausgesprochen hätten: Ἰαβέ (an einer andern Stelle schreibt er dafür auch Ἰαβαί); auch Epiphanius (Adv. Haer., I, 3, 20) führt unter andern Namen der jüd. Gottheit an: Ἰαβέ. Dieses griech. Ἰαβέ entspricht offenbar dem hebr. Jave oder Jahve. Kraft des consequenten Auftretens eines h in dem abgekürzten Gottesnamen werden wir natürlich der letztern Transscription den Vorzug geben. Dieses war die ursprüngliche Aussprache und Form des hebr. Gottesnamens. Aus ihr erklären sich theils die im A. T. uns entgegentretenden Abkürzungen desselben in Eigennamen (die Formen jehô und jáhu) sowie auch die uns in höherer Rede zuweilen entgegentretende Aussprache Jah; theils ist es diese Form des Gottesnamens allein, welche sowol in Hinsicht auf grammatische Bildung, als auch in Hinsicht auf Sinn und Bedeutung des Wortes befriedigt. Ist nämlich die ursprüngliche Aussprache Jahve, so ist das Wort unter allen Umständen für ein persönliches Nomen zu halten, gebildet aus dem Imperfectum eines Verbums hava, und zwar nach Analogie von Substantiven wie Jakob (eigentlich der Ueberlistende), oder Isaak (der Lachende) und ähnlichen. Eine Wurzel hava existirt nun allerdings im gewöhnlichen Hebräisch nicht mehr, wir begegnen einer solchen aber noch in einem verwandten Dialekt, im Aramäischen; sie entspricht hier dem hebr. hajá in der Bedeutung „sein". Der Uebergang der Aussprache mit Vav in die Aussprache mit Jod bei dieser Wurzel ist genau der gleiche, wie bei der Wurzel chaja (leben), die in der ursprünglichern Aussprache chava noch in dem Namen des Weibes Adam's: Eva (eigentlich Chavva) sich erhalten hat. Vereinzelt haben sich Spuren der ursprünglichen Aussprache des haja (sein) mit Vav auch im Hebräischen erhalten. Aber was bedeutet nun näher das in Rede stehende Jahve? Es liegt nahe, insonderheit in Rücksicht auf die Stelle 2 Mos.

3, 14, wo Gott von sich selbst sagt: „Ich bin, der ich bin. So sollst du sagen zu den Kindern Israel: «Ich bin (ĕhje) hat mich gesandt»;" und weiter V. 15: „So sollst du sagen zu den Kindern Israel: «Jhvh, der Gott euerer Väter, der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, hat mich zu euch gesandt: das ist mein Name in Ewigkeit»", den Namen Jahve als zurückgehend auf ein Imperfectum des ersten Verbalstammes (Kal) anzusehen, ihn also zu fassen als so viel bedeutend wie: „Er, der da ist", der „Seiende". Es ist dieses denn auch vielfach geschehen, obgleich man dann freilich in der nähern Begrenzung und Bestimmung dieses Begriffs eines „Seienden" wieder sehr auseinandergeht, indem man damit Gott bald bezeichnet sein läßt als den wahrhaft Seienden, als den, der in Wirklichkeit ist (Knobel), bald als den Unveränderlichen (Hävernick), bald als den sein selbst Seienden, als den, bei dem, was er ist, nicht durch etwas außer ihm bestimmt ist (Hofmann) u. s. w. Allein es steht doch ernstlich zu bezweifeln, daß ein solcher mehr oder weniger rein metaphysischer Begriff, wie derjenige eines absolut sein selbst Seienden u. s. w., sollte in der Urzeit Israels bereits so lebendig gewesen sein, daß derselbe bei der Benennung Gottes maßgebend und bestimmend geworden wäre. Auf die Stelle 2 Mos. 3, 14 darf man sich dabei nicht berufen, da diese Stelle einerseits selbst ihrem wahren Ursinn nach noch sehr fraglich ist, andererseits dieselbe einer verhältnißmäßig jüngern Schrift angehört und wol lediglich einer Reflexion des Schriftstellers über den Gottesnamen ihren Ursprung verdankt. Entscheidend aber für die Verwerfung der beregten Auffassung des Wortes Jahve ist die grammatische Thatsache, daß alle Substantive ähnlicher Bildung, sobald sie auf ein Kal der Verba mit auslautendem Vocal zurückgehen, nicht auf ein e, sondern stets auf ein a auslauten, auch wenn sie männlichen Geschlechts sind, was ein Zufall doch nimmermehr sein kann. Die Bildung auf e findet sich ausschließlich bei den von den abgeleiteten Stämmen gebildeten Substantiven dieser Art, wie z. B. bei dem vom Pual aus gebildeten Mannesnamen Jephunne. Da nun zudem gerade bei dem Verbum hava oder haja das a des Imperfects (Jahve) noch besser als zu dem Kal, vielmehr zu dem Hiphil, d. i. dem Causativstamm, paßt, so nehmen wir (wie wir dieses schon 1862 in einem öffentlichen Vortrag ausgeführt haben) keinen Anstand, jahve als eine hiphilische Imperfectbildung zu betrachten und das Nomen im Sinn von: der Seinmachende, der ins Dasein Rufende, der Schöpfer zu fassen. Dieser Begriff des „Schöpfers" ist nun aber sofort wieder näher zu bestimmen. Es ist bekannt, daß, wie in allen Sprachen, so auch im Semitischen, bei den Wurzeln, die den Begriff des Seins ausdrücken, dieser Begriff immer erst abgeblaßt ist aus einem stärkern, concretern, inhaltreichern. So war die ursprüngliche Bedeutung des arab.-äthiop. Zeitwortes kâna, kôna „sein" die weit concretere „gesetzt sein", wie wir dieses aus der Bedeutung des hebr. kûn noch deutlich ersehen. Das neben kôna im Aethiopischen noch als Hülfsverbum im Gebrauch befindliche halava ist unsers Erachtens nach zu combiniren mit der bekannten Wurzel ḥûl, „stark sein", und bedeutet erst in zweiter Linie soviel wie „da sein", „sein". Es ist gewiß ein ähnlicher Ursprung auch für das hebr.-aram. haja, hava zu vermuthen. Wir sind der Ansicht, das in Rede stehende Verbum in der Bedeutung „sein" ist lediglich eine Abschwächung aus dem im Anlaut härter und fester gesprochenen ḥaja (neben ḥava), „leben". Halten wir dieses fest, so gewinnen wir für das in Rede stehende Jahve noch eine weit inhaltreichere Bedeutung. Jahve würde dann Gott bezeichnen als den Lebendigmachenden, Leben Schaffenden. Der Begriff „Leben" ist aber bekanntlich im A. T. selbst wieder ein weit inhaltreicherer und umfassenderer als bei uns. „Leben" bedeutet dem alttest. Gottesmann nicht etwa blos das äußere, sinnliche Leben, es bezeichnet ihm auch das höhere, geistige Leben, ist ihm oft ganz gleichbedeutend mit „wahres" Leben, „ewiges" Leben. Wenn also der Hebräer Gott bezeichnete als den „Jahve", als den Lebengebenden, so wollte er ihn insonderheit damit auch bezeichnen als den, der das wahre, ewige Leben schafft, der das Heil anbahnt für die Menschheit, als den in der Welt sich offenbarenden, der sündigen Welt in Wort und That erlösend sich mittheilenden, zum Zweck der Erlösung Thaten, Heilsthaten an der Menschheit verrichtenden Gott.

III. Ist dieses Sinn und sprachliche Beschaffenheit des in Rede stehenden Namens, so beantwortet sich die Frage nach dem Ursprung desselben zunächst sofort dahin, daß dieser nicht außerhalb des Semitismus, ja, wir können sogleich bestimmter sagen, nicht außerhalb des Hebraismus zu suchen sei; hat doch blos im Hebräisch-Aramäischen die Wurzel ḥaja die Abschwächung in hava oder haja erfahren und finden sich andererseits vorwiegend lediglich

im Hebräischen und nicht im Aramäischen Nominalbildungen mit vortretendem Jod des Thäters wie Jahve. Dazu sind alle Ableitungen aus dem Aegyptischen (Voltaire, Schiller, Röth, welcher letztere den Namen mit demjenigen des ägypt. Mondgottes Joh in Verbindung bringt, auch Brugsch u. a.) oder aus dem Phönizischen (Orelli u. a.), oder aber Indogermanischen (Buttmann, de Wette, früher auch Gesenius: Jehova = Jovis), oder endlich wol gar aus dem Sinesischen (A. de Rémusat) so grund- und bodenlos, daß wir uns ein näheres Eingehen auf dieselben füglich ersparen können (vgl. Tholuck, „Vermischte Schriften" [1. Ausg., Hamburg 1839], I, 377 fg.). Dagegen bedarf eine Erörterung noch die Frage nach dem Alter und der nähern Entstehung des Gottesnamens. Wir haben darüber verschiedene Berichte im Pentateuch. Der älteste unter diesen ist der, welcher uns jetzt 2 Mos. 6, 2 fg. vorliegt. Derselbe ist der Schrift des annalistischen Erzählers, der sogenannten Elohimsurkunde entnommen. Dort sagt Gott (Elohim) zu Mose, daß er Jahve sei, und daß er den Vätern Abraham, Isaak und Jakob in seiner Eigenschaft als „allmächtiger Gott", als El Schaddaj sich geoffenbart habe; daß er aber mit seinem Namen „Jahve" ihnen nicht bekannt geworden sei. Danach datirt das Bekanntwerden Gottes nach seinem Namen Jahve erst seit Mose; früher kannte man ihn nur als den allmächtigen Gott, noch nicht also in seiner specifischen Eigenschaft als Gott Israels, als den erlösenden Gott. Nur dieses kann der Sinn der fraglichen Worte sein, theils kraft des Gegensatzes (V. 3b), theils kraft der nachdrücklichen Voraussstellung des „nach meinem Namen Jahve" (a. a. O.). Der gleichen Vorstellung begegnen wir bei einem zweiten Erzähler, dessen Bericht wir (wenn auch allerdings theilweise in der Ueberarbeitung von der Hand eines dritten Berichterstatters) jetzt 2 Mos. 3, 1—16 lesen. Wenn hier V. 13 Mose auf Anlaß des göttlichen Auftrags fragt, was er den nach Gottes Namen fragenden Israeliten antworten solle, und Gott ihm dieselben dahin zu bescheiden befiehlt (V. 14 fg.), daß es Ehje, d. i. Jahve, sei, der ihn gesandt habe: so setzt auch dieses, wohlbedacht, voraus, daß Gott bis dahin noch keinen specifischen Namen in Israel hatte, daß er sich vielmehr erst jetzt als Jahve ihnen offenbarte. Ganz anders ein dritter Erzähler, der sogenannte Jahvist, der prophetische Erzähler. Nach diesem reicht die Anrufung des Namens Jahve, also die Verehrung Gottes als Jahve, bis in die Urzeiten zurück; schon zur Zeit Seth's und Enosch's „fing man an, den Namen Jahve anzurufen" (1 Mos. 4, 26). Ja dieser Erzähler nimmt keinen Anstand, selbst Eva, das erste Weib, den Namen Jahve aussprechen zu lassen (1 Mos. 4, 1). Welcher von diesen Traditionen die größere Glaubwürdigkeit eigene, kann schon angesichts der Thatsache, daß gerade die ältern Erzähler übereinstimmend dem Mose die Offenbarung Gottes als des Jahve zutheil werden lassen, nicht zweifelhaft sein. Dafür, daß dem Stifter der alttest. Religion auch die Erkenntniß Gottes als des Heilsgottes und zwar durch Offenbarung des Namens Jahve erschlossen ward, spricht zudem in jeder Beziehung die innere Wahrscheinlichkeit. Und an diesem Resultat hat man sich auch nicht irre machen zu lassen durch den Umstand, daß nach 2 Mos. 6, 20 schon die Mutter Mose's, Jokebed, einen mit dem Gottesnamen Jahve zusammengesetzten Namen führt. Wissen wir nicht aus 1 Mos. 17, 5. 15; 32, 29; 35, 10, daß es in Israel Sitte war, wesentliche Stufen der Heilsgeschichte auch durch bedeutsame Namenswechsel zu kennzeichnen? Und sieht nicht der Name Jokebed, d. i. „Ruhm ist Jahve", gerade so aus, als wäre er dem erst eben offenbar gewordenen „Jahve" zu Ehren angenommen worden? Auf das Vorkommen aber von, mit diesem Namen zusammengesetzten, Eigennamen schon vor Mose in den Genealogien der Chronik (schon ein Enkel Benjamin's führt laut 1 Chron. 7, 8 den Namen Achijah) wird niemand Werth legen, der mit der eigenthümlichen Beschaffenheit dieses sehr späten Geschichtsbuchs bekannt ist. Schrader.

Jahza, s. Jahaz.

Jaïr. In einer Liste von Beamten des Königs Salomo, deren Echtheit keinem Zweifel unterliegt, kommt ein Bezirk vor unter dem Namen die „Flecken (ḥawwōth) Jaïr's, des Sohnes Manasse's, in Gilead" (1 Kön. 4, 13); dieser enthielt zusammen mit dem „Hebel Argob" 60 ummauerte Städte. Damit in Uebereinstimmung berichtet 4 Mos. 32, 41, Jaïr, Sohn Manasse's, hätte die Flecken der Einwohner (wahrscheinlich der V. 39 genannten Amoriter, da V. 40 aus einer andern Quelle stammt) eingenommen, welche daher die „Flecken Jaïr's" genannt wären. Aehnliches wird 5 Mos. 3, 14 von Manasse's Sohn Jaïr berichtet, nur daß da die Eroberung den „Hebel Argob" umfaßt und der Name die „Flecken Jaïr's" ganz Basan zu bezeichnen scheint. Auch Jos. 13, 29 werden

„die Flecken Jaïr's" nach Basan gelegt; hier wird die Zahl der Städte des transjordanischen Manasse mit Einschluß dieser Flecken auf 60 angegeben; also dieselbe Zahl wie 1 Kön. 4, 13.

Dagegen leitet 1 Chron. 2, 22 von Jaïr, einem Abkömmling Juda's und von weiblicher Seite einem Abkömmling Manasse's (Jaïr — Segub — Hezron — Perez — Juda; sein Vater Segub ist Sohn einer Tochter des Machir, des Sohnes Manasse's; Machir wird genannt der „Vater Gilead's"), 23 Städte in Gilead ab, welche im folgenden Vers deutlich als die „Flecken Jaïr's" bezeichnet werden; diese mit Kenath (lies weeth) und dessen Nebenorten („Töchtern"), im ganzen 60 an der Zahl, sind danach aber von den fremden Völkern Gesur und Aram eingenommen.

Endlich finden wir Richt. 10, 3 fg. „Jaïr den Gileaditer", der Israel 23 Jahre „richtete" und 30 Söhne, welche auf ebenso vielen Eselfüllen ritten, sowie 30 Städte (lies ;ārîm) in Gilead hatte, die man „Flecken Jaïr's" nannte. Sonst erfahren wir von ihm nur noch, daß er in Kamon begraben sei.

In Wirklichkeit haben wir hier nicht drei, sondern nur eine einzige Gestalt, den Eponymen der „Flecken Jaïr's", welcher in verschiedener Weise mit den Stamm- und Landesnamen jener Gegend in verwandtschaftliche Verbindung gebracht wird, wie das bei solchen Personen ganz gewöhnlich ist. Im Gebiet des transjordanischen Manasse gab es einen Bezirk, genannt die „Flecken Jaïr's", welcher nach der Chronik aus 23, nach der wahrscheinlich nicht so zuverlässigen Stelle im Richterbuch aus 30 Städten bestand (sollte die wirkliche Zahl der Städte vielleicht den 23 Regierungsjahren Jaïr's zu Grunde liegen?) und öfter mit einer benachbarten Gegend zu einer Landschaft von 60 Städten vereinigt ward. Wie andere Orts- und Stammnamen dieses Landes: Manasse, Machir, Gilead (welches doch schon 1 Mos. 31 als Landesname vorkommt und eigentlich das „harte, steinige Land" zu bedeuten scheint) wurde auch Jaïr als Person aufgefaßt und auf verschiedene Weise genealogisch untergebracht. Daß auch die Richterwürde dem Jaïr keine geschichtliche Persönlichkeit verleiht, hoffe ich in meinen „Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments" (Kiel 1869), Nr. 4 (über Jaïr insbesondere s. S. 182), bewiesen zu haben. Schwer zu erklären ist hier nur die Ableitung Jaïr's von Juda in der Chronik; man muß darin wol irgendeine Vermischung judäischer und manassischer Geschlechter sehen. Vermuthlich war Jaïr eigentlich der Name eines Geschlechts im Stamm Manasse, wie Machir; doch ist es immerhin möglich, daß der Name schon in vorisraelitischer Zeit an der Gegend haftete. Jedenfalls ist es auffällig, daß Jaïr nie anders als in Verbindung mit den „Flecken" vorkommt. In dem Jaïriten Ira (2 Sam. 20, 26) zur Zeit David's haben wir einen Mann aus dieser Gegend zu sehen; doch ist die Lesart hier nicht recht zuverlässig.

Die Lage dieses Bezirks läßt sich nicht mehr genau erkennen. Die Angabe, daß die Gesuriter und Aramäer (Damascener) ihn eingenommen hätten, weist uns nach dem Norden des Ostjordangebiets. Da die zuverlässigsten Stellen das Land zu Gilead rechnen und Kenath (Qanawât am westlichen Abhang des Haurangebirges) und dessen Bezirk ihm gegenüberstellen, so dürfen wir den unklaren Angaben des (auch Jos. 13, 30 als Verfasser zu erkennenden) Deuteronomikers, welcher es zu Basan zieht, kein Gewicht beilegen. Zu seiner Zeit war dieser Name wol veraltet, wie man denn bei diesem judäischen Schriftsteller kaum eine genaue Bekanntschaft mit jenen Israel längst entfremdeten Landstrichen erwarten wird. Jedenfalls dürfen wir aber die „Flecken Jaïr's" mit ziemlicher Sicherheit im Nordwesten Peräas suchen.

Nach Luther's Vorgang haben auch wir das etymologisch nicht recht klare Wort hawwōth durch „Flecken" übersetzt. Eine derartige Uebersetzung scheint der Zusammenhang zu fordern. Das Wort muß in jener Gegend heimisch gewesen sein; es kommt eben nur neben Jaïr vor.

Wie andere Namen der heiligen Sage haben die spätern Juden auch diesen wieder in Gebrauch genommen. So gibt ihn der Verfasser des Buchs Esther dem Vater des Mordechai (Esth. 2, 5), und im N. T. erscheint ein Ἰάειρος (Mark. 5, 22; Luk. 8, 41; s. auch Jairus.

Nöldeke.

Jairus (hebr. Jair), ein sonst unbekannter jüd. Synagogenvorsteher zu Kapernaum (Mark. 5, 22; Luk. 8, 41; bei Matth. 9, 18 fehlt der Name), dessen Tochter auf seine Bitte von Jesus geheilt ward. Nach dem zweiten Evangelisten lag das Mädchen, als Jairus

den vom östlichen Ufer des Galiläischen Meeres eben zurückgekehrten Jesus zu Hülfe rief, in den letzten Zügen (Mark. 5, 23); nach dem ersten und dritten Evangelisten war es bereits gestorben. Nach dem zweiten Evangelisten war Jesus vom Vater am Ufer, nach dem ersten in seiner Wohnung aufgesucht worden (Matth. 9, 18). Sämmtlichen drei Berichterstattern zufolge fand Jesus bei seiner Ankunft in der Wohnung des Jairus die Hausgenossen von dem bereits erfolgten Tode des Mädchens überzeugt, wogegen er aufs bestimmteste versicherte, dasselbe sei nicht gestorben, sondern schlafe (Mark. 5, 39; Luk. 8, 52; Matth. 9, 24). Er faßte es bei der Hand und hieß es aufstehen, was nach der Erzählung auch sofort geschah (Mark. 5, 41 fg.; Luk. 8, 54 fg.; Matth. 9, 25 fg.). Es ist nun fraglich, ob durch Jesus die Tochter des Jairus aus dem bereits erfolgten Tod wieder ins Leben zurückgerufen worden oder ob sie gar nicht todt gewesen sei? Die Evangelisten wollten ohne Zweifel eine Todtenerweckung erzählen (am entschiedensten Lukas [8, 5], welcher der spätesten Form der Ueberlieferung folgt). Die bestimmte, durch sämmtliche Synoptiker verbürgte Versicherung Jesu dagegen, daß das Mädchen nicht gestorben sei, läßt den begründeten Schluß zu, daß die spätere Sage, zur Verherrlichung Jesu, im Widerspruch mit dessen eigener Erklärung, das Erwachen der Kranken aus einem bewußtlosen Zustand zu einer Erweckung vom Tode gesteigert habe. Daher haben auch supranaturalistische Ausleger in diesem Fall einen blosen Scheintod oder eine tiefe Ohnmacht bei der Geheilten angenommen.

Vgl. noch Schleiermacher, „Das Leben Jesu", herausgegeben von Rütenik (Berlin 1864), S. 233; Neander, „Das Leben Jesu Christi" (3. Aufl., Hamburg 1839), S. 347; Olshausen, „Die drei ersten Evangelien" (4. Aufl., Königsberg 1853) (zu Matth. 9, 23); Hase, „Das Leben Jesu" (5. Aufl., Leipzig 1865), S. 171 fg.; mein „Charakterbild Jesu" (3. Aufl., Wiesbaden 1864), S. 81; anders Strauß, „Das Leben Jesu für das deutsche Volk" (2. Aufl., Leipzig 1864), S. 465 fg., der den Mythus einer Todtenerweckung annimmt und so darstellt, als hätte Jesus zu Jairus gesprochen, „der Tod sei nur ein Schlaf", während er im Gegentheil den Schlaf als die Antithese des Todes bezeichnet.

Schenkel.

Jakmeam, s. Jokmeam.

Jakneam, s. Jokneam.

Jakob (hebr. Jaʻakob, eigentlich: der nachfolgt, hinterher kommt, will sagen, der Zweitgeborene), Sohn Isaak's, Zwillingsbruder Esau's. Die Geschichte seiner Geburt und seines ersten Zusammenlebens mit dem Bruder, wie er diesem das Erstgeburtsrecht entwand, den väterlichen Segen erschlich und nach Mesopotamien auswanderte, ist in dem Artikel Esau bereits dargelegt worden, zugleich mit dem Urtheil über den geschichtlichen Werth dieser Erzählungen und das Verhältniß der verschiedenen Einzelberichte. Was seine fernern Schicksale betrifft, so mag es hier genügen, die Hauptpunkte kurz anzudeuten; die Einzelheiten sind jedem Bibelleser bekannt. In der Absicht, nach Mesopotamien zu Rebekka's Bruder Laban zu ziehen, wendet sich Jakob zunächst von Beerseba aus nach Norden und empfängt zu Bethel (im Traumgesicht von der Himmelsleiter) den göttlichen Segen zu seiner Reise und die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft (1 Mos. 28, 10 fg.). Glücklich gelangt er dann nach Haran und wird, nachdem er schon vor der Stadt Gelegenheit gefunden, Rahel zu begrüßen, von Laban freundlich aufgenommen. Sieben Jahre dient er um Rahel, erhält aber vorerst nur die ältere, weniger schöne Tochter Lea zum Weibe, und muß für Rahel's Besitz weitere sieben Jahre dienen (1 Mos. 29, 1—30). Nachdem ihm Lea sechs Söhne (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issaschar, Sebulon) und eine Tochter (Dina), Rahel's Magd Bilha zwei Söhne (Dan und Naphtali), Lea's Magd Silpa zwei Söhne (Gad und Asser), und endlich auch Rahel einen Sohn (Joseph) geboren, wünscht er wieder nach Kanaan zurückzukehren, doch Laban weiß ihn noch länger festzuhalten, indem er ihm einen bestimmten Theil seiner Heerde als Lohn verspricht, nämlich von dem Nachwuchs der Schafe alles nicht ganz weiße, von dem Nachwuchs der Ziegen alles nicht ganz schwarze. Durch eine List weiß es Jakob dahin zu bringen, daß die besten Thiere der Heerde lauter gesprenkelte, geringelte und gefleckte Junge werfen (1 Mos. 30, 35 fg.; denselben Erfolg führt Kap. 31, 8—12 auf unmittelbar göttliche Einwirkung zurück). So erwirbt er sich binnen sechs Jahren einen sehr bedeutenden Heerdenbesitz, erregt aber dadurch Laban's Eifersucht und entschließt sich, während dieser, mit der Schafschur beschäftigt, außer dem Hause ist, zur heimlichen Flucht mit Weibern, Kindern

und Vieh. Laban mit seinen Brüdern jagt den Flüchtigen nach und erreicht sie nach sieben Tagereisen auf dem Berg Gilead. Nach heftigem Wortwechsel kommt ein gütlicher Vergleich zu Stande (1 Mos. 31). Jakob zieht dann weiter nach Mahanaim, und nachdem er sich mit Esau versöhnt hat, nach Sukkoth, von da über Sichem nach Bethel. Nicht weit von letzterer Stadt stirbt Rahel infolge der schweren Geburt ihres zweiten Sohnes (Benjamin). Schließlich gelangt Jakob nach Hebron, wo er noch einige Zeit mit Isaak zusammenlebt (1 Mos. 32, 33, 35). Schön und ergreifend werden die letzten Schicksale Jakob's erzählt, wie er seinen geliebten Sohn Joseph verliert (1 Mos. 37) und endlich, nach vielen schweren Prüfungen, wiederfindet (1 Mos. 42—46). Den Rest seines Lebens, vom hundertunddreißigsten Jahre an (1 Mos. 47, 9), bringt Jakob, nachdem er mit seiner ganzen Nachkommenschaft Kanaan verlassen hat, im Lande Gosen zu, stirbt dort im hundertundsiebenvierzigsten Jahre und wird, so wie er es angeordnet hatte, in Abraham's Erbbegräbniß bei Hebron begraben (1 Mos. 47—50, 13). (Vgl. auch Hos. 12, 4 fg.; Mal. 1, 2; Ps. 105, 10. 16 fg.; Röm. 9, 11—13; Apg. 7, 12. 16; Joh. 4, 5. 12; Hebr. 11, 21.)

Jakob gilt als der eigentliche Stammvater des israelitischen Volks. „Söhne Jakob's", „Haus Jakob's", „Same Jakob's" — so nennen Propheten und Dichter sehr gewöhnlich das ganze Volk, etwa auch (Jes. 9, 7; 17, 4; Mich. 1, 5; Hos. 10, 11; 12, 3) das nördliche Reich allein, und der Nationalgott ist vorzugsweise der Gott Jakob's (2 Sam. 23, 1; Jes. 2, 3; Ps. 20, 2; 132, 2). Daher ist denn auch der Volksname Israel schon auf den Stammvater übertragen worden, damit die ganze spätere Geschichte des Volks in ihm gleichsam verkörpert erscheine. Von der ursprünglichen Bedeutung und Entstehung des Namens Israel (s. d.) hatte die spätere Zeit kein klares Bewußtsein mehr; man legte einen neuen Sinn („Gottesstreiter") in das Wort und suchte die Erklärung dafür im Leben des Stammvaters selbst, der bei einer besondern Veranlassung diesen zweiten Namen erhalten haben soll. Daß die Erzählung 1 Mos. 32, 24 fg. ein reiner Mythus ist, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Jeder unbefangene Bibelerklärer gibt dies zu, und wir können der Entstehung desselben auch noch ziemlich sicher nachgehen an der Hand von V. 28, 30 und 32. Es sollte damit zunächst der Name Israel, sodann ein Ortsname (Peniel), und endlich auch noch eine eigenthümliche Sitte der Juden (die sogenannte „Spannader" der geschlachteten Thiere zu entfernen [vgl. auch „Bibel-Lexikon", I, 476]) erklärt und begründet werden, wogegen ein anderer Bericht die zweite Namengebung ohne alle Umschweife erzählt, d. h. dieselbe unmittelbar, ohne Angabe eines besondern Grundes, auf einen göttlichen Ausspruch zurückführt (1 Mos. 35, 10). Andere Züge aus Jakob's Leben stehen mit gewissen spätern Ortsnamen in so eigenthümlicher Beziehung, daß wir sogleich erkennen, der Grund ihrer Entstehung ist eben nur dieser Name, der sich in der Volksphantasie zu einem, oft auch zu zwei und mehrern Lebensbildern entfaltete (1 Mos. 32, 2; 33, 17; 50, 11). So spielt namentlich Bethel in der Patriarchengeschichte eine große Rolle (1 Mos. 12, 8; 13, 3; 28, 11 fg.; 35, 6 fg.; 31, 13), und es wird (1 Mos. 28, 17) ausdrücklich gesagt, daß der Name Bethel („Gotteshaus") mit jenem Traum Jakob's (1 Mos. 28, 12 fg.) in Beziehung stehe. Dasselbe gilt von dem Doppelgänger jenes Traums in 1 Mos. 35, 9—15; diese Verse stammen offenbar aus einer besondern Quelle, die den Traum von der Himmelsleiter und auch den Gotteskampf (1 Mos. 32, 24 fg.) nicht enthielt; denn die Namensänderung Jakob's sowie des Orts, der früher Lus hieß, wird hier anders und einfacher erzählt. Daß sodann auch spätere volkliche Zustände bei dieser Sagenbildung mitgewirkt und namentlich den Hauptstoff zu der Jugendgeschichte Jakob's geliefert haben, ist in dem Artikel Esau bereits gezeigt worden. Ebenso deutlich ist, daß wir in dem sogenannten „Segen Jakob's" (1 Mos. 49, 1—27) eine poetische Fiction vor uns haben, indem hier dem Stammvater Worte in den Mund gelegt werden, die erst in der Richterzeit, und zwar gegen das Ende derselben, so gesprochen werden konnten, und auch in der That erst in jener Zeit entstanden. Aehnlich verhält es sich mit 1 Mos. 48, 18 fg. (s. Ephraim und Manasse).

Wir sehen, Geschichte und Sage spielen hier noch frei ineinander über; eine scharfe Grenzlinie ist nicht zu ziehen. Beides hat übrigens für uns, wenn wir es richtig verstehen, gleich großen Werth, der Umriß des wirklichen, individuellen Bildes und die Farben, mit denen der später sich entwickelnde Volksgeist dasselbe belebte, sich selbst in ihm als Persönlichkeit erfassend, sein eigen Bild wie im Spiegel darin betrachtend. In Jakob

tritt uns der israelitische Volkscharakter selbst in unmittelbarer Lebendigkeit und Anschaulichkeit entgegen, mit all seinen schönen und edeln Zügen, aber auch mit seinen Schwächen und Fehlern. Unter jenen sind hervorzuheben: Gottesfurcht und Gottvertrauen (1 Mos. 28, 16 fg.; 30, 2; 31, 3 fg. 42; 32, 10 fg.; 33, 11; 43, 13; 46, 1 fg.), Gehorsam gegen die Aeltern (1 Mos. 28, 7. 10 fg.), väterliche Liebe und Fürsorge (1 Mos. 37, 34 fg.; 42, 4. 36 fg.; 45, 27 fg.; 46, 29 fg.), zähe Ausdauer (1 Mos. 31, 38 fg.; 29, 18 fg. 30), Anhänglichkeit an das Heimatland (1 Mos. 47, 29 fg.; 49, 29 fg.); diese zeigen sich als egoistische Berechnung und Schlauheit (1 Mos. 25, 31; 27; 30, 25 fg.), verbunden mit einer bei ruhigem Leben (1 Mos. 25, 27) leicht entstehenden Aengstlichkeit, die gegen die offene, derbe Art des einfachen Naturmenschen leicht mistrauisch macht (1 Mos. 32, 7 fg.; 33, 1—16). Diese letztern Schattenseiten, namentlich die Erzählungen 1 Mos. 27 und 30 finden ihre genügende Erklärung und Rechtfertigung nur darin, das wir sie als unbefangenen Ausdruck des Volksbewußtseins betrachten, das seine mühsam errungene Ueberlegenheit über benachbarte Völker (Edomiter und Syrer) damit kundgab, und diesen gegenüber die Anwendung von List und Gewalt für erlaubt erachtete. Wenn wir uns demnach allerdings genöthigt sehen, manche Züge im Leben Jakob's als ungeschichtlich, als freie Zuthat der dichtenden Phantasie oder als Reflex später entstandener größerer Verhältnisse zu betrachten, so bleibt doch namentlich aus der zweiten Hälfte (von 1 Mos. 37 an) des Geschichtlichen noch genug, und auch jene Züge haben realen, geschichtlichen Werth als getreues Abbild der Urzustände des israelitischen Volks.

Steiner.

Jakobsbrunnen. Am nordöstlichen Fuß des Garizim, ganz nahe der Straße, die von Jerusalem her nach dem engen Thal Sichems führt, findet sich ein von ärmlichen Ruinen umgebener Brunnenschacht. Eine bereits in urchristl. Zeit feststehende Tradition bezeichnet denselben als Brunnen Jakob's (Joh. 4, 5), nirgends anderswo nämlich haben wir den „tiefen" Brunnen zu suchen, an dessen Rand Jesus um die Mittagsstunde sich setzte, nachdem die Jünger vorausgegangen, um in der nahen, aber durch eine kleine Erdschwellung dem Auge hier entrückten Stadt Speise zu kaufen (Joh. 4, 6. 8. 11). Der Brunnen besaß vor zwei Jahrhunderten noch eine Tiefe von 105 engl. Fuß, während Wilson 1843 nur noch 75 Fuß maß, indem offenbar durch heruntergefallenen Schutt und absichtlich hinuntergeworfene Steine die Tiefe im Laufe der Jahre verringert worden war. Die Umgebung des Brunnens besitzt viel Anmuth. Nach Osten und Süden schweift das Auge über die fruchtbare Ebene Mochna, im Frühling einem grünen, von Bergen umrankten See vergleichbar, einst Weideplatz der Stammväter Israels (1 Mos. 12, 6; 33, 18; vgl. 37, 12; 48, 22), zu Christi Zeit mit Getreidesaat bedeckt (Joh. 4, 35). Nordwärts zur Linken steigt die etwas schwerfällige Masse des Ebal empor, und unmittelbar zur Rechten thürmt sich der Garizim auf, von dessen Nordostrand die Trümmer des von Johannes Hyrkanus zerstörten (Josephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1) Samaritertempels auf den Brunnen herunterschauten. Wie ergreifend heben sich von dem idyllischen landschaftlichen Hintergrund die großen Worte ab, welche Jesus nach dem 4. Evangelium an diesem Brunnen gesprochen (Joh. 4, 23 fg.).

Daß Jakob hier einst sich einen Brunnen gegraben, stimmt mit sonstigem Brauch der Nomaden überein. Zwar fehlt es in dem unmittelbar angrenzenden Sichemthal nicht an reichen Wasserbächen, aber diese konnten von feindlich gesinnten Sichemiten leicht dem Hirten in der Ebene draußen entzogen werden, daher es in seinem Interesse liegen mußte, einen eigenen, nie versiegenden Brunnen zu besitzen. Der halbverschüttete Schacht von heutzutage zeigt freilich nicht immer Wasser.

Räthselhaft aber bleibt, wie ein Weib aus einer mit laufenden Brunnen versehenen Stadt mit Krug und langem Seil zum Jakobsbrunnen hinausgehen mochte, und zwar erst noch um die ganz ungewohnte Mittagszeit. Oder haben wir hier einen Fingerzeig, daß wir uns mit der ganzen, wunderbar schönen Erzählung nicht auf streng historischem Boden befinden, sondern daß uns der hochsinnige Verfasser mit dem Recht eines freien epischen Dichtergeistes ein ideales Bild entworfen, bei dem er sich nicht an die minutiösen Bedingungen der Wirklichkeit lehnte?

Vgl. Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1852), II, II, 654 fg.; meine „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 238 fg.

Furrer.

Jakobus. Das N. T. kennt ohne Frage zwei apostolische Persönlichkeiten dieses Namens, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und Jakobus, den Bruder des Herrn. Zu

diesen beiden Jakobus kommt ein dritter hinzu, Jakobus Alphäi, von dem es allenfalls fraglich sein könnte, ob er mit dem zweiten zusammenfällt oder ob er wirklich eine dritte Persönlichkeit war. Die Apostelverzeichnisse unterscheiden einen Apostel Jakobus, Sohn des Zebedäus, und Jakobus Alphäi oder Jakobus den Jüngern (Matth. 10, 2. 3; Mark. 3, 17. 18; Luk. 6, 14. 15; Apg. 1, 13). Der Apostel Jakobus der Jüngere (ὁ μικρός, Mark. 15, 40) ist Sohn des Alphäus und einer Maria (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40). Einen Jakobus lernen wir ferner Matth. 13, 55; Mark. 6, 3; Apg. 20, 31; Gal. 1, 19 als Bruder des Herrn kennen, und diesen nennt Josephus („Alterthümer", XX, 9, 1) den „Gerechtesten", Hegesippus bei Eusebius („Kirchengeschichte", II, 1) den Gerechten. Es wird nun vielfach behauptet, daß die beiden Letztgenannten ein und dieselbe Person seien, indem Jakobus Alphäi als Vetter des Herrn Bruder des Herrn, ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, genannt werde, wofür man sich auf die angebliche Schwägerschaft des Alphäus (s. d.) mit Maria, der Mutter Jesu, bezieht. Jakobus Alphäi konnte aber, da nach Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3 Jesus einen leiblichen Bruder mit Namen Jakobus hatte, nicht wol ἀδελφὸς κυρίου genannt werden, ganz abgesehen davon, daß diese Vetterschaft selbst eine aus der Luft gegriffene Unterstellung ist. Auch die Hypothese einer Stiefbruderschaft ist unmöglich, denn Mark. 3, 18 ist Jakobus Alphäi bereits Apostel zu einer Zeit, da nach Mark. 3, 31 die Brüder Jesu noch ungläubig erscheinen.

Dazu kommt, daß die älteste kirchl. Tradition, bei Eusebius („Kirchengeschichte", II, 1), ausdrücklich voraussetzt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht Apostel gewesen sei, obgleich ihn Paulus allerdings Gal. 1, 19 zu den Aposteln rechnet. Als Paulus den Galaterbrief schrieb, hatten sich aber bereits mehrere Veränderungen im Apostelkreis begeben, und der Ausdruck Apostel hatte eine weitere Bedeutung erhalten. Zudem nennt Gal. 2, 9 den Jakobus vor Petrus, wäre aber Jakobus einer der zwölf, so würde Paulus ihn sicher nach Petrus genannt haben. Eusebius in der angezogenen Stelle nennt auch Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, ausdrücklich Sohn Joseph's. Endlich aber werden Apg. 1, 13. 14 die inzwischen gläubig gewordenen ἀδελφοὶ τοῦ Ἰησοῦ den übrigen Aposteln, Jakobus Alphäi eingerechnet, gegenübergestellt, was gleichfalls die Thatsache beweist, daß es drei Persönlichkeiten dieses Namens gegeben haben muß.

1) Jakobus, der Sohn des Zebedäus und der Salome, wird von der synoptischen Tradition zu Lebzeiten Jesu stets mit seinem Bruder Johannes zusammengefaßt, sodaß von ihm wenig zu berichten ist, was nicht auch von Johannes gälte. Der Vater Zebedäus war ein galil. Fischer, nach Matth. 4, 21. 22 wahrscheinlich in Kapernaum ansässig. Die Trägerin des messianischen Glaubens in der Familie war sein Weib Salome, die Schwester der Mutter Jesu (Joh. 19, 25; Mark. 15, 14). Während Zebedäus selbst nur bei seinen Netzen im Schiff erwähnt wird (Mark. 1, 20), gehörte Salome zu den Frauen der Umgebung Jesu. Sie zieht mit hinauf nach Jerusalem, wirft sich (Matth. 20, 20) stürmisch Jesu zu Füßen, indem sie für ihre Söhne die Plätze zur Rechten und Linken des messianischen Thrones begehrt, und wird als Zeugin des Todes Jesu unter den Weibern am Kreuz erwähnt (Matth. 27, 65). Einen solchen enthusiastisch stürmischen Charakter scheint denn auch bei ihren Söhnen, Jakobus und Johannes, der Name anzudeuten, den Jesus ihnen beilegt. Er nennt sie Boanerges, d. i. aramäisch statt bne regesch Donnersöhne. Der auffallende Name hat verschiedene Deutungen gefunden. Man hat ihn bezogen auf die donnernde Beredsamkeit, welche die Zebedäiden ausgezeichnet habe, oder auch auf die Luk. 9, 54 berichtete Scene, wo die Zebedäiden begehren, daß Jesus Feuer vom Himmel fallen lasse, um die Samariter zu strafen, die ihn nicht aufnahmen. In jedem Fall soll er das Ungestüm ihres Naturells bezeichnen, das sie (nach Matth. 20, 20) mit ihrer Mutter Salome gemein hatten, und das ihnen auf die Frage Jesu, ob sie seinen Leidenskelch trinken könnten, die Antwort in den Mund legt: „Wir können's!" Ihrem stolzen Sinn gilt denn in der Parallelstelle Mark. 10, 41 der Unwille der Jünger und die daran sich knüpfende Ermahnung Jesu: „So sei es nicht unter euch." In allen diesen Stellen schließt sich Jakobus mit Johannes in eins zusammen, wie er denn auch mit ihm die Ehre theilt, neben Petrus zu den vertrautesten Jüngern Jesu zu zählen (s. Apostel).

Für sich tritt Jakobus erst hervor, als er im J. 44 gewürdigt wird, zuerst unter den Jüngern Jesu die Märtyrerkrone zu empfangen.

Die Verfolgungen des J. 36, denen Stephanus zum Opfer fiel, hatten nach Angabe der Apostelgeschichte nicht vermocht, den Apostelkreis aus Jerusalem zu vertreiben. Gewiß ist, daß im J. 39 bei dem Besuch des bekehrten Paulus die zwölf noch als dort seßhaft vorausgesetzt werden. Dieser Besuch fiel gerade in die Zeit, in der in Jerusalem die höchste Aufregung herrschte über die durch Caligula drohende Schändung des Tempels, um so weniger wundern wir uns, wenn wir von der kleinen christl. Gemeinschaft bei diesem Besuch Pauli so wenig erfahren. Da wurde am 2. Jan. 41 Caligula ermordet, und es folgte nun ein gewaltiger Aufschwung des religiösen Lebens in Israel, der sich aber nothwendig zugleich abstoßend gegen alles Häretische verhielt. Die restaurationssüchtige Frömmigkeit der Juden wendete sich zunächst gegen die Phönizier, dann gegen die Samariter und zuletzt, wie es scheint, gegen die Nazarener. Es ist nicht eine vereinzelte Laune, sondern die folgerichtige Consequenz seines Systems, wenn König Herodes Agrippa, der Knecht der Pharisäer, wie die Apostelgeschichte berichtet, „die Hände legte an etliche von der Gemeinde, um sie zu peinigen". Jakobus, der Bruder des Herrn, mußte zuerst den Kelch Jesu trinken und sich taufen lassen mit der Bluttaufe, wie er sich erboten hatte. Die Hinrichtung durch das Schwert, die Agrippa über ihn verhängte, beweist, daß Jakobus als Opfer der weltlichen Gewalt fiel, denn das Synedrium hätte nach dem Gesetz die Steinigung verhängen müssen.

So war der, welcher im Gottesreich den Platz zur Rechten Jesu verlangt hatte, zuerst eingegangen ins Himmelreich. Sicher hat der Verfasser von Mark. 10, 38. 39 dieses Martyriums gedacht, als er die Prophezeiung Jesu niederschrieb, und wer in dem Verfasser der Apokalypse den andern Donnersohn sieht, wird nicht umhin können, die Stellen Offb. 20, 4; 18, 8—10 und Mark. 10, 38. 39, wo so nachdrücklich die erwähnt werden, die mit dem Schwert erwürgt sind, die enthauptet sind um des Zeugnisses Jesu willen, ganz besonders auf Jakobus zu beziehen.

In der kirchl. Tradition trat Jakobus lange zurück, da ihm die Gestalt des Bruders im Licht stand. Als indeß in der altkath. Zeit die einzelnen Landeskirchen anfingen, sich jede eines apostolischen Stifters zu rühmen, griff Spanien auf Jakobus Zebedäi zurück, nachdem ihm in Betreff des Apostel Paulus, den es zuerst besessen, von Rom Concurrenz bereitet worden war. Die Sage, daß Jakobus in Spanien das Evangelium vorgetragen, geht bis ins 7. Jahrh. zurück, und in dem im folgenden Jahrhundert ausbrechenden Krieg mit den Sarazenen stand der Glaube, Sanct-Jago sei Spaniens Schutzpatron, schon so fest, daß die christl. Heere ihn nicht selten in leuchtender Rüstung herabsteigen sahen, um die Reiter der Mauren und Berber vor sich herzutreiben (Acta Sanctorum Julii [Antwerpen 1719—31], VI, 36). So entstand die Ueberzeugung, das Grab des Apostels müsse irgendwo im Lande verborgen sein. Da ward im J. 829 Alfons dem Keuschen von Castilien gemeldet, daß bei der gallic. Stadt Iria Bischof Theodomir von Iria die heiligen Gebeine des Zebedäiden gefunden habe. In einem Gebüsch bei Iria hatte man des Nachts öfter ein Licht wahrgenommen. Bei Nachgrabungen fand man ein Skelet, das sich durch seine Wunderkraft als das des heiligen Jakobus auswies. Alfons der Keusche ließ sogleich über dem Grab eine Kathedrale erbauen, Bischof Theodomir verlegte seinen Bischofssitz dorthin, und Giacomo Postolo, später Sanct-Jago di Compostella genannt, ward nun nächst Rom der gefeiertste Wallfahrtsort des Abendlandes.

Den Widerspruch mit Apg. 12, 2 löste man durch die Annahme, daß Jakobus, nachdem er in Spanien gepredigt, nach Jerusalem zurückgekehrt und dort durch Herodes Agrippa hingerichtet worden sei, daß aber seine span. Reisegefährten seinen Leichnam nach Spanien zurückgebracht und bei Iria beigesetzt hätten (Walafried Strabo, Poëma de XII Ap.).

2) **Jakobus der Gerechte,** der Bruder des Herrn. Die Brüder Jesu, von denen, nach der Erzählung Mark. 6, 5 zu schließen, Jakobus der älteste war, begegnen uns (von Joh. 6, 12 abgesehen) zum ersten mal in Kapernaum (Matth. 12, 46; Mark. 3, 21. 31), wohin sie gekommen sind, um Jesum mit Gewalt nach Nazareth zurückzubringen, denn sie sagen: „Er ist außer sich gerathen." Auch bei Jesu Auftreten in Nazareth erscheinen sie noch unbekehrt, denn das Volk sagt von dem Redner: „Ist er nicht der Zimmermann, der Maria Sohn und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern allhier bei uns?" Eine solche Berufung auf die Geschwister setzt wol voraus, daß sie dem Auftreten ihres Bruders fremd gegenüberstehen.

Anders steht die Sache nach der Kreuzigung Jesu. Paulus berichtet 1 Kor. 15, 7, daß auch Jakobus eine Erscheinung des Auferstandenen gehabt habe, und meint mit diesem

Jakobus doch wol den damals noch lebenden, ihm persönlich bekannten Bruder des Herrn. Diese Erscheinung ist die vierte und fällt nach derjenigen, die den 500 Brüdern geworden war. So setzt auch die Apostelgeschichte (Kap. 1, 14) voraus, daß Jakobus mit der Mutter und den andern Brüdern Jesu der ersten messianischen Gemeinde angehörte. Aus 1 Kor. 9, 4 ließe sich schließen, daß er verheirathet war und gelegentlich mit seinem Weibe die Gemeinden heimsuchte.

Demnächst geht aus Gal. 1, 10 hervor, daß vier Jahre nach dem muthmaßlichen Todesjahr Jesu, also im J. 39, der Apostel Paulus den Bruder des Herrn neben Petrus als moralisches Haupt der jerusalemischen Gemeinde betrachtet. Nur mit Petrus und Jakobus, „des Herrn Bruder", fand er nach seiner Bekehrung eine Auseinandersetzung für nöthig und rathsam. Auch Petrus selbst erscheint nach Gal. 2 keineswegs unabhängig von der Autorität des Herrn-Bruders, da er in Antiochia sein Verhalten gegen die heidenchristl. Gemeinde in Antiochia ändert, sobald „etliche von Jakobus" dort ankommen.

Die Aeußerungen des Apostels Paulus im Galaterbrief (Kap. 2, 1—16) sind denn auch das einzige zeitgenössische Zeugniß, an dem sich beurtheilen läßt, inwieweit die sämmtlichen judenchristl. Fractionen, ebjonitische wie elkesaitische, sich auf Jakobus als ihren apostolischen Vorkämpfer zu berufen das Recht hatten. Paulus berichtet Gal. 2, 12, daß Petrus, ehe etliche von Jakobus gekommen seien, in Antiochia mit den Heiden zusammen gegessen habe, nach ihrer Ankunft aber habe er sich zurückgezogen und abgesondert, weil er die aus der Beschneidung fürchtete. Ja, der Einfluß dieser Männer des Jakobus war so stark, daß selbst der treue Barnabas und die übrigen Judenchristen sich von der Lebensgemeinschaft der Heidenchristen lossagten.

Daraus folgt denn nothwendig, daß man im Kreis des Jakobus, überhaupt in Jerusalem, sich an die jüd. Speisegebote hielt, denn hätte Petrus zuvor schon in Jerusalem die Speisegesetze für unverbindlich erklärt, wie die Apostelgeschichte Kap. 11 und 15 voraussetzt, so hätte er in Antiochia sich nicht plötzlich zu denselben zu bekehren brauchen, sobald etliche von Jakobus eintrafen. Jakobus selbst aber und seine Freunde erscheinen als diejenigen, die auf Einhaltung des jüd. Gesetzes streng bestehen (s. Apostel, Apostelconvent, Apostelgeschichte). An dieses Zeugniß des Apostels Paulus reiht sich der Zeit nach zunächst das des Pharisäers Josephus, der „Alterthümer", XX, 9, 1 über die Hinrichtung des Jakobus, des Bruders Jesu, berichtet. Daß der jüd. Historiker noch im J. 83 des 20 Jahre zuvor hingerichteten Sektenhaupts gedenkt, beweist immerhin, wie Jakobus auch bei den Juden als eine bedeutende Erscheinung galt. Unmittelbar nach der Abführung des Apostels Paulus nach Rom erlitt nämlich Jakobus den Märtyrertod. In diesem Jahr starb Procurator Festus nach einjähriger Verwaltung, und sofort rissen die frühern anarchischen Zustände in Judäa wieder ein. Der neue Procurator Albinus war nicht sofort zur Stelle, und dieses Interregnum benutzt die Familie des Annas (s. d.) (Anan), um das Haupt der Nazarener mit einigen andern steinigen zu lassen, da sie nicht gesonnen ist, den Vorwurf zu dulden, ihr Ahnherr Annas, genannt der Glückliche, habe den Messias getödtet. Es stimmt nun ganz mit der Voraussetzung des Galaterbriefs, daß Jakobus ein gesetzestreuer Jude gewesen sei, wenn Josephus berichtet, gerade die eifrigsten und dem Gesetz ergebensten Juden (ohne Zweifel die Pharisäer) hätten sich über diese That der vornehmen Sadducäerfamilie höchlich entrüstet und Maßregeln ergriffen, um König Agrippa und Procurator Albinus zum Einschreiten gegen den jüngern Annas zu bestimmen. In der That ward derselbe auf ihr Betreiben der hohenpriesterlichen Würde entsetzt.

So einstimmig bis dahin die Zeugnisse lauten, so tritt dagegen die jüngere Tradition in zwei Richtungen auseinander. Die judenchristl. Relation steigert die Gesetzestreue des Jakobus zur fanatischen Askese, die vermittelnde Richtung der Apostelgeschichte trennt dagegen Jakobus von seinen nach Antiochia reisenden Freunden und läßt ihn keineswegs von den Heidenchristen die Beschneidung und das Einhalten der jüd. Speisegesetze begehren, sondern nur die Vermeidung des den Juden besonders anstößigen Genusses des Götzenopferfleisches und des Bluts und der Hurerei.

Unter dieser Voraussetzung hätten allerdings die Gal. 2, 12 in Antiochia entbrennenden Streitigkeiten über die Geltung der judenchristl. Speisegesetze gar nicht stattfinden können, und man sieht nicht ein, warum dann Petrus aus Furcht vor Jakobus die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufheben mußte. So ist hier offenbar das strenge Juden-

thum des Jakobus von dem Verfasser der Apostelgeschichte gemildert worden, während er doch Kap. 21, 17 fg. allerdings mehr die jüd. Seite herauskehrt. In weit höherm Maß aber sind die Schilderungen unhistorisch, welche die judenchristl. Quellen von dem Gesetzeseifer des Jakobus entwerfen (s. Apostelconvent).

Bereits in diese Reihe der ebjonitischen Idealbilder ist zu verweisen, was der Judenchrist Hegesippus um die Mitte des 2. Jahrh. bei Eusebius („Kirchengeschichte", II, 23) zu berichten weiß. „Es übernahm", so lesen wir hier, „in Vereinigung mit den Aposteln die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jakobus, der zur Unterscheidung von vielen andern Männern gleichen Namens von den Zeiten des Herrn bis auf uns der Gerechte genannt worden ist. Dieser war schon von Mutterleib heilig. Er trank weder Wein noch sonst ein geistiges Getränk, noch aß er etwas aus dem Thierreich. Ein Schermesser kam nie auf seinen Kopf, er salbte sich weder mit Oel noch nahm er ein Bad. Ihm allein war es verstattet, in das Heilige einzugehen. Denn er trug kein wollenes, sondern ein leinenes Gewand. Er ging allein in den Tempel, wo man ihn auf den Knien liegend und Gott um Vergebung flehend finden konnte. Weil er immer auf den Knien lag und so zu Gott betete für das Volk um Vergebung, wurden seine Knie dickhäutig wie die eines Kamels. Wegen seiner außerordentlichen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte genannt und Oblias (d. i. Säule des Volks, ophel am)."

Hätte Jakobus in der That ein solches Büßerleben geführt, so müßten sich die Reflexe davon in der apostolischen Literatur erhalten haben, aber weder die Paulinischen Briefe noch die Apokalypse gestatten eine solche Annahme. Dazu ist die Meinung, irgendein Mann in Israel habe das Allerheiligste betreten dürfen, durchaus unglaublich. In der etwas jüngern clementinischen Literatur wird denn die Askese des Jakobus noch greller ausgemalt.

Ebenso wenig historischen Werth hat die genaue Beschreibung des Martyriums des Jakobus, die Hegesippus in der gleichen Stelle gibt. Der Bruder des Herrn wird von den Priestern aufgefordert, gegen die Messianität Jesu vor dem Volk im Tempel zu zeugen, statt dessen legt er von der Zinne des Tempels ein weithin schallendes Zeugniß für Jesum ab. Nun wird er von den Pharisäern heruntergestürzt, dann auf den Knien liegend gesteinigt und, während ein Rechabiter um sein Leben bittet, von einem Walker erschlagen. Schon die Cumulation der Todesarten beweist hinlänglich, wie sagenhaft diese Mittheilung ist. Nach Epiphanius (Adv. haer., XXX, 16) gab es unter den Legenden des Jakobus sogar ἀναβαϑμοὶ Ἰακώβου, d. i. Beschreibungen seiner Himmelfahrt, und eine Schrift dieser Art ist in den pseudo-clementinischen Recognitionen benutzt worden, wo Jakobus als das erste hierarchische Haupt der christl. Kirche erscheint.

Die Verfasserschaft des Jakobusbriefs wurde ihm zu Zeiten des Eusebius („Kirchengeschichte", II, 23) von den meisten abgesprochen, obgleich der Brief in sehr vielen Gemeinden in kirchl. Gebrauch stand (s. Jakobusbrief).

3) **Jakobus Alphäi**, genannt Jacobus minor (ὁ μικρός). Von diesem Apostel ist nur bekannt, daß er der Sohn eines Alphäus oder Kleopas und einer Maria war, die unter die Begleiterinnen Jesu zählte und als Zeugin der Kreuzigung genannt wird (Joh. 19, 25). Nach Luk. 6, 16 und Apg. 1, 13 (vgl. mit Jud. 1) scheint dieser Jakobus Bruder des Apostels Judas, der den Beinamen Lebbäus oder Thaddäus trägt, gewesen zu sein, weshalb in den beiden erstgenannten Stellen Judas auch Judas Jakobi genannt wird. (Ueber sein Verhältniß zum Jakobusbrief s. d.) Hausrath.

Jakobusbrief. Dieser Brief gehört immer noch zu den Räthseln des neutest. Schriftthums. Mögen wir nun fragen nach Verfasser, Zweck, Leserkreis, Entstehungsverhältnissen — überall stoßen wir auf die größten Schwierigkeiten, und vor allem auch auf die weitgehendsten Differenzen, selbst innerhalb competenter Kreise.

I. Jedenfalls sollte man bei Beurtheilung des Briefs nicht, wie gewöhnlich geschieht, von der Tradition, sondern von der Beachtung seiner innern Verhältnisse und charakteristischen Eigenthümlichkeiten ausgehen. In dieser Beziehung hat zuerst Kern (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1835, Heft 2, und in seinem „Brief Jakobi" [Tübingen 1838]) das richtige Verständniß aufgeschlossen. Der Verfasser steht auf judenchristl. Boden und redet zu seinesgleichen, d. h. zu messiasgläubigen Juden. Er betrachtet daher das Christenthum als die Vollendungsform der alttest. Gottesherrschaft, als das „vollkommene Gesetz" (Kap. 1, 25). Er wendet sich, mit einer noch zu besprechenden Ausnahme, nicht

sowol gegen Lehren und Vorstellungen, als vielmehr gegen Geiz, Habsucht und jegliche Form der Unlauterkeit. Sein Standpunkt ist der rein praktische des christl. Wandels, auf dessen Heiligung er dringt. Der Christ, wie er sein soll, als „vollkommener Mann“ (Kap. 3, 2) — das ist Gegenstand und Thema des Briefs. Alles kommt darauf an, daß der christl. Name sich in Frömmigkeit, Standhaftigkeit und Sittenreinheit bewähre. Dagegen ist, wie schon dem Patriarchen Cyrillus Lukaris auffiel, von Erlösung, Versöhnung nicht, von Rechtfertigung aus dem Glauben nur insofern die Rede, als sie verworfen wird. Nicht auf Christus als Vorbild wird verwiesen, sondern auf die Heiligen und Propheten des Alten Bundes. Selbst den Namen Christi nennt unser Brief eigentlich nur Kap. 2, 1 (Χριστὸς τῆς δόξης); sonst kann man in dem „Herrn“ meist ebenso gut Gott als Christus finden. Dafür enthält er aber mehr Reminiscenzen aus den Reden Jesu, als irgendein anderer apostolischer Brief (Kap. 1, 14. 22; 2, 8; 4, 12). Ganz insonderheit ist in dieser Beziehung die Bergpredigt ausgebeutet (Kap. 1, 2. 4. 5. 9. 20. 23. 25; 2, 13—16; 3, 17. 18; 4, 4; 5, 2. 10. 12. 15. 16). „Der Brief des Jakobus“ — sagt, nach dem Vorgang von Kern und Schmid, Bunsen („Vollständiges Bibelwerk“ [Leipzig 1866], VIII, 588) — „ist die Bergpredigt der apostolischen Episteln; die Bergpredigt ist der eigentliche Text des Briefs nach Ton, Form und Inhalt; in beiden ist noch der Sohn Gottes verhüllt im Propheten Israels.“ Dabei findet indeß nirgends ein eigentlich schriftstellerisches Verhältniß zu den synoptischen Evangelien statt, sondern der Verfasser schöpft aus mündlicher Ueberlieferung und aus dem Gedächtniß. Einmal (Kap. 5, 12) steht sogar sehr in Frage, ob die Form, in welcher das betreffende Herrnwort bei Jakobus erscheint, nicht überhaupt als die ursprünglichere zu betrachten sei (Hilgenfeld). Daß der Verfasser die evangelische Tradition überhaupt kannte, geht auch aus Kap. 1, 6 (vgl. Mark. 11, 22—24) und Kap. 5, 14 (vgl. Mark. 6, 13) hervor.

Der Brief stellt somit durchaus ein Judenchristenthum dar, welches noch unberührt geblieben ist von jenen spätern theosophischen Elementen, wie sie den Ebjonitismus des 2. Jahrh. charakterisiren. Alles Dociren und Speculiren ist dem Verfasser vielmehr zuwider. Eine Aristokratie des Wissens ist ihm so verhaßt wie überhaupt jedwede Aristokratie. Reden und Disputiren ist ihm ein und dasselbe. Der Gegensatz von reich und arm durchzieht das Ganze, und zwar parallel mit dem Gegensatz von Welt und Gott. Für Reichthum und Ehre, für Geist und Freundschaft der Welt tröstet der Verfasser seine Leser mit der Freundschaft Gottes. Dem entsprechend ist die Schreibweise populär, einfach, körnig, sentenzenreich, bald an die Propheten des A. T., bald an spätere jüd. Spruchweisheit erinnernd (Sirach), jedenfalls durchaus orientalisch und national jüdisch. Im Inhalt hat man darum oft Plan und Ordnung vermissen wollen, und allerdings handelt der Verfasser das Vielfache, was er sagen will, in sehr kunstloser Reihenfolge ab, indem er einfach von einem zum andern übergeht. Anknüpfend an den Gruß (χαίρειν, Kap. 1, 1) ermahnt er zuerst (Kap. 1, 2—12) zur Freude (χαρά, Kap. 1, 2) und Standhaftigkeit in den Leiden, über die wol viele Klagen bei dem Verfasser eingelaufen waren. Man solle sich aber wohl hüten, die Anfechtung und Versuchung zum Bösen auf Gott zurückzuführen, da sie vielmehr aus der eigenen Lust stamme (Kap. 1, 13—18). Das gerade Gegentheil von der empfohlenen Geduld und Ausdauer ist der Zorn, in dessen Bezähmung sich der Christ als „Thäter des Wortes“ erweisen soll (Kap. 1, 19—27). Hierauf wendet sich der Verfasser zur Bekämpfung gewisser innerer Schäden, und verwirft zunächst das Unterscheiden der Reichen zu Ungunsten der Armen (Kap. 2, 1—13). Dann weist er das Vertrauen auf den werklosen Glauben ab, von dem man sich vergeblich Rechtfertigung vor Gott verspreche (Kap. 2, 14—26). Daran schließt sich eine Warnung vor Rede- und Disputirsucht überhaupt (Kap. 3, 1—18), und an diese wieder eine Bußpredigt an die durch solchen Zank und Zwiespalt verweltlichten Gemeinden mit besonderer Hervorhebung des Unfriedens und Afterredens (Kap. 4, 1—12). Schon die weltliche Sicherheit, die gleichfalls hervorgehoben wird (Kap. 4, 13—17), zeigt, daß der Verfasser wieder die Reichen insonderheit im Sinn hat, an die nun eine geschärfte Drohung ergeht (Kap. 5, 1—6). Hierauf folgt die eigentliche Schlußrede, bestehend aus einer allgemeinen Ermahnung an die Leidenden im Hinblick auf die rasche Erscheinung des Messias (Kap. 5, 7—11) und aus speciellen, zusammenhangslos angereihten Anweisungen, wobei gewisse Sitten der Kreise, denen der Verfasser angehört, z. B. das Salben mit Oel (Kap. 5, 14), allgemein anempfohlen werden (Kap. 5, 12—20).

II. Aus der gegebenen Inhaltsübersicht heben wir zunächst die Stelle Kap. 2, 14—26 besonders hervor, weil sich nach dem Urtheil über sie das Verhältniß des Briefs zum Paulinismus bestimmt, und darin liegt der hauptsächlichste Anhaltspunkt der Kritik. Eine so vielfach abgehandelte Streitfrage kann hier freilich nur in ihren Hauptmomenten berührt werden. Indem wir daher bezüglich der ältern Literatur auf Reuß (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [2. Ausg., Strasburg und Paris 1860], I, 478; II, 251, und „Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments“ [4. Ausg., Braunschweig 1864], S. 133) verweisen, erinnern wir als auf die ersten Ansätze zur unbefangenen Beurtheilung der Sache blos an die kräftigen Ausdrücke, womit Luther an dieser „rechten ströhernen Epistel“, die er für keines Apostels Werk achten konnte, hervorhob, daß sie „stracks wider St.-Paulum und alle andere Schrift“ den Werken die Gerechtigkeit zuschreibe (Frank, De Luthero rationalismi praecursore [Leipzig 1857], S. 29 fg.). So noch die magdeburger Centurien und zuletzt Wetstein.

Dagegen ist es in neuerer Zeit Mode geworden, eine totale Uebereinstimmung zwischen Paulus und Jakobus zu behaupten. Diesen Standpunkt haben vertheidigt namentlich Knapp (Scripta varii argumenti [2. Ausg., Halle 1823], I, 411 fg.), Frommann, (in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1833, S. 84 fg.), Neander („Kleine Gelegenheitsschriften“ [3. Aufl., Berlin 1829], S. 34 fg., und „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“ [5. Aufl., Gotha 1862], S. 433 fg., 659 fg.), Schneckenburger („Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament“ [Stuttgart 1832], S. 196 fg.), Hofmann („Der Schriftbeweis“ [1. Ausg., Nördlingen 1852—56], I, 556 fg.), Thiersch („Die Kirche im apostolischen Zeitalter“ [1. Ausg., Frankfurt a. M. 1852], S. 109), Huther („Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Jakobus“ [2. Aufl., Göttingen 1863], S. 133 fg.), Riggenbach (in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1868, S. 238 fg.), Ritschl („Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ [2. Aufl., Bonn 1857], S. 109, 114), Weiß (in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“, Jahrg. 1854, Nr. 51 und 52). Treffend beginnt letzterer (a. a. O., S. 407), um das disparate Verhältniß der beiderseitigen Lehrtropen nachzuweisen, mit der Entwickelung der eigenthümlichen Begriffe vom Glauben. Gegenstand des Glaubens sei bei Paulus die in Christus geschenkte Gnade Gottes, die Erlösung und Versöhnung. Der Inhalt des Glaubens bei Jakobus hingegen ist der volle alttest. Monotheismus (Kap. 2, 19), verbunden mit der Anerkennung Jesu als des zur Herrlichkeit erhobenen Messias (Kap. 2, 1). Hierdurch ist denn allerdings das Unterscheidende des Jakobischen Glaubens genauer bezeichnet, als wenn Kern („Der Brief Jakobi“, S. 43 fg.) ihn als das „Thätigkeitsprincip“, wogegen doch schon Kap. 2, 20. 26 spricht, auffaßt. Was so an sich kraftlos und todt ist, kann nicht als beseelendes Princip gedacht sein. Etwas zu hoch gegriffen war es nicht minder, wenn Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter“ [Tübingen 1845—46], I, 445) ihn als „innerliches, vertrauensvolles Ergreifen der Heilslehre“, Ritschl (a. a. O., S. 113) geradezu als „zweifelloses Vertrauen zu Gott“ auffassen wollten unter Berufung auf Kap. 1, 6; 5, 15, wo vom erfolgreichen Gebet des Glaubens die Rede ist. Einer solchen Verbindung von Ueberzeugung und Zuversicht (fides historica und fiducia) begegnen wir allerdings im Hebräerbrief, der auch hier anklingt. Jedenfalls fehlt aber in beiden Briefen entschieden das eigentlich mystische Element der Paulinischen Theologie (Reuß, „Geschichte der heiligen Schriften“, S. 132). Während bei Paulus der Glaube in der Ursprünglichkeit seines Wesens gefaßt ist, als die Seelenstimmung, worin der Mensch rein nur auf Gott sich bezieht, ist er bei Jakobus, als theoretisches Wissen, blos ein begleitendes Moment des religiösen Bewußtseins geworden.

Noch in die Augen springender ist die Differenz bezüglich des Begriffs der Werke (ἔργα). Darin sind Jakobus und Paulus noch einig, daß ein gewisser Zusammenhang von Glauben und Werken statthabe. Denn auch jener setzt Kap. 2, 18 eine Verbindung voraus, in welcher die guten Werke mit dem Glauben stehen, und zu dem größten Werk Abraham's hat nach Kap. 2, 22 der Glaube „mitgeholfen“ (συνεργεῖν; vgl. dazu Weiß, a. a. O., S. 408). Nur ist zu bemerken, daß dieser Zusammenhang bei Jakobus kein nothwendiger ist. Während es sich bei Paulus allerdings von selbst versteht, daß der Glaube sich wirksam erweist in der Liebe (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6), kann der Glaube des Jakobus (Kap. 2, 16) zum Hungerigen höhnisch sagen: „Da iß und trink!“ und doch dabei die spendende Hand zurückziehen.

Es reducirt sich demgemäß die Differenz namentlich auf den Punkt, daß Jakobus den Begriff eines todten Glaubens (Kap. 2, 26: πίστις νεκρά) kennt, der für Paulus gar nicht existirt, weil er für ihn einen Selbstwiderspruch enthalten hätte. Auch wenn Paulus dieselben Erscheinungen vor Augen gehabt hätte, die dem Jakobus als „todter Glaube“ widerwärtig waren, hätte er sich doch niemals dieses Ausdrucks bedient. Wenn ich nach 1 Kor. 13, 2 Glauben habe, mit dem sich Berge versetzen lassen, aber keine Liebe, so bin ich nichts, nicht aber der Glaube ist nichts. Jakobus hingegen kann die auffallenden Worte schreiben: „Wie der Leib ohne Geist todt ist, also auch der Glaube ohne Werke ist todt“ (Kap. 2, 26). „Nach der Paulinischen Lehre ist das Verhältniß gerade das Umgekehrte“ (Schwegler, a. a. O., I, 445); bei ihm hätte der Nachsatz lauten müssen: „Also auch die Werke, als das Aeußerliche, Leibliche, ohne den Glauben, als das Innerliche, Geistige, sind todt“ (Ritschl, a. a. O., S. 114). Darin also geht Jakobus auf jeden Fall über Paulus hinaus, daß ihm die Werke nicht blos als abschließende Vollendung, sondern auch als belebende Seele des Glaubens gelten. Dies aber führt uns auf eine zweite Differenz, die sich innerhalb des Begriffs der Werke ergibt. Bei Paulus sind Glaube und Werke reine Gegensätze, zwischen denen die heilsdurstige Seele nicht in der Mitte schweben darf; meist spricht er von Werken, die dem Glauben ganz vorangehen oder doch ohne Glauben um ihrer selbst willen gethan werden. Für diejenigen Werke aber, zu denen, nach des Jakobus' Ausdruck, „der Glaube mitgeholfen“, hat Paulus nicht den Namen „Werke“, sondern „Früchte des Geistes“ (καρποὶ πνεύματος) im allgemeinen, während er einzelne Tugenden (ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη u. s. w. Gal. 5, 22) im speciellen namhaft macht. Mit eben diesen vom Glauben begleiteten Werken hat es nun aber Jakobus zu thun, wie schon Beda, Oekumenius, Theophylakt den Gegensatz richtig bestimmen, und wozu die Neuern in der Regel die ergänzende Bemerkung machen, daß auch bei Jakobus das neue Leben des Christen durch eine freie göttliche Machtwirkung zu Stande komme, also vermittels einer Wiedergeburt (Kap. 1, 18. 21. 25), sodaß theilweise aus seinem tiefen Sündenbewußtsein, theilweise aus seiner Anerkennung der Solidarität der einzelnen Gebote (Kap. 2, 10. 11) auch dem Jakobus naturgemäß die Einsicht in die Nothwendigkeit der Paulinischen Heilslehre resultiren solle.

Das Richtige an dieser Bemerkung reducirt sich darauf, daß die Paulinische Idee der Freiheit allerdings auch dem judenchristl. Verfasser des Jakobusbriefs aufgegangen ist, sodaß er von einem „vollkommenen Gesetz der Freiheit“ (Kap. 1, 25; 2, 12) reden und dabei wol an die Befreiung von allem, was auf christl. Standpunkt nur als Joch des Gesetzes erscheint, denken kann. In diesem Sinn haben ja eben Schwegler (a. a. O., I, 443 fg.) und Baur („Paulus“ [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 337) Einwirkungen des Paulinismus statuirt, während Weiß (a. a. O., S. 409) darin, daß Jakobus die beiden Ausdrücke, welche sich bei Paulus direct entgegenstehen, in eins zusammenfaßt, nur wieder einen Beweis für des erstern völlige Unbekanntschaft mit der Paulinischen Lehrweise erblicken will.

Was aber in Wirklichkeit erhellt, das ist die Wiederkehr desselben disparaten Verhältnisses, welchem wir schon bezüglich der Begriffe „Glaube“ und „Werke“ begegnet sind, auf dem Gebiet des „Gesetzes“. Riehm („Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes“ [1. Ausg., Ludwigsburg 1858—59], S. 242) behauptet, sowol Paulus als auch Jakobus hätten das Judenthum vorzugsweise als Gesetz aufgefaßt. Richtig ist dies nur von Paulus, der unter Gesetz (νόμος) in der Regel das positive, historische Gesetz des Mose versteht, sodaß also das Christenthum als Gegensatz dazu, als Ueberwindung des Gesetzes erscheint. Wie aber schon er zuweilen einem erweiterten Sprachgebrauch folgt und, die ausschließendsten Gegensätze effectvollst zusammenfassend, von einem „Gesetz des Glaubens“ redet (Röm. 3, 27. 31), so begegnet uns auch bei Jakobus, und zwar unter directer Einwirkung der genannten Stellen, der Begriff des Gesetzes auf einem fortgerücktern Stadium seiner Bewegung, und ergibt sich infolge dessen eine so unbefangene Zusammenschau von Gesetz und Gnade, daß es unmöglich wird, sie in Paulinischer Weise einander entgegenzustellen (vgl. Ritschl, a. a. O., S. 111, und Baur, „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 122).

Schließlich haben schon Kern (a. a. O.) und Schwegler (a. a. O., I, 429) auch in der Art und Weise, wie Jakobus und Paulus von der Rechtfertigung (δικαιοῦσθαι) sprechen, einen unlösbaren Widerspruch entdecken wollen, welchen man freilich herkömmlicherweise auf dieselbe Weise zu lösen versucht, indem Paulus vom Act, Jakobus vom

Stande der Rechtfertigung reden soll; unter Umständen findet man es auch räthlicher, die Ausdrücke des letztern auf den Endabschluß des Rechtfertigungsprocesses (Riggenbach, a. a. O., S. 241) oder auf das zukünftige Gerichtsresultat zu beziehen (Huther, a. a. O., S. 116, 128, 135).

So war es leicht, auch die letzten Spuren einer Lehrdifferenz mitten im N. T. zu beseitigen und sich dabei zu beruhigen, daß dasselbe Verhältniß von Paulus vom religiösen, von Jakobus vom sittlichen Standpunkt aus dargestellt werde (De Wette, „Biblische Dogmatik“ [3. Aufl., Berlin 1831], S. 263). Man gibt dann in der Regel zu, daß der Brief, weil er „von dem, was wir Protestanten auf Grund der Paulinischen Lehrentwickelung als die eigentliche Substanz des Christenthums zu betrachten gewohnt sind, noch gar nichts enthält“, noch nicht eigentlichen Tempelboden, sondern „erst die Vorhalle zu dem Heiligthum des christl. Glaubens bilde“ (Weiß, a. a. O., S. 414). „Jakobus faßt, wenn er Glauben und Werke entgegensetzt, einen ganz andern Gegensatz auf als Paulus, aber einen frühern, einen nothwendigen Punkt in der allgemeinen Entwickelung. Die Frucht des Christenthums hängt noch an dem jüd. Baum. Wahre Heiligung muß gepredigt werden, damit die Unmöglichkeit der vollkommenen Gesetzeserfüllung denen klar werde, welchen das wahre Heil gegeben ist“ (Bunsen, a. a. O., VIII, 587 fg.). Aehnlich äußern sich Lechler („Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter“ [2. Aufl., Stuttgart 1857], S. 258 fg.) und Hengstenberg in der („Evangelischen Kirchenzeitung“, Jahrg. 1866, II, 1117). Dabei verfehlt man nicht, in Stellen unsers Briefs wie Kap. 1, 14; 2, 10; 3, 2. 8 dieselbe Voraussetzung geliefert zu finden, auf welche Paulus (Röm. 3, 23) seine Lehre auferbaute, der ja umgekehrt auch wieder in Stellen wie Gal. 5, 6; 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 5, 10 das zukünftige Heil von der Ausübung der Werke abhängig mache und sich Röm. 6, 15 gegen dieselbe Trennung von Glauben und Werken verwahre, die unser Brief bekämpft. Und ebenso steht es, wenn dieser angegriffene Scheinglaube, von welchem Weiß (a. a. O., S. 413) und die meisten annehmen, er habe sich noch nicht im Leben bewährt, dies, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel“ [2. Ausg., Göttingen 1851 — 59], VI, 611) die Sache wendet, vielmehr nicht mehr geleistet haben sollte. Unter allen Umständen scheint es ganz in der Ordnung, daß im Centrum der Schrift vom rechtfertigenden Glauben gehandelt, dagegen an mehr nur peripherischen Stellen dem Misbrauch solcher Lehre begegnet (Bleek, in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1853, S. 291), und ein Correctiv oder Präservativ gegen leicht mögliche Auswüchse gegeben wird (Lechler, a. a. O., S. 259 fg.). „Die Schrift oder der einige apostolische Geist berichtigt durch diese Entwickelung des lebendigen Grundes zum Gegensatz von Grund und Folge nur einen eingetretenen Misbrauch der Gnaden- und Glaubenslehre“ (Nitzsch, „System der christlichen Lehre“ [6. Aufl., Bonn 1851], S. 311). Glaube und Werke — das ist der Sinn des letztern Ausspruchs — verhalten sich im christl. Bewußtsein wie Grund und Folge. Grund und Folge aber lassen sich logisch nicht als coordinirte Größen fassen; daher die Paulinische Lehre vom rechtfertigenden Glauben, dem die Werke als Früchte entsprießen. Wenn nun aber einmal im Verlauf der Geschicke jener Grund blos abstract genommen wurde und seiner Folge verlustig ging, sich aber dennoch für den rechten noch ausgab, so mußte oder konnte vielmehr eine Lehrweise, wie die des Jakobus, eintreten. Wie ihre Veranlassung zunächst eine äußerliche war, so haften ihr auch die Mängel dieser mehr nur zufälligen Entstehung noch an. Sie bringt es zu einer blosen Addition von Grund und Folge, oder vielmehr sie läßt das Wissen einerseits, das Wollen oder Handeln andererseits, wie zwei selbständige, in sich abgeschlossene Sphären erscheinen. Wo man das Verhältniß so äußerlich faßt, da wird naturgemäß der Schwerpunkt des religiösen Bewußtseins immer auf das Praktische fallen, und so ist auch der Standpunkt des Jakobus im Gegensatz zu demjenigen des Paulus ganz der empirische. Dem Paulus haben nur die Thatsachen des Bewußtseins, dem Jakobus nur die, handgreifliche Spuren in der Erscheinungswelt zurücklassenden Werke Realität. Dies ist im Grund der tiefste, von Baur („Paulus“, II, 328 fg.) richtig hervorgehobene Gegensatz. Und so betrachtet, kann man immerhin die beiderseitigen Standpunkte im Bibelkanon wenigstens so verträglich finden, als sie in der Menschenwelt überhaupt beständig nebeneinander vertreten sind und sein müssen. Ist es auch an sich unpräcis und blos populär aufgefaßt, wenn Jakobus das ideale und das reale Moment als „Glaube und Werke“ coordinirt, so begegnet doch eine ähnliche Coordination gelegentlich auch dem Paulus, wenn er schreibt:

„So man mit dem Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Mund bekennt, so wird man selig“ (Röm. 10, 10), wozu De Wette („Kurze Erklärung des Briefes an die Römer“ [4. Aufl., Leipzig 1847], S. 148) die gute Bemerkung macht: „Im Geschmack des Parallelismus (vgl. Kap. 4, 25) vertheilt Paulus das Bekenntniß und den Glauben, als wenn sie nicht immer miteinander sein müßten.“ So ist der Dualismus des Jakobus in der That eine Bethätigung des im parallelismus membrorum denkenden semitischen Volksgeistes auf dogmatischem Gebiet.

Wenn wir aber auch den unermüdlichen Versicherungen der neuern Theologie, es habe nichts auf sich mit dem Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus, bis zu dem bezeichneten Punkt entgegenkommen, so halten wir doch durch alle diese Reflexionen für noch nicht im mindesten erschüttert den Satz Schwegler's (a. a. O., I, 136): „Wenn unser Brief die Paulinische Lehre mit seinem Widerspruch verfehlt, so folgt daraus noch nicht, daß er sie nicht treffen wollte. Daß er sie aber treffen wollte, daß ein beabsichtigter Widerspruch vorhanden ist, dafür zeugt seine bestimmte bewußte Rücksichtsnahme auf die Paulinische Doctrin.“ Um dieser unausweichlichen Erwägung zu entgehen, hat man von Hug („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments“ [3. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1826], II, 537 fg.) an bis auf Ewald (a. a. O., VI, 611 fg.) vielfach seine Zuflucht zu der, im Grunde schon von Rauch (in Winer's „Neuem kritischen Journal“, Jahrg. 1827, S. 276) widerlegten, Annahme einer indirecten Polemik genommen, als ob ein Misverständniß der Lehre des Paulus auf seiten des Leserkreises des Jakobus gelegen habe. Ein solches Misverständniß lag aber in Wahrheit vielmehr auf seiten des Jakobus selbst, welcher, so gewiß er sich auf Paulinische Sätze bezieht, so wenig Verständniß von denselben besitzt und sie nur nach dem allernächst liegenden, praktischen Zweck beurtheilt. Wahrscheinlich fällt ihm eine so subtile Lehre, die im Glauben, d. h. nach Jakobus in der Theorie, ein Princip der Gerechtigkeit zu entdecken vermag, mit unter den Begriff des Schulgezänks, das er bekämpft (Schwegler, a. a. O., I, 440 fg.; Reuß, „Die Geschichte der heiligen Schriften“, S. 134). Liegt aber einmal das Misverständniß auf seiner, nicht auf der Leser Seite, so ist ja auch seine Polemik nicht mehr eine indirecte, sondern eine directe zu nennen. Ganz bestimmt setzt Jakobus seine Grundansicht der Behauptung entgegen, daß der Glaube an und für sich, ohne die Werke, erlöse (Kap. 2, 14), und daß die Rechtfertigung aus dem Glauben allein komme (Kap. 2, 24). Denselben Werken, welche Paulus ganz ausschließt, wird von Jakobus rechtfertigende Kraft zugeschrieben, und derselbe Glaube, welcher bei Jakobus ohne die Werke keine religiöse Bedeutung hat, ist bei Paulus rechtfertigendes Princip. Man vgl. nur Gal. 2, 16 und Röm. 3, 28 mit Jak. 2, 24 und gestehe, daß sich eine directere Art von Polemik kaum denken läßt als wörtliche Anführung des gegnerischen Ausdrucks, mit einfacher, bestimmter Negation versehen. Fast unwiderleglich beweisen des Jakobus' Bekanntschaft mit Paulinischer Lehrweise die von ihm gewählten Beispiele für seine Doctrin. Aus Röm. 4, 1—5. 23; Gal. 3, 6; Hebr. 11, 8—12. 17, verglichen mit Jak. 2, 21—23, ergibt sich, daß alle genannten Stellen das Beispiel Abraham's, die Paulinischen insonderheit das Citat von 1 Mos. 15, 6, der Hebräerbrief die Exemplification durch Isaak's Opfer geliefert hat, und um allen Zweifel abzuschneiden, wird endlich Kap. 2, 25 Rahab gerade so als Beispiel der Werkgerechtigkeit herbeigezogen, wie sie Hebr. 11, 31 für die Macht des Glaubens citirt wird.

„Es ist ein unerquickliches Geschäft, einen Streit fortzuführen, der der Sache nach für jeden Einsichtigen längst entschieden ist“ (Schwegler, a. a. O., I, 427). Was die Glaubensheroin Rahab betrifft, das ganz eigenthümliche und ungewöhnliche, fast seltsame Beispiel, so kann selbst nach Delitzsch („Commentar zum Briefe an die Hebräer“ [Leipzig 1857], S. 579) nur noch eine befangene Harmonistik die bewußte Beziehung leugnen. Dagegen sucht Weiß (a. a. O., S. 411) das Erscheinen Abraham's im betreffenden Abschnitt des Jakobusbriefs damit zu entschuldigen, „daß der ebenso seines Glaubens wie seines Gehorsams wegen hochgeehrte Stammvater (als solcher ist er ausdrücklich Kap. 2, 21 bezeichnet) bei einer derartigen Erörterung gar nicht umgangen werden konnte.“ In der That wird durch 1 Makk. 2, 52 wenigstens das Citat 1 Mos. 15, 6 als ein den Juden nicht ungeläufiges erwiesen. Was aber im vorliegenden Fall zu erweisen wäre, ist das, daß es den Juden sogar geläufig war, jenes Citat bei jeder Gelegenheit zu bringen, es mag passen oder nicht. Denn gerade Jak. 2, 23 paßt es am wenigsten, insofern es keineswegs nahe liegt, den Satz: „Abraham ist

aus den Werken gerecht geworden“, beweisen zu wollen mit einer Stelle, welche aussagt, sein Glaube sei ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Aber ganz übersehen durfte und konnte Jakobus in seiner Polemik diejenige Stelle nicht, welche von Paulus bei jeder Gelegenheit benutzt wurde und vor allen andern das schriftmäßige Siegel der Paulinischen Lehre für Judenchristen hergeben konnte. Er suchte also ihre Spitze damit abzubrechen, daß er sie unmittelbar auf die Geschichte der Opferung Isaak's folgen läßt, als ob erst in dieser Probe des Gehorsams, in der sein Glaube vollendet wurde durch die Werke (Kap. 2, 22), sich jenes vorgreifend schon 1 Mos. 15, 6 ausgesprochene Gottesurtheil erfüllt habe (Weiß, a. a. O., S. 410).

Als letzte Zuflucht der Apologeten gilt der Einfall Schneckenburger's, als sei es ein und derselbe Gegner, zu dessen Bekämpfung Jakobus und Paulus ihre scheinbar entgegengesetzten, aber nach Einer Richtung hinzielenden Rechtfertigungstheorien aufgeboten hätten: nämlich der dem damaligen Judenthum, wie versichert wird, tief im Fleisch sitzende Orthodoxismus, der Begriffsglaube, welchen Paulus als einen Dienst der Hände, Jakobus als einen Dienst der Lippen auffasse; jener setze daher sein Charakteristisches in die Werke, dieser in den Glauben. Aber nie war die Hauptverirrung der jüd. Religiosität auf theoretischer Seite zu finden, als ob man das gesetzliche Thun neben dem Wissen vom Gesetz verachtet hätte. Gesetzesformalismus, Werkheiligkeit, opus operatum sind vielmehr vom Begriff des Judenthums von jeher unabtrennbar gewesen (vgl. Baur, „Paulus“, II, 331 fg.). Wohl aber ist es Begriffsglaube und Wissensseligkeit, was Jakobus meint im Paulinismus bekämpfen zu müssen, wie er denn auch Kap. 2, 19 den falschen Ruhm imaginärer Pauliner vielleicht nach 1 Kor. 8, 4. 6; 1 Thess. 1, 9; Hebr. 11, 6 darein setzt, daß sie wissen, es gebe nur Einen Gott. Ueberhaupt aber scheint uns der angebliche Zufall, daß Jakobus die drei Hauptschlagwörter Paulinischer Lehre wählt, sie aber in ganz anderm Sinn gebraucht und verbindet, wieder ebenso unzufälliger Natur zu sein als vorhin die Uebereinstimmung in Citat und Exempeln. Während ein Exeget von so niet- und nagelfester Orthodoxie wie Delitzsch zugleich Gewissen genug besitzt, um (a. a. O.) offen anzuerkennen, daß bei Paulus aus πίστις und δικαίωσις die ἔργα, bei Jakobus aus πίστις und ἔργα die δικαίωσις hervorgehe, müßte man es auf dem Standpunkt von Huther und Weiß wahrlich eher als eine boshafte Laune, als eine neckische Ironie des Schicksals, denn als Beweis jenes speciellen Waltens der Vorsehung, wie man es für die Entstehung heiliger Schriften in Anspruch nimmt, betrachten, wenn Jakobus aus einer Menge zu Gebote stehender Ausdrücke gerade solche gewählt hätte, die nun einmal auch bei Paulus, und zwar da in entgegengesetzter Bedeutung, vorkommen und auf diese Weise den Schein einer Lehrdifferenz in der H. Schrift erzeugen mußten. „Beide Schriftsteller“ — sagt Baur („Paulus“, II, 334 fg.) treffend — „würden demnach von derselben Sache reden, nur würde jeder von beiden bei den beiden hier in Betracht kommenden Ausdrücken unter dem einen Ausdruck das gerade Gegentheil von demjenigen verstehen, was der andere unter ihm versteht, und diese beiden Ausdrücke würden auf eine so eigene Weise ihre Bedeutung gegeneinander vertauschen, ohne daß irgendeine erläuternde Nebenbestimmung hinzugefügt wäre.“ Auch handelt es sich ja, fügt Schwegler (a. a. O., I, 434) bei, nicht einmal um blose Ausdrücke (πίστις, ἔργα), sondern um Formeln (δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder ἐξ ἔργων). Daß solche entgegengesetzte Formeln sich auf Grund der alttest. Anschauung bilden konnten, ist schon richtig (Weiß, a. a. O., S. 410; Huther, a. a. O., S. 139). Wenn aber die dem A. T. fremde Beziehung, welche Paulus in sie legte, durch 1 Mos. 15, 6 (ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην) veranlaßt war, so ist die Bezugnahme des Jakobus gerade auf dieses Citat um so mehr ein Beweis, daß er mit seiner Polemik die Paulinische Umbildung jener Begriffe meint. Hat man aber gar die fraglichen Lehrdifferenzen weiter noch angebahnt geglaubt durch die Theologie der Rabbinen und Philo's, sodaß Jakobus und Paulus unabhängig voneinander schon fertige Theologumena aufgenommen hätten, so geht man dabei theils lediglich von historischen Voraussetzungen aus, theils aber widersprechen sich beide Schriftsteller dann ja nur um so sicherer, und es thut nichts zur Sache, ob dies in bewußter oder in unbewußter Weise geschieht. Das Urtheil des frühern Luther wurde daher in neuerer Zeit wissenschaftlich begründet durch De Wette (in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1830, S. 348 fg.), Kern („Der Brief Jakobi“, S. 38 fg.), Schwegler (a. a. O., I, 427 fg.) und Baur („Paulus“, II, 322 fg.). Wir betrachten es demnach als Zeichen unbestochenen

Urtheils, wenn neuerdings auch Schmid („Biblische Theologie des Neuen Testaments" [Stuttgart 1853], II, 98) und Lechler (a. a. O., S. 255) irgendeine bewußte Beziehung auf Paulinische Sätze statuiren. Wiesinger („Der Brief des Jakobus" [Königsberg 1854], S. 37 fg.), Ewald (a. a. O., VI, 612) und Langen („Grundriß der Einleitung in das Neue Testament" [Freiburg 1868], S. 137) gehen sogar so weit, daß sie die Paulinischen Briefe im Jakobusbrief vorausgesetzt sein lassen, und zwar, wie sich zeigen wird, mit Recht.

III. Mit dem Letztgesagten haben wir bereits hinsichtlich der Abfassungszeit unsers Briefs festgestellt, daß derselbe einen weitverbreiteten Gebrauch Paulinischer Redeweise und Schriften, sowie überhaupt das Streben voraussetzt, das Evangelium als Theologie zu begreifen und zu formuliren (Reuß, „Die Geschichte der heiligen Schriften", S. 134). Man hat nun freilich der Annahme einer Polemik gegen Paulus am wirksamsten dadurch entgegentreten zu können geglaubt, daß man den Brief mit Nösselt und Schneckenburger in eine Zeit setzte, da der Judaismus fast noch die einzige Form des Christenthums bildete, ja mit Huther sogar vor die Zeiten des Apostelconvents. Aehnlich Neander, Theile, Hofmann, Thiersch, Pfeiffer und ganz besonders Bunsen, welcher (a. a. O., VIII, 587, 589) in dem Brief des Jakobus die erste Stufe der Geistesoffenbarung in der Kirche, die älteste Schrift des N. T. findet, geschrieben im Anfang der Regierung des Claudius. Seine Gründe sind folgende:

1) Die Ueberschrift, der zufolge wir einen „an die zwölf Stämme, die in der Zerstreuung leben", gerichteten Brief vor uns hätten. Es wäre sonach an Zeiten zu denken, wo nur ganz oder fast ungemischte Judenchristengemeinden etwa mit Proselyten bestanden.

2) Die Versammlung der Gläubigen heißt noch „Synagoge" (Kap. 2, 2), obwol die Gemeinde selbst „Gemeinde" genannt wird (Kap. 5, 14). Die Christen in der Diaspora lebten vielleicht geradezu noch in Synagogengemeinschaft mit den Juden.

3) Der innere Zustand der Gemeinden trägt ganz den nationaljüd. Charakter: Habsucht und Geiz als Hauptlaster, und Verlassen auf die Gerechtigkeit durch den gesetzlichen Glauben als herrschende Sünde. Die Christen werden vorzugsweise von den Reichen gedrängt, verfolgt, vor Gericht gezogen, getödtet; der theuere Name Christi (das καλὸν ὄνομα [Kap. 2, 7], welches schon an sich auf eine Zeit in der Nähe von Apg. 11, 26 weise) wird von diesen vorzüglich gelästert, also von den Mächtigen und Angesehenen unter den Juden selbst. So ungefähr finden wir den Zustand der Gemeinden, als Saulus sie verfolgte. Daher werden die Gemeinden ermahnt zur Ausdauer, nach dem Beispiel der Propheten und Hiob's (Kap. 5, 7—11).

4) Der Standpunkt der christl. Entwickelung ist der frühehste, den wir kennen. In dem Sprachgebrauch der Lehre bedeutet „Glaube" noch lediglich das Bekennen des rechten Glaubens, den gesetzlichen Glauben. Nach dem Glaubensleben, das sich in Glaubenswerken als göttliches Leben offenbart, wird von vielen gar nicht gefragt, und die gerügten Gebrechen zeigen, wie langsam nur das Christenthum auf die großentheils in aller Aeußerlichkeit des gesetzlichen Judenthums verharrenden Gemeinden seinen reinigenden Einfluß ausüben konnte.

Aber gerade letzteres Moment verlangt, wie schon De Wette („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments" [6. Ausg., Berlin 1860], S. 371 fg.) bemerkt, eine andere Beurtheilung. Die gerügten Mängel deuten vielmehr auf das Stadium des abgeschwächten und erlahmenden, als des aufstrebenden christl. Bewußtseins. Die Bruderliebe war erkaltet, und man buhlte mit dem Reichthum dieser Welt. Bereits ist auch von amtlichen Vorrichtungen seelsorgerischer Art die Rede (Kap. 5, 14). Vielfach haben die Kap. 2, 2—7; 5, 1—6 erwähnten „Reichen" (πλούσιοι) als Anhaltspunkt für die Abfassungszeit dienen müssen. Nach Schwegler (a. a. O., I, 418 fg.) sind das Paulinische Christen, von denen sich die echten Kinder Gottes (πτωχοί) in den Hintergrund gedrängt sehen. Umgekehrt erkennen Weiß (a. a. O., S. 418 fg.), Ewald (a. a. O., VI, 609) und Huther (a. a. O., S. 95) in ihnen Juden. Nur vor Ausbruch des jüd. Kriegs sei die östliche Christenheit noch so sehr im Schos des Judenthums gelegen, daß ein solches Hereindrängen von Juden in die christl. Versammlungen denkbar werde. In der That aber wird Kap. 2, 2—4 nur vorausgesetzt, daß, wie auch 1 Kor. 14, 23—25 geschieht, Nichtchristen den Gemeindegottesdiensten beiwohnen können. Die Reichen unter denselben wurden von den Gemeinden leicht mit Auszeichnung behandelt, um sie womöglich zu gewinnen.

Jedenfalls muß der Verfasser unsers Briefs in Zeiten gelebt haben, da der Gebrauch der griech. Sprache durch die Umstände näher gelegt war, als in der Frühzeit des apostolischen Zeitalters. Insonderheit ist gegen eine zu frühe Abfassungszeit das Verhältniß der Abhängigkeit geltend zu machen, in welchem der Brief zu andern neutest. Schriften steht. Früher fand man Kap. 5, 12 das Hebräerevangelium citirt, weil dieses dieselbe Form des Ausspruchs Matth. 5, 37 bietet. Aber in jener Stelle fixirte sich nur schriftlich diejenige Gestalt jenes Wortes, welche wahrscheinlich die ursprünglichste ist, jedenfalls von der größten judenchristl. Autorität vertreten war. Dagegen kennt der Verfasser die Paulinischen Briefe, wie schon eine ganze Reihe Paulinischer Formeln, die er sich aneignet, beweisen (δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder ἐκ νόμου, ἐλευθερία, παραβάτης, τελεῖν τὸν νόμον, καρπὸς τῆς δικαιοσύνης, μέλη, παραλογίζεσθαι, ὁλόκληρος, μὴ πλανᾶσθε, ἀλλ' ἐρεῖ τις). Und zwar sind es gerade die vier unbestrittenen Briefe des Paulus, die er voraussetzt, wie aus Kap. 1, 2. 3 (vgl. Röm. 5, 3. 4); 1, 13 (vgl. 1 Kor. 10, 13); 1, 18 (vgl. Röm. 8, 23); 1, 21 (vgl. Röm. 13, 12); 1, 22 (vgl. Röm. 2, 13); 2, 10 (vgl. Gal. 5, 3); 2, 19 (vgl. 1 Kor. 8, 4; 2 Kor. 11, 14); 2, 21 (vgl. Gal. 3, 6; Röm. 4, 3); 4, 1 (vgl. Röm. 6, 13; 7, 23); 4, 4 (vgl. Röm. 8, 7); 4, 5 (vgl. Gal. 5, 17); 4, 12 (vgl. Röm. 2, 1; 14, 4) hervorgeht. Außerdem ist mit Bestimmtheit zu behaupten, daß der Brief bereits die Apokalypse voraussetzt, namentlich in den beiden, auch sachlich verwandten Stellen Kap. 2, 5 (= Offb. 2, 9) und Kap. 1, 12 (= Offb. 2, 10). Erwiesen hat dies neuerdings Zeller (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VI, 93 fg.). Befremdlich war schon für Luther auch das Verhältniß zwischen unserm und dem ersten Brief des Petrus. Beiden Ursprünglichkeit zuzuschreiben ist unmöglich. Indeß liegt hier die Originalität wahrscheinlich auf seiten des Jakobus. Ebenso ist das Verhältniß unsers Buchs zum Hebräerbrief ins Reine zu bringen. Doch liegt wahrscheinlich die Abhängigkeit auf seiten des Jakobusbriefs. Darüber beruhigen sich die Vertheidiger einer frühen Abfassungszeit entweder mit Bleek („Der Brief an die Hebräer" [Berlin 1828—40], I, 89 fg.), oder sie sagen, wie Ewald (a. a. O., VI, 612), dem Verfasser habe ein anderer Paulusbrief, der das Beispiel der Rahab enthielt, vorgelegen. Allein mit dem Hebräerbrief stimmt auch (vgl. Hilgenfeld, in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", I, 406) die Voraussetzung eines gewissen gerichtlichen Verfahrens, welches die Christen betraf. Die Christen werden von den Reichen, d. h. von den Nichtchristen, vor Gericht gezogen (Kap. 2, 6) und möglicherweise zu Tode gebracht (Kap. 5, 6). Hilgenfeld (a. a. O., I, 405) hielt daher die Zeit Domitian's für das richtige Datum. Viel zu spät setzt dagegen Schwegler (a. a. O., I, 438 fg.) den Brief, indem er darin die Gnosis (σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης, Kap. 3, 15) bekämpft sieht und ihn für die letzte Kraftanstrengung des absterbenden Judenchristenthums hält. Essäisch wird man das völlige Verbot des Schwörens (Kap. 5, 12) nicht finden wollen, solange Matth. 5, 34—37 nicht für essäisch gilt. Vielmehr fehlen dem Brief alle speculativen Ideen des Ebjonitismus. Die Wiederkunft des Messias wird noch in Bälde erwartet (Kap. 5, 8), und schon Clemens von Rom, der ziemlich gleichzeitig mit unserm und dem Hebräerbrief schreibt, kennt beide. Clemens-, Jakobus- und Hebräerbrief — diese drei bilden Einen Knäuel, dessen Auflösung noch bevorsteht.

IV. Mehrfach spielt in die Frage nach der Abfassungszeit des Briefs die noch viel schwerer zu beantwortende nach seiner Adresse hinein. So kann Weiß (a. a. O., S. 412 fg.) seine Hypothese einer völligen Unbekanntschaft des Verfassers und der Leser mit Paulinischer Lehrweise nur dadurch aufrecht erhalten, daß er den Brief an solche geschlossene Diasporakreise gerichtet sein läßt, wohin die Paulinische Wirksamkeit mit ihren kritischen Erfolgen sich noch nicht erstreckt hatte (vgl. auch Ritschl, a. a. O., S. 114; Guericke, „Neutestamentliche Isagogik" [3. Aufl., Leipzig 1868], S. 437). Es war früher überhaupt allgemeine Voraussetzung, der Brief könne nur dort seine Leser suchen, wo es ungemischte judenchristl. Gemeinden gibt. Solche aber gab es höchstens im Osten Palästinas und in Palästina selbst. Dagegen waren die Gemeinden Syriens gemischte. Dennoch hat sich neuerdings für letztere Adresse vielfache Neigung kundgegeben. So schon Schneckenburger, Huther und Bunsen, bestimmter noch Bleek („Einleitung in das Neue Testament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 547) und Ritschl (a. a. O., S. 109 fg.). Viele Gründe, die für Syrien oder Palästina sprechen, lassen sich ebenso gut dahin wenden, daß der Brief vielmehr von Palästina ausgegangen sei. Unter letzterer Voraussetzung wendet er sich vom Mittelpunkt der Mission nach der Peripherie, also an „die zwölf Stämme in der Zerstreuung" (Kap. 1, 1: δώδεκα φυλαὶ

αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ), d. h., dem Wortlaut zufolge, an sämmtliche Juden „draußen im Reich“. In der That ließen ihn Lardner, Stanley u. a. an wirkliche Juden (vgl. die Synagoge in Kap. 2, 2 mit Hebr. 10, 25), Hug und Credner wenigstens an Juden und Judenchristen, dagegen Lutterbeck in ganz entgegengesetztem Irrthum an Heidenchristen gerichtet sein. Jedenfalls aber steht fest, daß der Inhalt des Briefs nur auf Christen berechnet ist, und daß die „zwölf Stämme Israels“, so gut wie der „Israel Gottes“ (Gal. 6, 16), die Christenheit als potenzirtes Israel, als neues Bundesvolk (vgl. auch 1 Petr. 1, 1) bezeichnen. De Wette („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung“, S. 368 fg.) läßt daher den Brief an die außerpalästin. Christenheit überhaupt gerichtet sein, welcher der Verfasser, soweit die Autorität seines Namens reicht, einen Dienst leisten wollte. Zwar scheint „unser Vater Abraham“ (Kap. 2, 21) für Judenchristen speciell zu sprechen. Aber auch die Briefe an die Römer und Hebräer setzen bei ähnlichen Redensarten darum keinen rein judenchristl. Leserkreis voraus. Ebenso wenig geben die Kap. 2, 1 fg.; 3, 1. 13 fg.; 4, 1 fg. 13 fg.; 5, 14 gerügten Misstände und Laster darüber Aufschluß, ob wir an gemischte Gemeinden oder ungemischt judenchristliche zu denken haben. Nur wird man nicht mit Neander, Reuß, Lechler sämmtliche Judenchristen außerhalb Palästinas zu Lesern des Briefs machen dürfen, weil jene Stellen vielmehr bestimmte Gemeindezustände voraussetzen, die dem Verfasser vorschwebten. Nösselt, Eichhorn, Schneckenburger verlangten daher eine bestimmte Reihe von Gemeinden als Adresse. Aus ihnen lief nach Ewald (a. a. O., VI, 609) eine so große Menge von Klagen und Streitfragen an den Verfasser des Briefs ein, daß dieser sich gedrungen fühlte, in einem Rundschreiben sich an jene auswärtigen Gemeinden zu wenden, die er vor Schulgezänk und Erschlaffung bewahren will. Von Syrien aus, wo eine solche Verbindung mit dem Mutterlande am ehesten nachweisbar, hätte der Brief dann auch weitere Verbreitung nach andern Ländern gefunden. Andererseits aber ist es Rom, wo wir jedenfalls den frühesten Spuren seines Daseins begegnen bei Clemens, Hermas und im 1. Petrusbrief. Indeß kann er bei der regen Verbindung der syrischen und röm. Judaisten auch aus Syrien dahin gekommen sein, wo wir ihm schon in der Peschito, später wieder bei Ephräm, begegnen. Jedenfalls ist es eine günstige Fügung gewesen, die ihm lange Zeit nur locale Bedeutung zukommen ließ; denn seine Lehre „kann der des Paulus gegenüber nur als ein Rückschritt erscheinen“ und man kann aus ihr erkennen, „wie alttestamentlich deistisch, sozusagen, das Christenthum sich gestaltet haben würde, wenn es einzig nur in dieser Richtung sich weiter fortgebildet hätte“ (Baur, „Paulus“, II, 330 339).

V. Schließlich noch einige Worte über Echtheit und Verfasser des Jakobusbriefs.

Kaum gibt es ein anderes neutest. Schriftstück, hinsichtlich dessen die neuere Apologetik so weit hinter die freiern Urtheile der Kirchenväter und der Reformatoren zurückgewichen ist, wie dieser Brief, hinsichtlich dessen schon die Tradition die größten Schwierigkeiten macht. Die ältern Kirchenväter sprechen nur selten und kühl von ihm. Irenäus weist einige Spuren seiner Benutzung auf. Clemens soll ihn in den Hypotyposen erklärt haben. Der erste, der ihn ausdrücklich nennt, ist Origenes, aber mit einer Beifügung (In ev. Joann., XIX, 6: ἡ φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή), die ihn nach Credner und Laugen als circulirend, wahrscheinlicher (nach den Spuren der Bezweifelung des Briefs In ev. Joann., XX, 10) als nur angeblich von Jakobus herrührend erscheinen läßt. Sehr auffallend ist auch, daß seiner Hegesippus, Justin und die Clementinen durchaus nicht Erwähnung thun. Eusebius noch hält ihn für unsicher, Theodorus von Mopsuestia für falsch, und sogar Hieronymus erlaubt sich bezüglich seiner ein Urtheil von ungewöhlichem Freimuth (Catal. vir. illustr. 2: Jacobus, qui appellatur frater Domini, unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est; quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit autoritatem).

Freilich wird man nun aus der Pandorabüchse von Ausreden und Ausflüchten, über welche die apologetische Theologie jederzeit gebietet, Erklärungsgründe genug für dieses späte Hervortreten aus Licht bringen. Aber welche? Etwa die locale Getrenntheit der ersten Empfänger? Aber der Brief ist doch bald genug sogar in Rom zu finden. Oder die Isolirung der Judenchristen gegenüber der kath. Kirche? Aber er ist vor der kath. Kirchenbildung geschrieben und zu einer Zeit, da das Judenchristenthum noch viel galt. Oder die Unsicherheit über die verschiedenen Jakobe, auf die der Brief möglicherweise zurückzuführen war? Aber einer, der Vorsteher in Jerusalem, überragte diese alle, und auf ihn hätte

man, wofern nur ein Anhaltspunkt vorlag, den Brief gewiß gern zurückgeführt. Oder den dogmatischen Inhalt des Briefs, seine Polemik gegen Paulus? Aber die ganze kath. Kirchenbildung ist eine Reaction gegen den Paulinischen Lehrbegriff. Ein solcher Grund war höchstens für die Kirche der Reformation von Zugkraft. Darum verwarfen auch seine Echtheit schon Erasmus und Cajetan, besonders aber Luther, die Centuriatoren, Wetstein, später Kern, De Wette, Schleiermacher, ja Schwegler und Baur („Paulus“, II, 335; „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei Jahrhunderte“, S. 123) halten ihn für unecht, auch abgesehen von jener Polemik gegen Paulus. Wir dagegen würden uns gerade um dieses letztern Umstandes willen am wenigsten in der Annahme stören lassen, daß der Gal. 2, 9. 12 charakterisirte, in naturwüchsiger Opposition zu Paulus stehende Mann der biedere, schlichte, scharf gezeichnete Charakter sei, der in unserm Schriftstück sich offenbart, wenn nur letzteres selbst es irgend erlauben würde.

Der Verfasser nennt sich Kap. 1, 1 einfach „Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jesus Christus“, nicht aber Apostel, was er schon um der Zeit der Abfassung unsers Briefs zwischen 70 und 90 willen nicht sein konnte. Denn der Sohn des Zebedäus starb schon 44, das berühmte Gemeindehaupt von Jerusalem höchstens zwanzig Jahre später, und der jüngere Apostel dieses Namens ist entweder mit diesem Gemeindehaupt zu identificiren oder er verliert sich spurlos in der Geschichte. Noch viel weniger, als Apostel, macht unser Verfasser aber darauf Anspruch, „Bruder des Herrn“ zu sein, wie der Gal. 1, 19 genannte Jakobus. Auch will der Verfasser des Judasbriefs seine Autorität dadurch feststellen, daß er sich einen Bruder des Jakobus nennt und darunter wahrscheinlich den Briefsteller Jakobus meint. War dieser aber „Bruder des Herrn“, so lag es auch für Judas viel näher, sich selbst ohne weiteres als „Bruder des Herrn“ einzuführen. Unter den im N. T. genannten bleibt daher höchstens jener Jakobus übrig, welcher Mark. 15, 40 als „kleiner Jakobus“ bezeichnet wird. Mit dieser Benennung scheint er in seiner Jugend von dem großen Gemeindevorsteher, dem damals blühenden Oblias, unterschieden worden zu sein. Herangereift konnte er möglicherweise gegen Schluß des 1. Jahrh. unsern Brief abgefaßt haben, der dem großen Asketen Jakobus schon um der Uebung in griech. Ausdrücken willen abgesprochen werden muß. Holtzmann.

Jakthiel, s. Jokteel.

Jambres und **Jannes** werden 2 Tim. 3, 8 als Gegner Mose's genannt, als Typen solcher, die der Wahrheit widerstehen und deren Thorheit schließlich an den Tag kommt. Vergebens aber suchen wir diese Namen im A. T.; wir begegnen ihnen erst in der spätern jüd. Tradition. Sie sollen der ägypt. Zauberer Oberste gewesen sein, welche die Wunder Aaron's (2 Mos. 7, 11. 22) nachahmten, und welche schon vorher durch Deutung eines Traums den grausamen Befehl Pharao's, alle neugeborenen Knäblein der Hebräer umzubringen, veranlaßt hatten (Targum II zu 2 Mos. 7, 11; 1, 15). Außerdem weiß die Tradition über ihre Abstammung (von Bileam) und über ihr Auftreten vor Pharao noch mancherlei zu berichten (Buxtorf, Lexicon chald. talm. et rabbin. [Basel 1639], S. 945 fg.); Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T. [Hamburg und Leipzig 1713], I, 813 fg.). Das alles sind Fabeln der Spätern, und die Bemühungen, die Namen der zwei Zauberer aus dem Aegyptischen abzuleiten und als wirklich historische Ueberlieferung geltend zu machen, sind von vornherein nutzlos und verfehlt. Beide Namen sind rein erdichtet, sind aber nicht ein sinnloses Wortpaar, wie z. B. das talmudische Chillek und Billek, sondern stehen im Zusammenhang mit dem Inhalt der Sage. Jambres bedeutet den Widerspenstigen, Rebellischen, nämlich hebr. Jamrĕ (Imperfectum Hifil von mará); es für e ist griech. Endung, b ein zur Erleichterung der Aussprache eingeschobener Consonant, wie in Mambre für Mamre (1 Mos. 13, 18), Ambram für Amram (2 Mos. 6, 18) und in sehr vielen ähnlichen Fällen. Das für Jambres (des Targums) bei den Talmudisten übliche Mamre hat als persönliches Appellativum dieselbe Bedeutung (Buxtorf, a. a. O., S. 1253). Der zweite Name wird bald Joḥanna, Joḥane (d. i. Joḥanan, Ἰωάννης), bald Jannes, Jannis und auch Jonos geschrieben. Die ältere Form (im Targum) ist Jannes oder Jannis; wir werden sie am besten auf das chald. nesas zurückführen, das im Causativum dem hebr. ;aṣab entspricht. Jannes hieße dann: der beleidigt, kränkt. In ähnlicher Weise kommen die beiden Stämme mara und ;iṣṣeb nebeneinander vor in Jes. 63, 10. Die Schreibart Joḥanna, Joḥane (bei den Talmudisten) hat sich offenbar erst aus dem griech. Jannes, das man mit Joannes identificirte, gebildet.

Andere Vermuthungen haben neuerdings Levy („Chaldäisches Wörterbuch“ [Leipzig 1866—68], I, 337) und Geiger („Urschrift und Uebersetzungen der Bibel“ [Breslau 1857], S. 474) ausgesprochen, jener, daß mit Jannes Johannes der Täufer, mit Jambres (Mamre) Jesus als jüd. Apostat gemeint sei, dieser, daß unter Jambres die Söhne Jambri (1 Makk. 9, 36 fg.), unter Jannes die Bewohner Jamnias zu verstehen seien. Erstere Vermuthung ist gänzlich haltlos und bedarf keiner Widerlegung, der letztern gegenüber dürfte sich die hier gegebene durch ihre Einfachheit von selbst empfehlen.

Steiner.

Jamnia, s. Jabne.

Jannes, s. Jambres.

Janoah, Jos. 16, 6 als eine Stadt auf der Grenze der Stammgebiete Ephraim und Manasse angeführt, erscheint bei Eusebius später als ein Dorf Namens Jano (Janon) in Akrabatene, 12 röm. Meilen, d. i. gegen 3 Stunden östlich von Neapolis (Sichem), und ist unter dem Namen Jânûn in den Ruinen eines fast ganz verfallenen Dorfes mit einigen wenigen bewohnten Gebäuden und einem neuen Haus, etwas über 2 Stunden südöstlich von Nâbulus (Neapolis), eine Stunde nordostwärts von Akrabeh (d. i. dem alten Akrabbi), wieder aufgefunden worden. Nordwestlich vom Dorf, etwa 10 Minuten thalaufwärts, befindet sich im Thal eine geringe Quelle (Ain Jânûn) schlechten Wassers, welche einen kleinen Teich speist. Aber auch auf dem Hügel oberhalb des Thals auf der Nordostseite, ganz nahe der Quelle, liegt eine Ruine, Khirbet Jânun genannt. Es ist darum schwer zu sagen, ob diese Ruine auf dem Berge oder das Dorf im Thal den alten Namen Janoah führte. — Seltsamerweise wird dieses Janoah von Eusebius und Hieronymus, und zum Theil auch heute noch, mit einem andern nicht weiter bekannten Janoah im Stammgebiet Naphtali (2 Kön. 15, 29) verwechselt. Sollte dieses nicht im Ort Janum zu finden sein, welcher auf einer Karte von Raumer in der Nähe der in 2 Kön. 15, 29 genannten Städte Nordpalästinas, gerade westlich vom See Merom, angegeben wird? — Vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen“ [Berlin 1857], S. 390; Knobel zu Jos. 16 und Thenius zu 2 Kön. 15.

Kneucker.

Janum, eigentlich Janim, auch Janus gelesen, als eine Stadt auf dem Gebirge Juda genannt, ist ohne Zweifel (süd)westlich von Hebron, etwa zwischen Duma und Beth-Tappuach (s. d.) zu suchen (Jos. 15, 53; vgl. V. 52), aber noch nicht wieder aufgefunden worden. An ein Janua, welches Eusebius 3 röm. Meilen südlich von Legio (s. Hadad-Rimmon) anführt, ist nicht zu denken.

Kneucker.

Japhet. Wie wir schon im Artikel Ham gesehen, theilten die Hebräer in alter Zeit die ganze Menschheit in drei Theile, die Völker der Mitte, des Südens und des Nordens, und leiteten sie von den drei Söhnen des Urvaters Noah: Sem, Ham und Japhet, ab. Am reinsten tritt das geographische Princip der Eintheilung bei Japhet hervor, dem Vater des Nordens. Denn obgleich wir nicht alle die 1 Mos. 10, 2—4 (= 1 Chron. 1, 5—7) aufgeführten Abkömmlinge Japhet's sicher bestimmen können, so ergibt sich doch aus den Sitzen der bekannten, wie Madai (Meder), Javan (Jonier, d. i. Griechen), Tubal (Tibarener), Mesech (Moscher; beide letztere Völker südöstlich vom Schwarzen Meer), und aus der Anordnung der Namen, daß auch die unsichern, wie Tiras u. s. w., von Palästina aus nördlich wohnen, wie das denn auch nie ernstlich bezweifelt ist. Ganz verfehlt ist aber das Bestreben einiger neuerer Gelehrten, unter den japhetitischen Völkern eine wirkliche ethnographische und sprachliche Verwandtschaft nachzuweisen. Denn wenn auch der größte Theil derselben als Indogermanen zu betrachten sein wird, so sind doch einige dieser Völker sicher oder sehr wahrscheinlich ganz fremden Stammes, wie z. B. die Moscher und Tibarener und wie die Bewohner von Tarsis (Tartessus in Spanien). Und, was hier noch wichtiger, der Verfasser dieser Völkertafel war gar nicht im Stande, die Verwandtschaft zwischen so verschiedenartigen Sprachen, wie z. B. der der Meder, Armenier und Griechen, zu erkennen, eine Verwandtschaft, welche erst durch die genaue Analyse methodischer Wissenschaft in neuester Zeit festgestellt ist. Man darf nicht etwa einwenden, daß in jener alten Zeit die Sprachen noch nicht so weit voneinander verschieden gewesen seien, sodaß die Verwandtschaft auch der blosen methodelosen Beobachtung habe auffallen können: die Völkertafel ist auf keinen Fall älter als Homer und wenigstens nicht sehr viel älter als die frühesten iranischen Denkmäler, und die Sprache dieser, obwol untereinander verwandt, ist doch schon so verschieden, daß wir eine Jahrtausende lange

Entfremdung annehmen müssen. Für den Verfasser lag die Einheit dieser Völker nur in ihrem Wohnsitz in nördlichen Ländern. Auch da, wo Völker oder Länder einem Sohn des Stammvaters als Kinder untergeordnet sind, haben wir zunächst blos geographische Beziehungen anzunehmen, wie wenn z. B. als Kinder des nur zur See zu erreichenden Javan die Insel- und Küstenländer Elisa (Sicilien?), Tarsis (Tartessus), Kittim (Cypern) und Rodanim (so ist mit 1 Chron. 1, 7, mit den LXX und Sam. zu lesen; Rhodus) erscheinen, welche damals zum Theil gar keine oder doch nur geringe griech. Bevölkerung hatten. Auf die Bestimmung der einzelnen Söhne Japhet's können wir hier natürlich nicht näher eingehen; wir müssen dafür auf die besondern Artikel verweisen. Für das Ganze vgl. außer Bochart Tuch's „Kommentar über die Genesis“ (Halle 1838) und die Abhandlung von Kiepert, „Ueber die geographische Stellung der nördlichen Länder in der phönizisch-hebräischen Erdkunde“ (in dem „Monatsbericht der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin“, Jahrg. 1859). Nicht zu empfehlen sind dagegen die sehr fleißigen, aber in vieler Hinsicht gründlich verfehlten Arbeiten von Knobel über „Die Völkertafel der Genesis“ (Gießen 1850).

Ursprünglich scheinen die Hebräer Japhet als den dritten Sohn angesehen zu haben, wie es denn bei dem hohen Ansehen der Erstgeburt am natürlichsten ist, daß sie ihren Stammvater Sem zum Erstgeborenen und Ham, den Ahnherrn der Südvölker, zu denen sie beständig enge Beziehungen hatten, zum Zweiten machten. Wo die Drei aufgezählt werden, ist denn auch ohne Ausnahme die Ordnung Sem, Ham, Japhet (1 Mos. 5, 32; 6, 10; 7, 13; 9, 18; 10, 1; 1 Chron. 1, 4); namentlich liegt an der zuerst aufgeführten Stelle „und Noah erzeugte den Sem, den Ham und den Japhet“ die chronologische Auffassung bei weitem am nächsten. Daß 1 Mos. 10 zuerst die Geschlechtslisten von Japhet und zuletzt die von Sem gegeben werden, steht damit nicht in Widerspruch; hier folgt eben das Wichtigere auf das weniger Wichtige. Dagegen heißt 1 Mos. 9, 24 (beim sogenannten Jahvisten) Ham der „kleine“ Sohn, was nur so viel wie der „jüngste“ bedeuten kann, und in dem in die Völkertafel eingeschobenen Vers 1 Mos. 10, 21 wird Sem „der Bruder Japhet's des Großen“, d. h. des „Aeltesten“ genannt; die grammatisch auch mögliche Uebersetzung „der große (älteste) Bruder Japhet's“ paßt nicht, da hier Japhet's Erwähnung nur dann am Platz war, wenn von ihm etwas Besonderes ausgesagt werden sollte. Hier haben wir also eine abweichende Auffassung, wonach der in der Mitte wohnende Sem der zweite, der Vater der gewaltig ausgedehnten Nordvölker der älteste und der verhaßte Ham der letzte Sohn war.

In den Aussprüchen Noah's über seine Söhne (vgl. meine „Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments“ [Kiel 1869], S. 13; ich ziehe jetzt auch V. 18 fg. unbedenklich zu der Erzählung) wird gegenüber der dreifachen Verfluchung Ham's nicht blos Sem, sondern auch Japhet gesegnet, jedoch nur in dem kurzen, ein Wortspiel enthaltenden Versglied: „Weit mache es (jaft) Gott dem Japhet“, d. h. mit einem im Hebräischen und in den verwandten Sprachen beliebten Bild: „Er gebe ihm Glück und Heil“ (im Gegensatz zur Enge, d. h. Drangsal, Noth). Die Worte sind nicht etwa im geographischen Sinn zu nehmen. Das Folgende: „Und er wohne in den Zelten Sem's“ bezieht man gewöhnlich auch noch auf Japhet als Subject und hat sich viele Mühe gegeben, es historisch durch Ausbreitung nördlicher Völker auf semitischem Boden zu erklären, aber das könnte ja nur eine hier unstatthafte Einschränkung des Segens der Semiten bedeuten, da an ein freundliches Zusammenleben so verschiedener Völker auf demselben Boden nicht zu denken ist. Ja, genau genommen, müßten nach dieser Auffassung sämmtliche Japhetiten bei den Semiten leben. Weit natürlicher ist es, hier wie im vorigen Satz Gott als Subject zu nehmen. Dann heißt es also: wenn auch Japhet seinen Segen haben soll, so ist doch der eigentliche Liebling Gottes der zweimal gesegnete Sem. Es ist das bekannte Bild vom Wohnen Gottes in Israel, Zion u. s. w., wie denn der Sem ertheilte Segen im Grunde auf Israel zu beziehen ist. Die „Zelte“ stehen hier wie oft in der hebr. Dichtersprache für die „Häuser“: eine der vielen im Sprachgebrauch erhaltenen, gewissermaßen versteinerten Spuren des Wanderlebens in der Urzeit der Israeliten.

Natürlich hat die in jenem Wortspiel gegebene Etymologie des Namens Japhet nicht mehr Autorität als die zahlreichen ähnlichen des Pentateuchs und läßt sich nicht ernstlich vertheidigen. Was aber der Name bedeutet, ist ganz unbekannt. Wir wissen ja nicht einmal, woher diese Dreitheilung der Erdenbewohner stammt, und selbst wenn wir das wüßten, könnten wir vielleicht die Urbedeutung der Namen nicht nachweisen.

Auch Japhet kommt im A. T. außer an den genannten Stellen der Genesis und der daraus direct schöpfenden Chronik nicht weiter vor; die ganze Eintheilung ist eben früh verschollen.

Schon in den Sibyllinen (III, 110) scheint Japhet mit dem griech. Ἰάπετος identificirt zu sein; sicher geschieht das bei Mose von Chorene (deutsche Uebersetzung von Lauer, S. 13), und in neuerer Zeit haben Bochart u. a. die gleiche Ansicht aufgestellt. Wirklich ist außer der großen Namensähnlichkeit zwischen dem Völkervater Japhet und dem Vater des menschenbildenden Prometheus, als dessen Gattin Apollodor (I, 2) die Asia nennt (andere geben ihr andere Namen), mehr als ein Berührungspunkt. Der Anstoß, den die Länge des i in Japetos (—◡◡◡) gibt, läßt sich leicht durch die Erwägung forträumen, daß die epischen Dichter den Namen gar nicht in den Vers bringen konnten, wenn sie nicht einen der Vocale verlängerten. Trotzdem wage ich die Identität beider Namen nicht fest zu behaupten. Sind sie wirklich gleich, so muß man annehmen, daß die Griechen diesen wie einige andere mythische Namen (z. B. ʿereb, Erebos) früh den Phöniziern oder einem andern semitischen Volk direct oder indirect entlehnt haben, ohne seinen eigentlichen Zusammenhang recht zu verstehen. Nöldeke.

Japhia, ein Grenzort des Stammes Sebulon (Jos. 19, 12), heute noch unter dem Namen Jafa eine halbe Stunde südwestlich von Nazareth auf einem Berggipfel nahe der Ebene Jesreel vorhanden, mit einer von Natur festen Lage (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 31). Josephus nennt Japha (so schreibt er anstatt Japhia) den größten Flecken Galiläas, der zur Zeit des großen Aufstands mit einer doppelten Ringmauer befestigt war (Josephus, „Leben", Kap. 45; „Jüdischer Krieg", II, 20, 6; III, 7, 31). Bei der Belagerung und Erstürmung des Ortes durch die Römer sollen 15000 Menschen aus demselben ums Leben gekommen sein (Josephus, a. a. O.). Vgl. noch Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1854—55), II, III, 700 fg.; Finn, Byeways in Palestine (London 1868), S. 245. Furrer.

Japho, s. Joppe.

Jarah, s. Jerach.

Jareb wird in den beiden Stellen Hos. 5, 13; 10, 6, wo es einzig vorkommt, von der griechischen und syr. Uebersetzung als Eigenname aufgefaßt und von Luther (König zu Jareb) für den Namen eines Landes oder Volks gehalten. Aber ein solches Land oder Volk ist sonst nirgends bekannt, und der Ausdruck ist daher ohne Zweifel mit den neuern Auslegern für eine nähere Bezeichnung des Assyrerkönigs Phul zu nehmen, welcher vom Propheten Hosea als ein zweifelhafter Verbündeter für das Reich der zehn Stämme dargestellt wird. Verhält sich dies aber richtig, dann soll dieser Ausdruck den Assyrer nicht sowol geradezu als „feindlichen König", wie Gesenius will, auch nicht als „Großkönig" bezeichnen, wie andere das Wort aus dem Syrischen erklären (vgl. 2 Kön. 18, 19. 28 u. s. w.), sondern Phul soll vielmehr (nach Ewald und Hitzig) als „Kriegsfürst", als „streitbarer König" dargestellt werden, ähnlich wie Alexander der Große bei Daniel (Kap. 11, 3) als „kriegerischer König" (Heldenkönig). Kneucker.

Jarmuth, d. h. „Höhe" = Rama. 1) Eine kanaanit. Königsstadt (Jos. 10, 3. 5. 23; 12, 11), welche in der (richtiger an der) Niederung gelegen, dem Stamm Juda zugetheilt (Jos. 15, 35; auch 1 Sam. 30, 30 ist „Jarmuth" statt „Horma" zu lesen) und auch nach dem babylonischen Exil wieder von Juden bewohnt wurde (Neh. 11, 29). Das Onomastikon nennt einen Ort Jermucha, auch Jermochos und Jarimuth geheißen, 10 röm. Meilen (4 röm. Meilen ist verderbte Lesart) von Eleutheropolis auf dem Wege nach Jerusalem, in der Nähe von Esthaol (s. d.), eine Angabe, die ganz gut zu der Ortslage des heutigen Jarmûk stimmt, welches, auf einem hohen „aussichtsreichen" Hügel gelegen, noch Cisternen und Mauerreste aus alter Zeit aufweist. Vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 598 fg.; III, 223, 225; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 120 fg.

2) Ein anderes Jarmuth, auch Remeth und Ramoth genannt, wird im Stammgebiet Issaschar als Levitenstadt aufgeführt (Jos. 21, 29; 19, 21; 1 Chron. 6, 58 [7, 73]). Der Name bezeichnet eine „Höhe", und dieser Bedeutung entspricht das heutige Wezâr (Wusâr = hoher Berg, Bergcastell; Mezar ist irrthümliche Benennung), ein Ort mit Ruinen auf einem der höchsten nackten Felsgipfel des Gilboagebirges (s. d.) im Westen, der, nach allen Seiten sichtbar, aus der Ferne ein festungsähnliches Ansehen hat. Vgl.

Robinson, a. a. O., III, 388, 398, und „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 445; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—51), S. 422; Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), II, 156. Kneucker.

Jarobeam, s. Jerobeam.

Jasobeam, d. i. das Volk bekehrt sich, hieß einer der 2 Sam. 23, 8—39; 1 Chron. 11, 10—47 verzeichneten Helden (Gibborim) König David's (vgl. Josephus, „Alterthümer", VII, 12, 4, der ihn Jessaimos nennt). Die Hauptstelle über ihn ist 1 Chron. 11, 11, nach welcher der verdorbene Text von 2 Sam. 23, 8 zu verbessern ist; außerdem wird er 1 Chron. 12, 6; 27, 2 erwähnt. Wenn er 1 Chron. 11, 11 Sohn Hakmoni's genannt wird, dagegen Kap. 27, 2 Sohn Zabdiel's, so löst sich der scheinbare Widerspruch dadurch, daß er Sohn Zabdiel's war, Vater aber und Sohn aus einem Geschlecht Hakmon (vgl. Kap. 27, 32) stammten. Er war Haupt der Salosim, d. i. der Dreißig, nach anderer Lesart der Salisim, d. i. nach der gewöhnlichen Fassung der Wagenkämpfer. Wie man sich auch die verschiedene Lesart und den Ursprung des Wortes šališim erklären mag (s. die abweichenden Ansichten bei Thenius zu 2 Sam. 23, 8, Bertheau zu 1 Chron. 11, 25; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], III, 190), gemeint ist ein Elitencorps, aus den vornehmsten Kriegern bestehend, welche den König umgaben und im Heer als Obersten dienten. Unklar ist, wiefern Jasobeam Haupt des Corps genannt wird, da als solches auch Amasai (1 Chron. 12, 18) und Abisai (2 Sam. 23, 18; 1 Chron. 11, 20) bezeichnet wird, der letztere daneben als Oberster (Sar) desselben (2 Sam. 23, 19; 1 Chron. 11, 21). Da letzteres Wort den Obersten, Befehlshaber des Corps bedeutet, so muß mit Haupt etwas anderes gemeint sein. Entweder bedeutet es im Gegensatz des Sar, des wirklichen Befehlshabers des Corps, einen Obersten des, von, aus dem Corps, oder einen Hervorragenden, Ausgezeichneten aus dem Corps. Gerühmt wird die ausgezeichnete Kraft und Tapferkeit des Jasobeam; er habe seinen Speer über 300 (nach 2 Sam. 23, 8 über 800, Josephus hat sogar 900) Erschlagene auf einmal geschwungen (vgl. 1 Chron. 11, 20); das wird heißen: er habe seinen Speer immer von neuem schwingend auf einmal, an einem Tage nacheinander 300 getödtet. An Uebertreibungen der Art darf man sich nicht stoßen. Thenius vermuthet im Speerschwingen ein symbolisches Zeichen: es sei nach beendigtem Kampf von den Anführern der einzelnen Abtheilungen über die Getödteten geschehen im Sinn: „Das ist meine und der Meinigen Arbeit!" Fritzsche.

Jason, ein sehr gewöhnlicher griech. Eigenname, der Bedeutung nach etwa unserm Heilmann entsprechend, wurde von Juden im Anklang an Jesus gewählt. Die Bibel nennt folgende Männer dieses Namens:

1) Jason, Sohn des Eleazar, ward 161 v. Chr. vom Judas Makkabi mit Eupolemus (vgl. 2 Makk. 4, 11) als Gesandter nach Rom geschickt, und die Gesandtschaft brachte ein Bündniß der Juden mit den Römern zu Stande (vgl. 1 Makk. 8, 17—32; Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 6).

2) Antipater, der mit Numenius vom Jonathan zur Erneuerung des Bündnisses nach Rom geschickt wurde, wird Sohn Jason's genannt (1 Makk. 12, 16; 14, 22; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 8). Es ist wohl möglich, daß dieser Jason derselbe wie der vorige, der früher selbst als Gesandter nach Rom verwendet worden war.

3) Jason aus Cyrene in Oberlybien verfaßte eine Geschichte der Freiheitskämpfe des Judas Makkabi und seiner Brüder wider Antiochus Epiphanes und Eupator bis zur Niederlage des Nikanor und der Befreiung der Stadt (von 175—161 v. Chr.), in griech. Sprache in fünf Büchern, aus denen der Verfasser des 2. Buchs der Makkabäer uns einen Auszug hinterlassen hat (s. 2 Makk. 2, 19 fg. und den Auszug bis zur Einsetzung des Nikanortags Kap. 3, 1—15, 36). Außerdem ist die Annahme eine ziemlich gesicherte, daß auch der Verfasser des 4. Buchs der Makkabäer das Werk des Jason vor sich hatte und den wenigen geschichtlichen Stoff, den er für seinen didaktischen Zweck verwendete, aus demselben entlehnte (s. Freudenthal, „Die Fl. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft [4. Makkabäerbuch] untersucht" [Breslau 1869], S. 72 fg.). Ob uns nun gleich von der Persönlichkeit des Jason und seinem Werk sonst durchaus nichts bekannt ist, so bieten uns doch diese von ihm abgeleiteten Quellen Haltpunkte, um über ihn und seine Arbeit ein mehr oder weniger gesichertes Urtheil zu gewinnen. Vor allem kommt der Verfasser des 2. Makkabäerbuchs in Betracht. Er gibt sich als Mann geringen Geistes kund, welcher aber, der griech. Sprache mächtig, zierlich und geziert zu schreiben weiß; seine Haltung ist rhetorisch

Für den geschichtlichen Inhalt will er nicht einstehen, ja der Schwall der Zahlen hatte für ihn Abschreckendes, den er daher fast ganz beseitigt hat: sein Zweck war kurz, schön und unterhaltend zu schreiben. In der That gibt er auch nur einen dürftigen Auszug aus seiner Quelle, dem man das zerstückelt Herausgenommene wohl ansehen kann. Hiernach fehlt es nicht an historischen Fehlern. Ueberhaupt aber erscheint — und nicht immer durch seine Schuld — das als geschichtlich Gegebene vielfach durch die Sage alterirt und es stammt aus einer Zeit, in der sich die Phantasie der weit rückwärts liegenden makkabäischen Heldenzeit bemächtigt, das Thatsächliche verwirrt und Wunderbares hinzugefügt hatte. Das Geschichtliche wird nach einer bestimmten Tendenz zurechtgelegt. Der Standpunkt des Epitomators ist der streng gesetzliche des engen jüd. Particularismus, auf welchem im didaktischen Interesse pragmatisirt wird. Auf dem gleichen Standpunkt stand auch der Verfasser des 4. Buchs der Makkabäer, aber er war ein geistig begabter Mann, der selbständig dachte und zur Begründung seiner philosophischen These nur wenig geschichtlichen Stoff aus seiner Quelle entlehnte und auch diesen wol selbständiger verarbeitete. Wir entnehmen hieraus für unsern Jason, daß dieser griechisch gebildete ägypt. Jude, der nicht viel früher als seine beiden Benutzer gelebt haben und kaum in die vorchristl. Zeit fallen mag, auf dem gleichen religiösen Standpunkt stand und ein fleißiges Sammelwerk über die große makkabäische Erhebung verfaßte. Daß er viel Zahlen gab, zeugt für seine Sorgfalt, seine Quellen werden aber zum Theil trübe gewesen sein, sodaß sich Geschichtliches verrückte und verdoppelte und die Sage stark mit hineinspielte. Das 1. Buch der Makkabäer war ihm unbekannt. Für uns würde sein Werk von hoher Wichtigkeit sein.

4) Jason, mit seinem jüd. Namen Jesus genannt (s. Josephus, „Alterthümer", XII, 5, 1), Sohn des Hohenpriesters Simon II. und Bruder des Hohenpriesters Onias III. Ueber ihn wird 2 Makk. 4, 7—27; 5, 5—10 (vgl. Kap. 1, 7; 4 Makk. 4, 17 fg.) Folgendes berichtet. Als Onias an den Hof gereist war, wußte Jason nach dem Tode des Königs Seleukus IV. den Bruder zu verdrängen und sich vom Antiochus Epiphanes (175 v. Chr.) durch starke Geldgebote das Hohepriesterthum zu verschaffen. Er versprach jährlich (2 Makk. 4, 23. 24. 28) 360 Talente (nach 4 Makk. 4, 17 gar 3360) und von einer andern Einnahme 80, ferner wollte er weitere 50 Talente verschreiben, wenn ihm gestattet würde, ein Gymnasium und einen Uebungsplatz zu errichten und den Bürgern von Jerusalem das antiochenische Bürgerrecht zu ertheilen. Als Hoherpriester führte er sofort griech. Wesen ein, gerade unter der Burg David's ward ein Gymnasium errichtet, und man beeiferte sich so um das griech. Wesen, daß die Priester ihren Dienst vernachlässigten und der Palästra beiwohnten. Als zu Tyrus das fünfjährige Kampfspiel in Gegenwart des Königs gehalten wurde, sandte Jason Abgeordnete mit 300 (nach der syr. Uebersetzung 3000) Silberdrachmen für das Opfer des Hercules, jedoch wurde die Summe auf Wunsch der Abgeordneten statt zu solch profanem Zweck auf Erbauung von Kriegsschiffen verwandt. Um das J. 173 kam Antiochus von Joppe aus nach Jerusalem und wurde von Jason und der Stadt großartig mit Fackeln und mit Jubel empfangen. Nach drei Jahren spielte Menelaus den Falschen; es war dieser der Bruder eines Tempelaufsehers Simon aus dem Stamm Benjamin (2 Makk. 3, 4; 4, 1), mit dem Onias Zerwürfnisse gehabt hatte. Von Jason mit einer Sendung an den König betraut, überbot er den Jason um 300 Silbertalente und brachte das Hohepriesterthum an sich. Als Antiochus im J. 170 zum zweiten mal gegen Aegypten zog und das Gerücht ging, er sei gestorben, überrumpelte Jason, der als Flüchtling im Ammoniterland lebte, mit 1000 Mann Jerusalem und richtete ein arges Blutbad an, jedoch mußte er wieder ins Ammoniterland fliehen. Das verdiente Schicksal erreichte ihn. Angeklagt beim arab. Fürsten Aretas, mußte er, von allen verfolgt und gehaßt, von Ort zu Ort fliehen, bis er nach Aegypten und endlich zu den Lacedämoniern kam, bei denen er unbeklagt starb und nicht einmal einer Bestattung theilhaftig wurde.

Dieser Bericht ist deutlich ein Parteibericht. Josephus („Alterthümer", XII, 5, 1; XX, 10, 3), der andere Quellen vor sich hatte, gibt eine ganz andere, leider ziemlich kurze Erzählung. Nach ihm war Menelaus, nach seinem hebr. Namen Onias, ein jüngerer Bruder des Jason, auch verdrängte dieser den Onias nicht, sondern nach dessen Tod, der einen unmündigen Sohn hinterließ, wurde ihm vom Antiochus das Hohepriesterthum übergeben. Als nachher Antiochus auf ihn erzürnt war, entriß er ihm dasselbe und verlieh es seinem jüngsten Bruder Menelaus. Es kam jetzt zum Streit zwischen beiden Brüdern, der größere Theil des Volks hielt zu Jason, worauf Menelaus mit seinem Anhang (die

Söhne Tobia's), von Jason bedrängt, zum Antiochus ging, diesem versprach, griech. Sitten einzuführen und um die Erlaubniß bat, in Jerusalem ein Gymnasium zu errichten. So geschah, daß nun das heidnische Wesen eindrang. Nach Josephus trifft so den Jason kein Tadel, die Mehrheit des Volks steht zu ihm, und die Einführung des griech. Wesens wird erst auf Menelaus und seine Partei zurückgeführt.

Hiernach steht Bericht gegen Bericht, aber den letztern kurzer Hand abzuweisen, wie herkömmlich geschieht, ist man um so weniger berechtigt, als im erstern das Gehässige überall durchblickt. Hat, wie es scheinen will, Josephus in Betreff der Abstammung des Menelaus und des Todes des Onias recht, so wird folgerichtig auch Jason in einem andern Licht, als ein Mann aufzufassen sein, der in schwieriger Stellung dem Volksgefühl noch Rechnung zu tragen wußte.

5) Der Apostel Paulus wohnte auf seiner zweiten Missionsreise bei seinem Aufenthalt in Thessalonich bei einem Christen Jason (Apg. 17, 5—7. 9). Auf Anstiften der Juden machte damals der Pöbel einen Angriff auf das Haus des Jason, und da man den Paulus und seinen Genossen nicht fand, wurden Jason selbst und einige Brüder als staatsgefährliche Subjecte vor die Stadtbehörde geschleppt, jedoch nach genügendem Ausweis wieder entlassen. In der Nacht gingen Paulus und Silas nach Beroea.

6) Von Korinth aus grüßt Paulus die Römer von einem Jason (Röm. 16, 21), der also Christ war. Die Sage macht in urchristl. Zeit einen Jason zum Bischof von Tyrus.

Fritzsche.

Jaspis, s. Edelsteine.

Jatba, eigentlich Jotba (Gutstadt), bei Josephus („Alterthümer", XVI, 3, 2) Jabate genannt, die Geburtsstadt der Mesullemeth, Mutter des jüd. Königs Amon (2 Kön. 21, 19), soll, nach Hieronymus, in Judäa gelegen haben. Kneucker.

Jatbatha, Jatbath, eigentlich Jotbatha, Jotbath, eine Lagerstation der Israeliten auf dem Zug durch die Wüste, zwischen Hor-Gidgad und Abrona (s. d.; 4 Mos. 33, 33; 5 Mos. 10, 7), wahrscheinlich südwärts vom Berg Hor im Wadi el-Arabah. Kneucker.

Jattir, eine Priesterstadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 48; 21, 14; vgl. 1 Sam. 30, 27; 1 Chron. 6, 42 [7, 57]), nicht mit Ether (s. d.) in der Ebene Juda zu verwechseln. Wohl aber denken wir an das sehr große Dorf Jetheira, welches Eusebius im Süden Judäas, 20 röm. Meilen, d. i. 8 Stunden, südöstlich von Eleutheropolis, in die Nähe (nördlich) von Malatha, d. i. das heutige Milh (s. Molada), setzt und welches damals ganz von Christen bewohnt wurde, heute aber ein verwüsteter Ort Namens Attîr, Atêr, südwestlich bei El-Ghuwein (s. Ain) ist. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 6; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 422; III, 189 fg. Kneucker.

Javan diente den Hebräern und andern Völkern des Orients, wie Syrern und Arabern, zur Bezeichnung der Griechen überhaupt, und zwar sowol der europäischen als der asiatischen (Jes. 66, 19; Dan. 8, 21, wo Alexander der Große von Macedonien „König von Javan" heißt). Das griech. Volk, welches in Griechenland seinen Hauptsitz hatte, verbreitete sich von dort in früher Zeit theils westwärts nach Italien und Hispanien, theils ostwärts nach Kleinasien und den Inseln des Aegäischen Meers (s. Griechen und Ionier). Die Benennung „Javan" schloß sich an die zunächst durch ihren Handel bekannten asiat. Griechen an, ging aber dann von diesen „Ioniern" Kleinasiens (Ἰάονες bei Homer, „Ilias", XIII, 685) auf das ganze Volk über. Auch den Hebräern waren die Griechen frühzeitig durch ihren Handel bekannt geworden, und die Völkertafel (1 Mos. 10, 2. 4) zählt daher Javan als einen Sohn Japhet's auf, und zwar als Repräsentanten der südwestlichen japhetitischen, eben der griech. Völkerfamilie (s. Japhet und Geographie) und gibt ihm vier Unterabtheilungen: Elisa und Tarschisch (s. d.; in Europa), Kittim und Rodanim (s. d.; in Asien), führt also die sämmtlichen griech. Stämme und Colonien auf diesen Einen Stammvater (Jon) zurück, womit ganz in Uebereinstimmung Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) „die Ionier und alle Hellenen" von Javan abstammen läßt, und der Scholiast zu Aristophanes (Acharn., V. 104) die Bemerkung macht: „Die Barbaren nannten alle Griechen Ionier" (vgl. auch Aeschylus, Persae, V. 178. 563 und Hieronymus zu Jes. 66, 19). Wenn nun aber, wie schon 1 Mos. 10, 2, auch Ez. 27, 13 (vgl. Jes. 66, 19) Javan mit Tubal (Tibarener) und Mesech (Moscher, s. d.) östlich und südöstlich vom Schwarzen Meer zusammen genannt und von ihm Handel mit Menschen und Erzgeräthschaften ausgesagt wird, so ist deshalb nicht gerade mit Knobel an Griechen zu

denken, die sich an der Nordostseite des Schwarzen Meeres niedergelassen hätten, sondern es werden überhaupt die kleinasiat. Jonier den Sklavenhandel nach Tyrus getrieben haben.

Auch in der Stelle Joel 4, 6 [3, 11] ist von Menschenhandel zwischen Tyrus und Javan die Rede. Während aber dort, bei Ezechiel (Kap. 27, 13), die Griechen selbst Sklaven zum phöniz. Markt bringen, verkaufen hier die Phönizier solche nach Javan. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier von einem andern Javan die Rede ist, und zwar von der Stadt Javan im arab. Jemen, welche Kamus in seinem „Wörterbuch“ (S. 1817 der Ausgabe von Kalkutta) nennt. Hierher, an die „Kinder der Javaniter“, welche auch (Joel 4, 8 [3, 13]) mit den Sabäern als einem fernen Volk in Parallele gestellt werden, haben die miteinander verbündeten Phönizier und Philistäer, nach ihrem Einfall in Juda und der Plünderung Jerusalems unter der Regierung des Königs Joram, gefangene Judäer über Edom und durch der Edomiter Vermittelung (Am. 1, 6. 9) nach Südarabien gebracht (Joel 4, 6; vgl. 2 Chron. 21, 16 fg. und 2 Kön. 8, 21 nach verbesserter Lesart), und eben diese judäischen Sklaven im Land der Javaniter sollten durch den Kriegszug Ussia's von Juda gegen den arab. Süden wieder befreit werden (Sach. 9, 11 fg.; vgl. 2 Chron. 26, 6 fg.). Auch in bedeutend späterer Zeit, den Tagen des Ezechiel (Kap. 27, 19), stand Tyrus mit Jemen, namentlich mit Usal (s. d.), der nachmaligen Hauptstadt Jemens, in Handelsbeziehungen und die Araber bringen Zimmt und Cassia, Indiens Producte, auf den tyrischen Markt, sowie die jemenschen Klingen, „schartige Jemenser“, welche von den arab. Dichtern gerühmt werden.

Wenn man nun aber in der südarab. Stadt Javan eine Ansiedelung der Griechen (Jonier) finden wollte, welche, durch einen lebhaften Handelsverkehr, über Aegypten schon frühzeitig hierher, an Arabiens Seeküste, von wo auch Herodot (III, 107, 110 fg.) Zimmt, an Cassia unddere Kostbarkeiten kommen läßt, gerufen worden wären, so mag dies, wenigstens das letztere, seine Richtigkeit haben, zumal auch Arrian (Periplus maris Erythraei, S. 17) von einer griech. Ansiedelung neben Arabern und Indiern auf der Insel Sokotra (Dioscoridis insula) beim heutigen Golf von Aden des Handels wegen zu berichten weiß, auf derselben Insel, welche in neuerer Zeit England in gleichem Interesse an sich gebracht hat. Ob jedoch auch der in Jemen erscheinende Name „Javan“ mit solchem griech. Handelsverkehr in ursächlicher Verbindung stehe, ist mehr als zweifelhaft. Vielmehr bezeichnen die Indier mit „Javanâ“ (auf Keilinschriften „Junâ“) insgemein die entferntesten Völker des Westens, zunächst die Araber, dann die Griechen. Nach neuern Forschungen bedeutet diese Benennung die „Jungen“, und es hieß der Stamm der Jonier (Ἰάονες) so im Gegensatz zu den Γραϊκοί, den „Griechen“ im engern Sinn als den „Alten“, „Altvordern“ (s. Griechen), und auch die Araber erscheinen den Indiern als „Junge“, als Söhne des äußersten Westens, denen die Sonne, die das Leben abbildet, des Lebens Tage später bescheint und sie also am spätesten zum Leben erweckt.

Vgl. Hitzig zu 1 Mos. 10, Ez. 27, Joel 4, Am. 1, und „Geschichte des Volkes Israel“ (Leipzig 1869), I, 201, 210; Tuch, „Commentar über die Genesis“ (Halle 1838), S. 209 fg.; Gesenius, „Der Prophet Jesaia“ (2. Aufl., Leipzig 1821—29), II, 311; Credner, „Der Prophet Joel“ (Halle 1831); Knobel, „Die Völkertafel der Genesis“ (Gießen 1850), S. 75 fg.; Pott, „Etymologische Forschungen“ (2. Aufl., Lemgo und Detmold 1859—67), I, 41; Lassen, Commentatio geographica atque historica de Pentapotamia indica (2. Aufl., Bonn 1832), S. 59, und „Indische Alterthumskunde“ (1. Ausg., Leipzig 1844—63), I, 729 fg.; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde“ (Leipzig 1823—31), III, 389, 182; Herzog's „Real-Encyklopädie“, II, 452. Kneucker.

Jazer, s. Jaeser.

Iddo. 1) Der Vater des Ahinadab, eines Beamten Salomo's (1 Kön. 4, 14). — 2) Ein Sohn des Joah (1 Chron. 7, 21). — 3) Ein „Seher“, d. h. Prophet, welcher unter der Regierung des Rehabeam und Abia lebte. Er wirkte namentlich auch schriftstellerisch, indem er eine Geschichte (Worte) des Königs Rehabeam (2 Chron. 12, 15) wie auch einen Midrasch, d. i. eine Erklärung oder Erläuterung zur Geschichte des Reichs Juda, unter den genannten zwei Königen herausgab (2 Chron. 13, 22). Jedo (2 Chron. 9, 29) ist ein anderer als Iddo und scheint Orakel gegen Jerobeam veröffentlicht zu haben (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik“ [Leipzig 1854], Einleitung, §. 3; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 266 fg.). — 4) Ein Beamter zur Zeit Esra's (Esra 8, 17). — 5) Der Großvater des Propheten Sacharja; derselbe

war aus dem Priesterstamm und zog gleich anfangs mit den ersten Rückkehrenden unter Führung Serubabel's nach Palästina zurück (Sach. 1, 1; Esra 5, 1; 6, 14; Neh. 12, 4. 16). Röck.

Idumäa, s. Edom.

Jebus, Jebusiter. Jebus war ein älterer Name Jerusalems, welcher in der kanaanit. Landessprache wahrscheinlich soviel als „der trockene (Berg)“ bedeutete, und wie der ähnliche Name Zion ursprünglich dem Berg, von dem der älteste Anbau der Stadt ausging, geeignet zu haben scheint. Der Name Jebus für Jerusalem kommt noch Richt. 19, 10. 11 in einer alten Erzählung und 1 Chron. 11, 4 vor; in der sogenannten Grundschrift des Pentateuchs wird auch der Volksname Jebusiter (für „Stadt des Jebusiters“) dafür gebraucht (Jos. 15, 8; 18, 26. 28); dagegen ist bei den andern Schriftstellern der andere, ebenfalls alte Name Jerusalem (s. d.) herrschend, wie er denn überhaupt seit der Besitznahme der Stadt durch die Israeliten der gewöhnliche wurde. Die Jebusiter, benannt von ihrer Hauptstadt Jebus, gehörten zu dem vielgegliederten Volk der Kanaaniter und werden in der Völkertafel (1 Mos. 10, 16) an vierter Stelle zwischen den Hethitern und Amoritern, in den sonstigen Aufzählungen der Bewohner Kanaans aber, mögen deren fünf, sechs, sieben oder zehn Völkerschaften zusammengestellt sein (s. Kanaaniter), immer an letzter Stelle genannt. Mit der Ordnung der Völkertafel stimmt 4 Mos. 13, 29 (Jos. 11, 3) insofern überein, als die Jebusiter auch hier, weil auf dem Gebirge (Juda) wohnend, mit den Hethitern und Amoritern zusammengestellt sind; in den übrigen Stellen aber, wo sie immer zuletzt genannt werden, geschah dies schwerlich mit Rücksicht darauf, daß sie den Israeliten am längsten Widerstand geleistet haben, sondern wahrscheinlich wegen der kleinen Ausdehnung ihres Gebiets. Denn außer ihrem eigentlichen Mittelpunkt Jebus scheinen sie nur das nächste Land ringsum (2 Sam. 5, 6) innegehabt zu haben. Sie waren zu einem kleinen Reich unter einem eigenen König (Jos. 10) zusammengeschlossen, aber trotz der Kleinheit ihres Gemeinwesens sehr kräftig und kriegerisch und hielten sich gegen die Israeliten und mitten unter ihnen noch jahrhundertelang nach deren Eindringen in Kanaan. Zwar wurde Adoni Zedek, der König von Jebus, welcher an der Spitze eines Fünfkönigbundes gegen Josua stand, von diesem in der berühmten Schlacht bei Gibeon geschlagen und nachher bei Makkeda getödtet (Jos. 10), und später wurde sogar die Stadt Jebus vom Stamm Juda erobert (Richt. 1, 8), aber eine dauernde Besetzung kam nicht zu Stande, da Juda sich südlicher wandte und die Benjaminiten, in deren Gebiet die Stadt lag (Jos. 15, 7. 8; 18, 16. 17), die Jebusiter nicht zu verdrängen vermochten (Richt. 1, 21; Jos. 15, 63). Aus den beiden zuletzt angeführten Stellen, wo es heißt: „Und so wohnten die Jebusiter bei den Benjaminiten (Judäern) in Jerusalem bis auf diesen Tag“, hat man freilich schließen wollen, daß die letztern doch schon in der Richterzeit sich in der Stadt, wenigstens in den untern Theilen derselben (s. Knobel zu Jos. 18, 28), angesiedelt hätten. Aber nach der sehr bestimmten Angabe in der durchaus glaubwürdigen Erzählung Richt. 19, 10—12 war Jebus im Anfang der Richterzeit vielmehr eine den Israeliten ganz fremde Stadt ohne israelitische Bewohner. Nirgends wird erzählt, daß das im Lauf der Richterzeit sich geändert habe; die Bemerkung 1 Sam. 17, 54 kann sich nur auf die Zeit nach der Eroberung von Jebus durch David beziehen; auch im Bericht über diese Eroberung (2 Sam. 5, 6 fg.) wird von einer gemischten Bevölkerung ebenfalls nichts erzählt (s. Bertheau zu Richt. 1, 21). Wir haben darum vielmehr anzunehmen, daß die Jebusiter sich mit ihrer stark befestigten Stadt Jebus durch die ganze Richterzeit hindurch unabhängig hielten. Erst dem David gelang es, die Stadt dauernd zu erobern (2 Sam. 5, 6 fg.), und wegen ihrer natürlichen Stärke und trefflichen Lage zwischen Juda und Nordisrael machte er sie zur Hauptstadt seines Reichs. Seit dieser Zeit wohnten die Benjaminäer (Richt. 1, 21; Jer. 6, 1) und Judäer (Jos. 15, 63) in der Stadt mit den Jebusitern zusammen, indem die letztern auch von David keineswegs sämmtlich ausgerottet wurden. Aravna war ein Jebusiter (2 Sam. 24, 18 fg.); unter den im Land noch übrigen alten Bewohnern, die Salomo zu Hörigen machte, werden auch die Jebusiter mit erwähnt (1 Kön. 9, 20; vgl. Sach. 9, 7, wo sie als Beispiel solcher erscheinen, welche sich der Gemeinde Israel fügen mußten). Nicht mehr in geschlossener Volksthümlichkeit, wohl aber in einzelnen Individuen oder Familien mögen sie sich über die babylonische Verbannung hinüber erhalten haben; nur ist das mit Sicherheit aus Esra 9, 1 nicht zu folgern, sofern die Unterscheidung von fünferlei Kanaanitern, darunter auch Jebu-

siter, in jener Stelle lediglich auf Nachahmung des Sprachgebrauchs der alten Bücher beruht.
Dillmann.

Jechonja, s. Jojachin.

Jedidja*, s. Salomo.

Jeduthun, auch Jedithun geschrieben, d. i. der da preiset, war ein Levit, der nebst andern von David zum Musikmeister bei der Stiftshütte in Gibeon bestellt wurde (1 Chron. 16, 41. 42; 25, 6). In der Stelle 2 Chron. 35, 15 heißt er Seher, Prophet des Königs, wie auch Heman 1 Chron. 25, 5 und Gad 1 Chron. 21, 9 genannt werden; aus welchem Grunde, ist unklar. Seine sechs Söhne, die 1 Chron. 25, 3 genannt werden, wo jedoch der Name Simei irrthümlich ausgefallen ist (s. V. 17), standen in gleicher Function; nach 1 Chron. 16, 42 waren sie auch Thorwärter des Heiligthums. — Söhne (Nachkommen) Jeduthun's werden auch später unter den Tempelmusikern aufgeführt, 2 Chron. 5, 12 bei der Einweihung des Tempels, Kap. 29, 14 unter Hiskia, Kap. 35, 15 unter Josia und Neh. 11, 17 nach dem Exil. — Ps. 62, 1; 77, 1 steht in der Ueberschrift: dem Meister, Vorsteher, über Jeduthun, Ps. 39, 1 dem Meister dem Jeduthun. Gewöhnlich erklärt man: dem Vorsteher über die Jeduthuniter; andere wollen unter Jeduthun eine Melodie oder ein Instrument verstehen, wonach gesungen werden sollte. Fritzsche.

Jehasiel, eigentlich **Jahasiel**. 1) Name eines Priesters, der unter David bei der Versetzung der Bundeslade nach Jerusalem mitwirkte (1 Chron. 16, 6; vgl. auch Kap. 23, 19). 2) Name eines Leviten, von den Söhnen Assaph's (s. d.), der zur Zeit des Königs Josaphat (s. d.) lebte, in einer Volksversammlung, die infolge eines drohenden feindlichen Einfalls beim Tempel abgehalten wurde, als begeisterter Prophet auftrat und Jahve's rettende Hülfe zusicherte (2 Chron. 20, 14 fg.). 3) Ein Sohn Jehasiel's kommt auch noch Esra 8, 5 im Verzeichniß der Häupter der Vaterhäuser der nach Palästina zurückkehrenden Laien vor.
Schenkel.

Jehoasch, s. Joas.

Jehojada, s. Jojada.

Jehoram oder **Joram** (der leichtern Unterscheidung wegen bedienen wir uns der vollern Form für den judäischen, der zusammengezogenen für den gleichnamigen israelitischen König), der Sohn Josaphat's, bestieg als König von Juda im 32. Lebensjahr den Thron und regierte 8 Jahre lang zu Jerusalem. (Der Bericht 2 Kön. 8, 16 fg. ist sehr kurz und durch 2 Chron. 21, sowie durch einige Stellen aus Joel zu ergänzen.) Er war ein gewaltthätiger und abgöttischer Regent, der großes Unglück über das Land brachte, sodaß die spätere Geschichtschreibung den Fortbestand der Davidischen Dynastie einer ganz besondern Gnade Gottes verdanken zu müssen glaubte (2 Kön. 8, 19; 2 Chron. 21, 7). Gegen seine eigene Familie wüthete er aufs grausamste; seine sechs Brüder, denen Josaphat einzelne feste Städte in Juda angewiesen hatte, ähnlich wie ehedem Rehabeam, ließ er gleich nach seinem Regierungsantritt umbringen und mehrere Fürsten (königliche Unterbeamte) mit ihnen, und offen huldigte er, auch das Volk verführend, ausländischem Götzendienst, den sein Weib Athalja, Ahab's Tochter, eingeführt hatte (2 Kön. 8, 18; 2 Chron. 21, 6. 11 fg.). Mit der innern Kraft des Reichs sank unter ihm auch dessen Macht und Ansehen nach außen. Die Edomiter fielen von Juda ab, mordeten die unter ihnen wohnenden Judäer (Joel 4, 19) und setzten selbst einen König ein (2 Kön. 8, 20; 2 Chron. 21, 8), nachdem sie noch unter Josaphat nur einen von Juda abhängigen Vasallenkönig gehabt hatten (1 Kön. 22, 48; 2 Kön. 3, 9). Jehoram suchte Edom wieder zu unterwerfen, kam aber dort ins Gedränge und konnte sich zur Noth mit den Seinigen durchschlagen, um nach Juda zu entfliehen.

Dies ist die Meinung der etwas undeutlichen und theilweise entstellten Worte 2 Kön. 8, 21; 2 Chron. 21, 9. Zu gleicher Zeit riß sich auch die Grenzstadt Libna von Juda los und hielt sich vermuthlich zu den Philistäern, die hernach, mit Arabern verbündet, in Juda einfielen, ja sogar Jerusalem einnahmen und plünderten (2 Kön. 8, 22; 2 Chron. 21, 10. 16. 17; 2 Chron. 21, 17b ist durch 2 Kön. 10, 13 zu berichtigen). Jehoram starb an einer scheußlichen Unterleibskrankheit, die ihm Elia angedroht haben soll (2 Chron. 21, 18 fg., 12 fg.).

Die Angaben über Beginn und Dauer der Regierungszeit Jehoram's (2 Kön. 8, 16 verglichen mit 2 Kön. 3, 1; 1, 17) enthalten mancherlei Schwierigkeiten, die sich am ehesten wol in der Weise lösen lassen, daß wir eine zweijährige Mitregentschaft Jehoram's mit

Josaphat annehmen. Der vorliegende Text (1 Kön. 22, 51; 2 Chron. 21, 1. 5. 20) erwähnt allerdings nichts davon; aber in den Worten 2 Kön. 8, 16 scheint sich eine derartige Notiz versteckt zu haben, und entscheidend ist, daß nur so die verschiedenen Angaben, welche Thenius („Die Bücher der Könige“ [Leipzig 1849], S. 264) zu gewaltsam verändert hat, sich in Uebereinstimmung bringen lassen, wenn wir nämlich die offenbar entstellte Angabe „im 2. Jahr Jehoram's, des Sohnes Josaphat's“ (2 Kön. 1, 17) verbessern in „im 20. Jahr Josaphat's“. Da das Ende der Regierung Joram's von Israel und Ahasja's von Juda zusammentrifft und da Ahasja ein Jahr lang über Juda herrschte, so bleiben für Jehoram, wenn er im 5. Jahr Joram's von Israel als Alleinherrscher den Thron bestieg, nach 2 Kön. 8, 16, nur 6 Jahre; die 2 ersten der ihm zugeschriebenen 8 Jahre sind also in den 25 Jahren Josaphat's (1 Kön. 22, 42) mit inbegriffen. Ahab, Ahasja und Joram von Israel regierten zusammen 36 Jahre (1 Kön. 16, 29; 22, 52; 2 Kön. 3, 1), Josaphat, Jehoram und Ahasja von Juda, nach der obigen Annahme, 32 Jahre (25 + 6 + 1), also fällt, da der Endpunkt dieser Reihe derselbe ist, der Anfang der zweiten judäischen in das 4. Jahr der ersten israelitischen, was mit 1 Kön. 22, 41 genau stimmt. Joram von Israel hat demnach im 20. Jahr Josaphat's den Thron bestiegen (nach unserer Verbesserung zu 2 Kön. 1, 17); wenn statt dessen 2 Kön. 3, 1 das 18. Jahr angegeben wird, so verstehen wir diesen Irrthum nunmehr leicht: der Erzähler rechnete vom Ende der Regierungsjahre Josaphat's um 5 Jahre (2 Kön. 8, 16) zurück und nahm als Ende den Zeitpunkt, wo Jehoram zur Mitregentschaft kam, also das 23., nicht das 25. Jahr Josaphat's.
Steiner.

Jehovah, s. Jahve.

Jehu, Sohn Josaphat's, Enkel Nimsi's, einer der tapfersten, aber auch verschlagensten und grausamsten Könige nach dem Sturz des Hauses Ahab (s. d.) und der Dynastie Omri in Israel, der Begründer einer neuen Dynastie (nach gewöhnlicher Zeitrechnung um 884), welche ungefähr 114 Jahre auf dem Thron sich erhielt. Er hatte sich zwar das Vertrauen seiner königlichen Herren, Ahab und Joram (s. d.), zu erwerben gewußt; aber schon unter der Regierung Ahab's, in dessen Umgebung er hervorragte, warfen die auf den götzendienerischen König erbitterten Propheten ihr Auge auf ihn, und ein Prophet raunte ihm den Spruch zu: auf dem Grundstück des schändlich hingemordeten Naboth werde Jahve an Ahab die Blutschuld rächen (2 Kön. 9, 25 fg.). Lange mag er über seinen ehrgeizigen Planen gebrütet haben; er war zum Rang eines Kriegsobersten emporgestiegen, als Joram von den Syrern geschlagen und verwundet in Jisreel lag; für die Ausführung eines Aufstands war der Zeitpunkt jetzt sehr günstig. Er hatte nur auf einen ermunternden Wink von seiten Elisa's (s. d.) gewartet; der Unterstützung dieses Propheten bedurfte er, um den Aufstand vor dem Volk mit einer allgemein anerkannten Autorität zu decken und seine selbstsüchtigen Absichten mit heuchlerischem Eifer, als ob er ein Vorkämpfer für Jahve's Ehre sei, zu verschleiern. Von Frömmigkeit war in seiner Sinnesart keine Spur. Als ein Prophetenschüler, Elisa's Sendbote, in Ramoth bei Gilead eintraf, wo Jehu in zweideutiger Stellung mit einer Abtheilung des geschlagenen Heeres weilte, waren die Obersten gerade im Kriegsrath versammelt (2 Kön. 9, 1 fg.). Jehu folgte dem Boten, auf dessen Verlangen, in ein verborgenes Gemach und hörte dort dessen Aufforderung, mit dem Hause Ahab den Krieg bis ans Messer zu führen und das Blut der Propheten Jahve's zu rächen, schweigsam an; der Bote entfloh (2 Kön. 9, 10), ohne Zweifel aus Besorgniß, der wilde Soldat möchte ihn, bisjetzt den einzigen Zeugen der angezettelten Verschwörung, für immer stumm machen. Im Lager galten die Propheten für „Narren“ (2 Kön. 9, 11); das war Jehu's Frömmigkeit. Uebrigens war die Verschwörung in seiner Umgebung bereits vorbereitet, es bedurfte nur des gegebenen Zeichens zum Ausbruch, alle Obersten mit der Heeresabtheilung huldigten ihm sofort als ihrem Herrn und riefen ihn zum König aus. Er, der wilde Reiter und stürmische Krieger (2 Kön. 9, 20), war nun auch der rechte Mann, um mit Blitzeseile die Verschwörung auszuführen. Mit seinem Leibwächter Bidkar bestieg er augenblicklich einen Wagen; pfeilschnell flog er nach der Residenz. Der nichts Schlimmes ahnende Joram, von dem stürmischen Anritt seines Kriegsobersten unterrichtet, wol einen vertraulichen Bericht aus dem Feldlager erwartend, fuhr ihm mit seinem gerade zum Besuch anwesenden Verwandten, dem König Ahasja von Juda, nichts Böses ahnend entgegen. Erst als ihm Jehu bei der Begegnung Schimpfreden entgegenschleuderte, erkannte er zu spät die Gefahr. In der Nähe von Naboth's

Grundstück traf ihn Jehu's tödtender Pfeilschuß auf der Flucht im Rücken. Die Menge jubelte dem siegreichen Mörder entgegen und er versäumte nicht, proclamiren zu lassen, daß ein Gottesspruch ihn auf den Thron gehoben. Jeder Schritt, den Jehu nun im weitern zur Besitzergreifung und Befestigung der Gewalt that, ist mit Blutspuren bezeichnet. Die Tücke eines orientalischen Despoten bricht aus diesem tiefverschlossenen und leidenschaftlich wilden Charakter jetzt grauenhaft hervor. Zunächst hetzt er die Menge auf den schutzlosen Ahasja (s. d.), der seine Blutsverwandtschaft mit dem Hause Ahab (er war Ahab's Enkel) mit dem Tod büßen mußte. Auf der Flucht ward er bei Jibleam ereilt und tödlich verwundet (2 Kön. 9, 27 fg.).

Von beiden Königen befreit zog Jehu nun im Triumph zu Jisreel ein, wo die Königin-Witwe Isebel in königlichem Schmuck (nicht, wie Ewald annimmt, „mit verführerischen Reizen"), ihrer Würde nichts vergebend, sogar zur Gegenwehr bereit, den Usurpator erwartete, aber, von ihren eigenen verschnittenen Leibwächtern verrathen, aus dem Fenster auf die Straße geworfen und von Rossen und Wagen zertreten und in Stücke gerissen wurde (1 Kön. 9, 30 fg.). Jetzt stand der Vernichtung des ganzen Hauses Ahab nichts mehr im Wege. Eine reichliche Nachkommenschaft, in runder Zahl 70 Köpfe, lebten Ahab's Söhne unter besonderer Aufsicht in Samaria, zum Theil noch unmündig (vgl. 1 Kön. 22, 52; 2 Kön. 3, 1). Jehu fügte zu der beabsichtigten Blutthat in einem Schreiben an die Behörden der Stadt noch bittern Hohn hinzu: sie möchten doch Einen aus der Nachkommenschaft Ahab's zu ihrem König erwählen! Auf ein unterwürfiges Antwortschreiben forderte er die Köpfe aller Siebzig, die ihm in Körben sofort unterthänigst zu Füßen gelegt wurden (2 Kön. 10, 1 fg.). Vor dem Volk rechtfertigte er die Blutthat mit der Autorität des Propheten Elia (2 Kön. 10, 10) und ließ dann alle noch irgendwo im Versteck weilenden Verwandten, Hofdiener und Hofpriester Ahab's aufsuchen und abschlachten (2 Kön. 10, 11). Zweiundvierzig Verwandte Ahasja's, die, noch unbekannt mit dem plötzlichen Umschwung der Dinge, von Jerusalem zu einem Besuch am Hoflager Joram's gekommen waren, ließ er auf seinem Zug nach Samaria, das er jetzt zur Residenz wählte, bei Betheked (s. d.), wo er auf sie traf, ergreifen und sämmtlich umbringen (2 Kön. 10, 12 fg.). Alle diese Greuel rechtfertigte er mit seinem Eifer für Jahve (2 Kön. 10, 16).

Diesen Eifer hatte er freilich bisjetzt durch Religiosität nicht bewiesen. Er galt so wenig für einen aufrichtigen Jahveverehrer, daß die Baalspriester ihm Glauben schenkten, als er ihnen in einer Volksversammlung das Versprechen gab, dem Baal noch eifriger als der König Ahab dienen zu wollen. Ohne Zweifel machte er damit den Eindruck eines Mannes, der beiden Religionsparteien, der heidnisch gesinnten und der Jahve ergebenen, sich gefällig erzeigen wollte, der sich überhaupt über den religiösen auf den politischen Standpunkt erhob. Er veranstaltete dem Baal ein großes Opferfest, steuerte sogar die zur Verherrlichung des Festaufzugs dienlichen Feierkleider bei, ließ alle Jahveverehrer vom Heiligthum des Baal entfernen, und während die Baalspriester im Baaltempel mit den Opferceremonien beschäftigt waren, ließ er sie sämmtlich meuchlerisch niederhauen und die Götzen-Heiligthümer zerstören (2 Kön. 10, 18 fg.). Im ganzen Land wurden sodann die Ueberreste des Baalsdienstes ausgetilgt (1 Kön. 10, 28). Die Ausrottung des fremden Cultus erklärt sich bei Jehu lediglich aus Motiven der Politik; seiner despotischen Natur sagte die gottesdienstliche Einheit besser zu als die Religionsfreiheit, und daß der Jahvecultus populärer war als der Baalscultus, hatte ihm sein Scharfblick und der Einfluß der Propheten auf das Volk gezeigt. Im übrigen erklärte er sich für die Verehrung Jahve's unter dem Stierbild, in den Tempeln von Bethel und Dan (1 Kön. 10, 29 fg.).

Das Werk Jehu's war nicht ein Werk politischer und religiöser Reform, sondern ein Werk der blutigen Revolution von oben, deren verderbliche Folgen sich auch auf Juda erstreckten, wo Athalja (s. d.), die Mutter des durch Jehu erschlagenen Königs Ahasja, nach dem Vorbild Jehu's, gleich nach ihrer Thronbesteigung die noch übrigen Sprößlinge des königlichen Hauses bis auf einen ermordete, um sich den Thron zu sichern. Auch das Reich Israel war durch die blutigen Ereignisse so geschwächt, daß Hasael (s. d.), der Erbfeind, vielleicht im Bund mit den Amoritern (Am. 1, 3. 13), einen glücklichen Eroberungszug veranstalten und das Ostjordanland nach seiner ganzen Ausdehnung bis an den Arnon mit Feuer und Schwert an sich bringen konnte (2 Kön. 10, 32 fg.). Jehu regierte nach innen despotisch, nach außen glanzlos zu Samaria, wo er seine Grabstätte

fand, 28 Jahre; sein Haus erhielt sich wol bis zum J. 774 (nach gewöhnlicher Zeitrechnung) auf dem Thron; aber Klugheit und Tapferkeit im Bunde mit Arglist und Grausamkeit vermögen ein Reich nicht auf die Dauer zu befestigen, und das Prophetenthum, welches die Jahvereligion unter den Schutz eines Mannes wie Jehu stellte, hatte seine Aufgabe nicht in einem höhern Sinn gelöst.

Vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 181 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], III, 566 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" [Leipzig 1855—56], II, 192 fg. Einen Begriff von geschmackloser und verdrehter Apologetik gibt der Artikel „Jehu" in Herzog's „Real-Encyklopädie" von P. Cassel.

2) Jehu heißt auch ein Prophet, Sohn Hanani's, welcher zur Zeit des Königs Baësa (s. d.) von Israel in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. und noch darüber hinaus lebte. Er war gegen Baësa mit einem Gottesspruch aufgetreten, welcher den Untergang seines ganzen Hauses vorhersagte (1 Kön. 16, 1 fg., 7. 12 fg.). Dieser Vorgang muß gegen das Ende der Regierung des Baësa sich zugetragen haben und Jehu damals noch ein ziemlich junger Mann gewesen sein, da er nicht nur zur Zeit Josaphat's (s. d.), des Königs von Juda, noch gelebt und denselben wegen seines Bündnisses mit Ahab gestraft (2 Chron. 19, 2 fg.), sondern auch dessen Thaten (nach gewöhnlicher Zeitrechnung lebte Josaphat von 914—889) beschrieben hat (2 Chron. 20, 34). Uebrigens war diese Beschreibung, wie Bertheau („Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], Einleitung, §. 3, S. 34, richtig bemerkt) keine selbständige Schrift, sondern in das Buch der Könige von Israel übertragen.

Schenkel.

Jehud. 1) Eine Stadt des Stammgebiets Dan (Jos. 19, 45), ohne Zweifel das jetzige Dorf El-Jehûdîjeh im District Ludd, östlich von Jâfa (s. Japho, Joppe), nördlich von Ludd (s. Lydda). — 2) Der aramäische Name in Esra (Kap. 5, 1. 8) und Daniel (Kap. 2, 25; 5, 13; 6, 14) für das Land Juda (s. Judäa).

Kneucker.

Jekabzeel, verkürzt Kabzeel, die Heimat des Benaja, eines der Helden David's (2 Sam. 23, 20; 1 Chron. 11, 22 [12, 22]), Grenzstadt des Stammgebiets Juda ganz im Südosten gegen das edomit. Gebiet hin (Jos. 15, 21), nach dem Exil wieder von Juden bewohnt (Neh. 11, 25) und in letzterer Stelle als Kreisstadt (Mutterstadt) mit umliegenden Ortschaften (Töchtern) neben Dibon genannt, ist, obwol noch nicht wieder aufgefunden, ohne Zweifel in der Nachbarschaft Dibons (s. d.), etwa südöstlich davon, zu suchen.

Kneucker.

Jenseits, s. Ewiges Leben, Himmel, Weltende.

Jephta, hebräisch Jiphtaḥ, d. i. der, den Jahve befreit, war ein Sohn Gilead's, der aber nicht die rechtmäßige Gattin jenes Mannes zur Mutter hatte; daher wurde er, als auch diese Söhne geboren hatte und dieselben herangewachsen waren, von ihnen aus dem Vaterhaus verstoßen, damit er nicht am Erbe desselben Antheil habe. Der Vertriebene wandte sich nach dem jenseit des Jordans, nordöstlich von Palästina gelegenen, den Ammonitern benachbarten Land Tob, woselbst leichtsinnige Gesellen um ihn als ihren Führer zu Raubzügen sich sammelten. Hier scheint er sich durch seine persönliche Tapferkeit das Ehrenprädicat eines „starken Helden", welches ihm im Buch der Richter (Kap. 11, 1) gegeben wird, verdient zu haben. Ebendeswegen wurde er später auch von den Aeltesten von Gilead gebeten, als Anführer an ihrer Spitze im Krieg gegen die Ammoniter zu kämpfen. Die letztern wohnten im Norden von Moab in einem vom Todten Meer und den Flüssen Arnon im Süden und Jabbok im Norden begrenzten Landstrich. Die Israeliten hatten auf ihrem Zug nach Kanaan Ammons Grenzen nach Gottes besonderm Willen unberührt gelassen (5 Mos. 2, 19), aber Ländereien, die im Besitz jener waren, erobert und wurden deshalb von ihnen mit günstigem Erfolg angegriffen (Richt. 3, 13). Da aber später ernstere Kämpfe folgten, so rüsteten sich die Kinder Israel zu einem größern Feldzug gegen die Ammoniter, zu dessen Anführer sie jetzt Jephta wählten. Nur nach wiederholten Bitten und einem durch Eidschwur versicherten Versprechen, Jephta zum Stammoberhaupt zu machen, nahm dieser das Anerbieten an und stellte sich an die Spitze der Gileaditer wider die Kinder Ammon, die er nun, ausgerüstet mit dem Geist Jahve's, bekriegt. Hierbei gelobt er für den glücklichen Ausgang seines Unternehmens dem Herrn ein Gelübde, daß das erste, welches ihm, dem in Frieden zurückkehrenden Sieger, aus der

* Jerobeam	22		Rehabeam	17	
Nadab	2	2	Abia	3	18. Jerobeam's.
* Baesa	24	3			
Ela	2	26			
* Simri	7 Tage	27	Asa	41	20. Jerobeam's.
* Omri	12	31			
Ahab	22	38			
Ahasja	2	17	Josaphat	25	4. Ahab's.
Joram	12	18			
			Jehoram	8	5. Joram's.
			Ahasja	1	12. Joram's.
* Jehu	28		Athalja	6	
Joahas	17	23	Joas	40	7. Jehu's.
Joas	16	37			
Jerobeam II.	41	15	Amazia	29	2. Joas'.
Sacharja	6 Mon.	38			
* Sallum	1 Mon.	39			
* Menahem	10	39	Usia	52	27. Jerobeam's II.
Pekaja	2	50			
* Pekah	20	52	Jotam	16	2. Pekah's.
* Hosea	9	12	Ahas	16	17. Pekah's.
			Hiskia	6	3. Hosea's.

Die israelitische Reihe ergibt die Summe von 241 Jahren 7 Monaten und 7 Tagen, die judäische die von rund 260 Jahren, während beide gleichviel betragen sollten. Diese bedeutende Differenz hat schon längst den Scharfsinn der Bibelausleger herausgefordert (vgl. besonders Usher, Annales V. et N. T. [2 Thle., London 1654]; Lightfoot, Opera omnia, ed. Leusden [Francker 1699], I, 77 fg.; des Vignoles, Chronologie de l'histoire sainte [Berlin 1738], I, 214 fg.; ferner Clinton, Fasti Hellenici [Oxford 1834], III, 314 fg.; Niebuhr, „Geschichte Assurs und Babels" [Berlin 1857], S. 83 fg.; Lepsius, „Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], S. 100 fg., und die betreffenden Abschnitte in Ewald's und Hitzig's „Geschichte des Volkes Israel").

Daß die Zahlenangaben der Bibel nicht in allen Punkten zuverlässig sind, ist nach dem Vorstehenden auf den ersten Blick deutlich. Schon die Verschiedenheit der beiden Summen ist Beweis genug; noch mehr tritt aber ihre theilweise Ungenauigkeit in folgenden Angaben hervor: a) Nach 1 Kön. 16, 23 kam Omri im 31. Jahr Asa's auf den Thron und regierte 12 Jahre lang. Wenn aber das Anfangsjahr seines Sohnes und Nachfolgers Ahab dem 38. Jahr Asa's gleichlief (1 Kön. 16, 29, bestätigt durch 1 Kön. 22, 41), so bleiben für Omri nicht 12, sondern 7 Regierungsjahre. b) Von Joram in Israel heißt es 2 Kön. 1, 17, er sei König geworden im 2. Jahr Jehoram's, des Sohnes Josaphat's; an einem andern Ort (2 Kön. 3, 1) wird demselben Zeitpunkt das 18. Jahr Josaphat's gleichgesetzt, womit aber wieder die Angabe, daß Josaphat's Nachfolger im 5. Jahr Joram's von Israel zur Herrschaft gelangt sei (2 Kön. 8, 16), um 2 Jahre differirt. c) Das 1. Jahr Usia's soll nach 2 Kön. 15, 1 mit dem 27. Jerobeam's II. zusammenfallen; wenn aber letzterer im 15. Jahr Amazia's antrat (2 Kön. 14, 23; vgl. V. 1 und 17), so regierte er mit diesem zusammen noch 14 bis 15 Jahre. Also nicht im 27., sondern im 15. Jahr Jerobeam's II. hat Usia den Thron Judas bestiegen. d) Die 41 Regierungsjahre Jerobeam's II. (2 Kön. 14, 23) laufen, nach dem eben Gesagten, bis zum 27. Jahr Usia's; allein nicht in diesem, sondern im 38. Jahr Usia's folgt Sacharja seinem Vater Jerobeam in der Herrschaft (2 Kön. 15, 8). Es klafft also hier eine Lücke von 11 Jahren, wie auch die folgenden Angaben (2 Kön. 15, 13. 17) zeigen. e) Noch einmal begegnen wir einer solchen Lücke, wenn 2 Kön. 17, 1 das 12. Jahr Ahas' dem 1. Hosea's gleichgesetzt wird, während Pekah, der vorletzte König Israels, ein Jahr vor Jotham antritt (2 Kön. 15, 32) und 20 Jahre lang, d. h. bis ins 3. oder 4. Jahr Ahas', herrscht (2 Kön. 15, 27. 30. 32). 9 Jahre zwischen Pekah und Hosea bleiben demnach unausgefüllt.

Die meisten Unregelmäßigkeiten und Lücken finden sich, nach vorstehender Uebersicht, in der israelitischen Königsreihe, und es ist zum voraus wahrscheinlich, daß der sicherere chronologische Leitfaden in der Königsliste von Juda gegeben sei, da hier das Königthum bei demselben Hause verblieb, nur mit einer kurzen, genau zu bestimmenden Unterbrechung (Athalja), sodaß eine feste Zeitrechnung eher möglich war als bei dem raschen Dynastienwechsel im nördlichen Reich. Wir werden also im allgemeinen die judäische Liste als Grundlage unserer Berechnung annehmen dürfen, wie denn auch die nationale Geschichtschreibung selbst sie offenbar als solche benutzt hat, da trotz der angegebenen Incongruenzen immer wieder, bei Ahab sowol wie bei Sacharja und Hosea, richtig in dieselbe eingelenkt und da sie bis zum Ende des jüd. Staats in genauem Anschluß an das frühere fortgeführt wird. Die Frage stellt sich demnach so: wie läßt sich die erste (israelitische) Reihe mit der zweiten (judäischen) ausgleichen? Wesentlich erleichtert wird uns die Beantwortung dadurch, daß der Tod der Könige Joram von Israel und Ahasja von Juda in dieselbe Zeit fällt (2 Kön. 9), also die ganze Reihe in eine kleinere und größere, beide mit festem Anfangs- und Endpunkt, sich theilt.

1) Die kleinere Reihe summirt sich für das Reich Israel zu 98 Jahren, 7 Tagen, für das Reich Juda nur zu 95 Jahren. Nun ist schon im Artikel Jehoram gezeigt worden, daß von den 8 Jahren dieses Königs 2 außer Berechnung fallen, indem nur so sein 1. Jahr mit dem 5. Joram's von Israel zusammentrifft; er regierte 2 Jahre mit Josaphat gemeinschaftlich und daraus erklären sich die übrigen, unter b) angeführten, divergirenden Angaben, wenn wir 2 Kön. 1, 17 „im 2. Jahr Joram's des Sohnes Josaphat's" verbessern in „im 20. Jahr Josaphat's". (Ueber 2 Kön. 3, 1, womit 1 Kön. 22, 52 zusammenhängt, s. Jehoram.) Die 95 Jahre der judäischen Reihe reduciren sich also auf 93 und es entsteht gegenüber der israelitischen eine Differenz von 5 Jahren (und 7 Tagen). Gerade 5 Jahre werden aber (s. oben bei a) dem Omri zu viel beigelegt, und die Differenz gleicht sich am leichtesten durch die Annahme aus, daß dieser nur 7 Jahre regiert habe; die 12 Jahre mögen dadurch entstanden sein, daß man meinte, er habe in Samaria ebenso lange residirt wie in Tirza (1 Kön. 16, 23). Die Angaben „im 2., 3., 26. und 27. Jahr Asa's" (1 Kön. 15, 25. 28; 16, 8. 15) sind statt durch Zurückrechnen vom 31. Jahr Asa's (1 Kön. 16, 23) durch Vorwärtsrechnen vom Anfangspunkt aus gewonnen, indem man Abia's 3 Jahre für voll, die Jahre Nadab's, Baesa's und Ela's aber für nicht voll annahm. Ebenso gut sind wir befugt, letztere für voll zu nehmen; dann verändern sich jene Daten in das 3., 5., 29. und 31. Jahr Asa's und wir kommen richtig beim 1. Jahr Omri's an. Da sich auf diesem Wege alles andere und namentlich die Summe der Jahre auf beiden Seiten ausgleicht, stehen wir nicht an, dies als den wahren Thatbestand zu betrachten.

2) Die größere Reihe ergibt für Israel 143 Jahre 7 Monate, für Juda 165 Jahre, also 21 Jahre 5 Monate mehr. Wir haben oben (bei d und e) gesehen, daß diese Differenz in den Datirungen von Sacharja's und Hosea's Regierungsanfang zu Tage tritt. Die beiden Lücken machen ungefähr so viel aus, als an der ganzen Summe fehlt. Manche glaubten, durch Textverbesserung helfen zu können, so Thenius, der die 41 Jahre Jerobeam's (2 Kön. 14, 23) in 51, die 20 Peka's (2 Kön. 15, 27) in 30 verändern will. Aehnlich Ewald. Andere, wie der Erzbischof Usher und die meisten der neuern Geschichtschreiber und Chronologen (auch Hitzig, a. a. O., I, 186, 189), nehmen an, daß Sacharja sowol wie Hosea sich der Herrschaft nicht sogleich nach dem Tod ihres Vorgängers bemächtigen konnten, sei es, daß andere Kronprätendenten auftraten, sei es, daß überhaupt innere Unruhen und Parteiungen sie daran hinderten, kurz, daß eine längere Zeit der Anarchie ihrem wirklichen Regierungsantritt vorangegangen sei und die Datirung 2 Kön. 15, 8; 17, 1 nur letztern im Auge habe. Doch wird an der einen Stelle (2 Kön. 15, 30) auch auf den nominellen Antritt Hosea's Bezug genommen. Danach hätten wir also zwei Interregna, ein elf- bis zwölfjähriges nach Jerobeam II. und ein etwa neunjähriges nach Pekah, einzuschieben, wofür sich auch einige prophet. Stellen, wie Hos. 3, 4; 4; Jes. 9, 20. 21, anführen lassen. Diese letztere Annahme ist jeder andern vorzuziehen, wenn auch die geschichtlichen Bücher über die beiden Interregna schweigen. Vom nördlichen Reich geben sie überhaupt, mit Ausnahme der Zeiten Elia's und Elisa's, weniger ausführliche und weniger genaue Nachrichten als vom südlichen, dessen Annalen mit größerer Sorgfalt aufgezeichnet wurden. Daß ein bloser

Zahlenirrthum zu Grunde liege, ist darum kaum glaublich, weil jeder Abschreiber ihn leicht hätte entdecken und verbessern können. Endlich ist noch die Angabe, im 37. Jahr Joas' von Juda habe Joas von Israel den Thron bestiegen (2 Kön. 13, 10), zu berichtigen; das betreffende Jahr war vielmehr das 39. des Judäers Joas.

Nachdem wir die angedeuteten Schwierigkeiten gelöst haben, bleibt uns noch übrig, die israelitische Königsliste in unsere Zeitrechnung nach Jahren vor Christi Geburt einzufügen. Die seit Usher von den meisten angenommene Bestimmung der beiden Endpunkte (975 als Todesjahr Salomo's und 588 als Jahr der Zerstörung Jerusalems) hat sich uns nach wiederholter Prüfung, trotz der von Lepsius (a. a. O.) und andern (s. auch die „Chronologische Uebersicht der israelitischen Geschichte" am Ende des ersten Bandes des „Bibel-Lexikon") vorgeschlagenen, stark eingreifenden Aenderungen als die richtige erwiesen, und wenn als Jahr der Eroberung Samarias, von 588 an zurückgerechnet, sich 721 herausstellt, so ergibt sich für den Regierungsantritt der israelitischen und der gleichzeitigen judäischen Könige folgende Tabelle, deren Richtigkeit natürlich nur als eine annähernde gelten kann:

Jerobeam	975	Rehabeam	975
Nadab	953	Abia	958
Baesa	951	Asa	956/955
Ela	927		
Simri	925		
Omri	925		
Ahab	918	Josaphat	915
Ahasja	897	Jehoram	890
Joram	895	Ahasja	884
Jehu	884	Athalja	884
Joahas	856	Joas	878
Joas	840/839	Amazia	838
Jerobeam II.	824/823	Usia	809
Interregnum			
Sacharja	771		
Sallum	770		
Menahem	770		
Pekaja	760		
Peka	758	Jotam	757
Interregnum		Ahas	742/741
Hosea	729	Hiskia	726

VI. Mit dem Reich der Zehn Stämme ging auch dessen besonderes Volksthum unter. Die Wegführung war zwar keine vollständige, wie wir aus 2 Kön. 23, 15—19; 2 Chron. 34, 6. 9; 35, 18; Jer. 41, 5 mit Sicherheit schließen dürfen; allein der zurückgebliebene Theil war nicht stark genug, um seine Eigenthümlichkeit wahren zu können. Was nicht zu Juda überging, vermischte sich mit den von Esarhaddon dorthin verpflanzten Bewohnern von Babel, Kutha, Awwa, Hamath und Sepharwaim (2 Kön. 17, 24), die ihre eigenen Götter verehrten, jedoch mit Anerkennung der Landesgottheit, für deren Dienst ihnen Esarhaddon auf ihr Verlangen einen der weggeführten Priester zurückgeschickt hatte (2 Kön. 17, 28). So entstand auf dem Boden Ephraims ein Mischvolk, das in der spätern Geschichte unter dem Namen der Samaritaner (s. d.) auftritt und sich zum Theil bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Steiner.

Issaschar ist der Name eines der hebr. Zwölfstämme, als deren Stammvater der gleichnamige fünfte Sohn Jakob's von der Lea genannt wird. Zur Erklärung des Namens erzählt der Elohist, daß Lea ihre Sklavin Silpa dem Jakob zum Kebsweib gegeben; darauf habe Gott ihr Gebet erhört und ihr zum Lohn für ihre That einen eigenen Sohn verliehen, den sie darum „er gibt Lohn" genannt habe (1 Mos. 30, 9—13. 17—18). Dagegen scheint der Jahvist den Namen als „es gibt Lohn", nämlich dafür, daß Lea der Rahel die Liebesäpfel überlassen (1 Mos. 30, 14—16), zu erklären. Beide Auslegungen gehören in das Gebiet der mythischen Namenerklärung. Aber auch abgesehen davon ist Issaschar wahrscheinlich ursprünglich nur der Name eines hervorragenden Hauptes des

gleichnamigen Stammes, welcher gleich der Mehrzahl der zwölf Stämme durch neue Einwanderungen aus den Ursitzen der Hebräer zwischen Euphrat und Tigris nach Palästina, die in der Erzählung durch die Rückkehr Jakob's mit elf Söhnen symbolisirt werden, entstand. Issaschar wird dann Stammesname und durch die Herleitung von Jakob als Theil des durch gemeinsame Herkunft und Geschichte vereinigten Gesammtvolks bezeichnet. Die Abstammung Issaschar's von der Lea aber, im Gegensatz zu den Nebenfrauen Jakob's, soll ausdrücken, daß der Stamm durch Reinheit und Alter zu der Aristokratie des Gesammtvolks gehörte. Bei der Musterung des Volksheeres vor dem Aufbruch vom Sinai erhält Issaschar daher auch seine Stellung an der Ostseite der Stiftshüte neben Juda und Sebulon (4 Mos. 2, 2—5). Als Söhne Issaschar's werden genannt Thola, Puwa, Job (Josub) und Simrom (1 Mos. 46, 13; 1 Chron. 7, 1); sie repräsentiren die verschiedenen Geschlechter, in welche der Stamm zerfiel (4 Mos. 26, 23). Ein Verzeichniß der einzelnen Vaterhäuser (Sippen), welche zu diesen Geschlechtern gehörten, wird 1 Chron. 7, 2—5 gegeben. Nach der Eroberung Palästinas fiel dem Stamm die große Ebene zwischen dem Bach Kison und dem mittlern Jordan zu (Jes. 19, 17 — 23). Da er nach 5 Mos. 33, 18 fg. im Nordwesten auch bis an das Meer reichte, so erstreckte sich sein Gebiet also vom Meer im Nordwesten bis zum Jordan im Südwesten und von den Bergen Galiläas im Norden bis zum Bergland Ephraim im Süden. In diesem Gebiet lagen sechzehn Städte (Jos. 19, 22). Die Zahl der streitbaren Männer wird nach Listen, welche zwar in die mosaische Zeit verlegt werden, aber kritisch betrachtet jüngern Ursprungs sind, auf 54400 und 64300 (vgl. 4 Mos. 1, 28; 26, 25 und dazu Knobel, „Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 3 fg.), später in der Chronik (1 Chron. 7, 5) für die Zeit David's auf 87000 angegeben. Nach dem Zeugniß der Deborah-Lieder (Richt. 5, 15) nahm der Stamm unter Deborah und Barak an dem Kampf gegen die Kanaaniter theil. In dem Segen Jakob's (1 Mos. 49, 14), dessen Ursprung wahrscheinlich etwas später fällt, wird der Stamm Issaschar geschildert „als ein Esel des Knochens, liegend zwischen den Hürden", d. h. als ein kräftiger ausdauernder Menschenschlag, der, ohne große Intentionen, blos der Arbeit nachging und sich dann gütlich that. Wenn es dann weiter heißt: „und beugt seinen Rücken zum Tragen und thut Frondienste" (1 Mos. 49, 15), so soll damit wol kaum blos die niedrige Arbeit des Feldbaues bezeichnet werden, sondern eher, daß sie, ähnlich wie die Daniten (Richt. 5, 17 fg.), den Phöniziern fronpflichtig wurden. In der Chronik wird der Stamm als tapfer und als sich auf die Zeit verstehend, d. h. als politisch klug, geschildert (1 Chron. 7, 5; 12, 32), daher sie in dem Streit zwischen Saul und David sich auf die Seite des letztern schlugen. Mit der Wegführung ins Exil verliert die israelitische Stammesverfassung ihren Halt. Nur Leviten und Glieder der Stämme Juda und Benjamin kehren aus demselben zurück, die Geschlechtsregister gehen theilweise verloren, und in der Diaspora werden Glieder der verschiedensten Stämme durcheinandergeworfen. So verschwindet denn auch der Stamm Issaschar, und es geschieht nur im Geist der alten Prophetie, wenn der Apokalyptiker (Offb. 7, 7) 12000 aus demselben als Glieder des vollendeten Gottesreichs schaut. Wittichen.

Ithai. 1) Ein Philistäer aus Gath (s. d.), wol in einem der Kriege David's mit den Philistäern als Geisel nach Jerusalem gebracht, ein Mann von Ansehen, welchem David nicht zumuthen wollte, ihn auf seiner Flucht vor Absalom zu begleiten (2 Sam. 15, 19 fg.). Es zeugt für die Gewalt, welche David über Menschenherzen ausübte, daß Ithai sich von dem Entschluß, dem verjagten König zu folgen, nicht abbringen ließ. David belohnte ihn für diese Anhänglichkeit in der Stunde der Gefahr nach der Ueberwältigung des Aufstandes mit einem Militärcommando (2 Sam. 18, 2). 2) So hieß auch einer der 2 Sam. 23, 29 erwähnten Helden David's. Schenkel.

Ithamar, der jüngste Sohn Aaron's (2 Mos. 6, 23; 4 Mos. 26, 60); er functionirte (nach 2 Mos. 38, 21) als Priester und Oberaufseher der Leviten bei der Berechnung der zur sogenannten Stiftshütte eingegangenen Gaben und ihrer Verwendung. Als Aufseher der Leviten in Betreff der Besorgung der heiligen Geräthschaften erscheint er auch 4 Mos. 4, 28. 33; 7, 8. Nach dem selbstverschuldeten Tode der beiden ältesten Söhne Aaron's, Nadab und Abihu (3 Mos. 10, 1 fg.), erbte sich das Aaronitische Geschlecht nur noch in den beiden Linien des Eleazar (s. d.) und Ithamar fort, weshalb auch ihre Verschonung bei der Katastrophe, welche die ältern Brüder ereilte, ausdrücklich berichtet wird (3 Mos. 10, 6 fg.). Bei der Eintheilung der Priester in 24 Klassen (Vaterhäuser) unter David

wurden den Ithamariten nur ein Drittheil derselben (8), dagegen den Eleazariten zwei Drittheile (26) zugewiesen. Die Reihenfolge, nach welcher diese Klassen den Dienst am Heiligthum zu versehen hatten, wurde durch das Los bestimmt (1 Chron. 24, 1 fg.); auf zwei Klassen der Eleazariten sollte immer eine der Ithamariten folgen. Unter den aus dem Exil zurückgekehrten Priestern befand sich auch ein Ithamarite, Namens Daniel (Esra 8, 2; vgl. auch Neh. 10, 7). Zur Erklärung der befremdenden Erscheinung, daß die oberpriesterliche Würde, welche, nach gewöhnlicher Annahme, in der Linie des Eleazar sich forterbte, mit Eli auf die Ithamariten übergegangen erscheint, bis Salomo sie wieder dem Eleazariten Zadok überträgt, s. Eli (vgl. Josephus, „Alterthümer“, V, 11, 5; VIII, 1, 3).
Schenkel.

Ituräa, eine Landschaft im Nordosten von Palästina, deren Grenzen bei der Mangelhaftigkeit oder Verworrenheit alter Nachrichten schwer zu bestimmen sind. Im engern (eigentlichen) Sinne mochte die alte Landschaft nördlich ihre Grenze haben an einer Kette niedriger Hügel, dem Dschebel Kessue (Kesweh; Dschebel Mânia) im Südwesten der Ebene von Damaskus, westlich an der lang fortlaufenden Reihe der Höhen des Dschebel Heisch, südwestlich und südlich an Gaulanitis (jetzt Dschaulân) und Batanäa (Basan [s. d.] im engern Sinn); östlich und südöstlich dagegen mochte die große Damaskusstraße Ituräas Grenze gegen Trachonitis und Auranitis (s. Hauran) bilden. „An der Nordseite Haurans“ gelegen, zu der großen Hochebene gehörig, in welche der Hermon in südöstlicher Richtung abfällt, und von mehrern Flüßchen, z. B. dem in den Mandhur (= Hieromax = Jarmûk; s. d.) von Norden her mündenden Rukâd, bewässert, war Ituräa, wenigstens vorzugsweise, ein Weideland (daher die „getreidearmen Ityrier“, Apulejus, Florida, I, 6), dessen Bewohner, nach Araberweise, in mauerlosen Flecken oder beweglichen Zeltdörfern, oder, wie ihre trachonitischen Nachbarn (Josephus, „Alterthümer“, XV, 10, 1), in den vielen geräumigen Höhlen lebten, von denen das Ländchen, wie das weiter südlich gelegene El-Butein, durchklüftet ist (Strabo, XVI, 755 fg.). Städte scheinen die Ituräer nicht gehabt zu haben, man müßte denn das sonst zu Dschaulân gerechnete, jetzt dorfartige Nôwa mit den Trümmern der alten, an der Damaskusstraße zwischen Aëre (Es-Sunamein) und Kapitolias (s. d.) gelegene Stadt Neve, deren Bischof in den Concilacten von Chalcedon vorkommt, und welche auch der Talmud als eine von Juden bewohnte Stadt (Nava) in der Nähe von Feinden der Juden (d. i. Heiden) erwähnt (nach Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 97), noch zum Gebiet von Dschedûr rechnen wollen (vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien“, deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], I, 443 fg., 500, 540). Nur Dörfer (einige 20, darunter Nawa mit beträchtlichen Ruinen), sagt Burckhard (a. a. O., I, 447), enthalte auch das heutige El-Dscheidûr, innerhalb dessen der größere Theil vom Stammland Ituräa gelegen zu haben scheint; wir sagen „vom Stammland Ituräa“, weil dieser Name der alten Geographie im Laufe der Geschichte des Ituräervolks die bezeichneten Grenzen des ursprünglichen Gebiets, besonders in nördlicher und nordwestlicher Richtung, bedeutend überschritten hat.

Seinen Namen soll das Volk der Ituräer (Ityrier) von Jetur, dem Sohn Ismael's, des Stammvaters der nördlichen Araber, haben (1 Mos. 25, 15; 1 Chron. 1, 31). Diese Ableitung gewinnt eine Stütze in der Zusammenstellung oder gar Gleichstellung der Ituräer mit den Arabern bei Strabo (XVI, 753 fg.) und Dio Cassius (LIX, 12), und wir dürfen sie daher, unter Vergleichung einer Aussage des Vibius Sequester (De fluminibus, ed. Hessel, S. 155), welcher die „Ithyräer für Syrer, kundige Bogenschützen“, erklärt, für einen mit Arabern vermischten syr. Volksstamm (arab. Syrer) erklären (Forbiger, „Handbuch der alten Geographie“ [Leipzig 1842—44], II, 665), wofür auch ihr Gestirn- und Bätyliendienst sowie Spuren in Namen und Inschriften, vor allem ihr eigener alter Volksname „Jetur“, Zeugniß geben. Denn dieser ist ein ursprünglich syr. Wort, „Rauchsäule“ bedeutend; er weist also hin auf das alte Stammland des Volks, wo sich eine vulkanische Region, unter andern eine Hochebene aus Lava, ausbreitet. Mithin darf aber dieses Semitenvolk „Jetur“ nicht zusammengeworfen werden mit den arischen „Geschuritern“, welche in alter Zeit ebenfalls im Nordosten Palästinas, in einem Landstrich Syriens, seßhaft waren, und denen höchst wahrscheinlich auch jene Stadt Nawa schließlich zuzueignen sein wird (s. Geschur und vgl. Hitzig in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, IX, 776).

Ursprünglich im Südosten des Antilibanon zu Hause, erscheinen die „Jetur“ nebst

andern Nachbarn vorübergehend einmal im Kampf mit den dort vordringenden ostjordanischen Israeliten (1 Chron. 5, 18. 19 [6, 18. 19]), bleiben dann lange Zeit hindurch in Dunkel gehüllt, theilten aber später ohne Zweifel das wechselnde Abhängigkeitslos benachbarter Volksstämme, bis sie, zum zweiten mal wieder in der Geschichte auftauchend, im J. 107 v. Chr. von dem Hasmonäerkönig Aristobulus durch dessen Bruder Antigonus besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem politischen und religiösen Verband des Judenthums, doch gewiß nur theilweise und wol nur auf kurze Zeit, einverleibt wurden (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 11, 3). Die zunehmende Schwäche der Hasmonäischen wie auch der Seleucidischen Herrscher wurde von den Ituräern, gleich andern Volksstämmen in Palästina und Syrien, benutzt, sich wieder unabhängig zu machen. Eben in dieser Periode scheinen sie ihre bisherigen Grenzen überschritten zu haben und, getrieben von ihrer alten Raublust, mit welcher sie schon früher an der Handelsstraße aus Arabien nach Damaskus auf Plünderung der reichen Waarenzüge ausgegangen sein mochten, über den Antilibanon, nach Cölesyrien, wo sie Heliopolis, und selbst nach dem Libanon vorgedrungen zu sein, wo sie Chalcis, diese Bergstadt der Marsyas-Ebene, Botrys und andere feste Punkte auf den Bergen, Vorgebirgen und der höhlenreichen Küste ober- und unterhalb von Tripolis besetzten, und von wo sie gegen den phöniz. Handel Raubzüge bis nach Byblos und Berytos, in das südlichere Phönizien hinab unternahmen (Strabo, XVI, 753, 755; Plinius, V, 19). Von dem Armenier Tigranes erfolglos bekämpft (Dio Cassius, XXXVII, 7), wurden sie endlich von Pompejus zu Paaren getrieben, ihre Burgen geschleift, ihre Schlupfwinkel zerstört, und die von ihnen und Tigranes mishandelten Städte, wie Byblos, durch Tödtung eines Häuptlings befreit. Dagegen wurde „ein anderer solcher, der Priesterfürst Ptolemäus, des Mennäus Sohn, dieser schlimme Nachbar von Damaskus, gegen eine Loskaufssumme in seinem, vom Libanon bis nach Auranitis herunter reichenden, wol mehrere kleine Herrschaften unter sich begreifenden Großfürstenthum belassen“ (Strabo, XVI, 753, 755; Appianus, Historia Mithrid., Kap. 106; Eutropius, VI, 11; Josephus, „Alterthümer“, XIII, 15, 2; 16, 3; XIV, 3, 2; 7, 4; Plinius, V, 23). So mit den Römern in Berührung gekommen, wurden sie denselben als rohe Barbaren, aber auch als gute Bogenschützen bekannt, dienten unter ihren Heeren, wie in Cäsar's afrikan. Krieg (Cicero, Orationes Philipp., II, 8. 44; XIII, 8; Hirtius, De bello Afr., Kap. 20; Virgil, Georgica, II, 448; Lucanus, Pharsalia, VII, 230, 514; Vibius Sequester, De fluminibus, S. 155), und wurden auch in der Folgezeit von den Römern, besonders von Antoninus, zu verschiedenen Zwecken gebraucht und misbraucht (Appianus, De bellis civil., V, 7, 10; Josephus, „Alterthümer“, XIV, 12, 1).

Zu den Unterthanen jenes Ptolemäus, des Mennäus Sohn, gehörten auch die Ituräer (Strabo, XVI, 753), welche am Libanon und in Cölesyrien wohnten (Strabo, XVI, 755; vgl. Plinius, V, 19); deshalb kann auch, während Josephus den Ptolemäus einen Fürsten von Chalcis nennt, Dio Cassius denselben als Fürsten von Ituräa aufführen. Des Ptolemäus Herrschaft gelangte der Reihe nach zuerst an dessen Sohn Lysanias; nach dessen Ermordung durch Antonius an Kleopatra und pachtweise an einen gewissen Zenodorus, dessen Besitzungen wieder an Herodes den Großen übergingen. Nach dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) erhielt der Tetrarch Philippus (s. d.) Gaulanitis, Batanäa, Auranitis, Trachonitis und auch einen Theil der eigenthümlichen Besitzung jenes Zenodorus (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 8, 1; 11, 4); daß er aber darunter auch das von diesem gepachtete „Hausgut des Lysanias“ erhalten habe, davon sagt Josephus nichts (s. Abilene). Zu diesem „Hausgut des Lysanias“ indeß scheint gerade von jenes Ptolemäus' Zeiten her Ituräa gehört zu haben, und nun führt Lukas (Kap. 3, 1) auch ein Ituräa, als zum „Vierfürstenthum“ des Philippus gehörig, neben Trachonitis auf. So entsteht die Frage: haben wir hier Ituräa im weitern Sinn oder, was wahrscheinlicher, im ursprünglichen engern Sinn zu verstehen? Wäre das erstere der Fall, dann hätten wir etwa an eine Gegend im Libanon, vielleicht geradezu an die Gegend von Chalcis, zu denken, wie denn Chalcis und Ituräa bei Josephus und Dio Cassius Wechselbegriffe zu sein scheinen; wir haben aber, wenigstens bei der Tetrarchie des Philippus, Ituräa wol im eigentlichen engern Sinn zu verstehen, dabei jedoch nicht Ituräa mit Trachonitis (so Eusebius und Hieronymus) oder Ituräa mit Auranitis (so Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 105 fg., u. a.), oder gar mit Auranitis und Batanäa (so Paulus, „Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das N. T.“ [Lübeck

1804—5], I, 311) für einerlei zu setzen, sondern anzunehmen, daß, wie Lukas einerseits (Gaulanitis) Batanäa und Aurantis als zur Tetrarchie des Philippus gehörig überging, so Josephus andererseits bei der Aufzählung der Länder des Philippus Ituräa übergangen hat (s. Philippus).

Als Philippus im J. 34 n. Chr. kinderlos starb, schlug der Kaiser sein Land zur röm. Provinz Syrien. Bald nach seinem Regierungsantritt schenkte Cajus Caligula (37 n. Chr.) dem Herodes Agrippa I. das Vierfürstenthum des Philippus, wie es scheint, mit Ausnahme von Ituräa, welches ein Araber Namens Sohemus, wahrscheinlich ein Feldherr oder Verwandter des Araberkönigs Aretas, empfing, wol durch denselben Vertrag, durch welchen Damaskus an Aretas kam, der zu Rom 39 n. Chr. von Cajus feierlich damit belehnt wurde (Dio Cassius, LIX, 12), wenn nicht hier wieder an einen Landstrich im Libanongebirge zu denken sein möchte, zumal Sohem ohne Zweifel derselbe ist, welchen Josephus („Leben", Kap. 11) „den Tetrarchen am Libanon" nennt. Sicher ward nach dessen Tode (50 n. Chr.) Ituräa unter Claudius für immer mit Syrien verbunden (Tacitus, Annal., XII, 23). Fortan wird keines ituräischen Staats, sondern nur auf Inschriften röm. Behörden in jenen Gegenden gedacht. Daß in der Folge viele streitfertige Bewohner derselben an den jüd. Kämpfen gegen Vespasian und Titus, Trajan und Hadrian, für und wider theilgenommen, ist nicht unwahrscheinlich. Aus Steininschriften bei Castel am Rhein, dem Standlager der 22., bei Jerusalems Belagerung verwendeten Legion, und bei Carnuntum in Oberpannonien an der Donau, dem Quartier der 14., gleichfalls aus dem Orient herbeigezogenen Legion, geht hervor, „daß Ituräer des Gebirges unter dem leichten Fußvolk, sowie Ituräer der Ebenen auf ihren arab. Rossen unter der Reiterei der Römer gedient, sodaß, wie dort in dem Ituräa benachbarten Neve germanische (alemannische) Krieger, so hier an germanischen Strömen ituräische ihre letzte Station gefunden haben". Für die, wenn auch langsame Verbreitung des Christenthums unter diesem wilden Volk mögen die nahen Bischofssitze an der phöniz. Küste sowie in Abila, Paneas, Damaskus und andere von Bedeutung gewesen sein. Uebrigens sollen, nach der Vermuthung mancher Gelehrten, die Ituräer die Vorfahren der heutigen Drusen sein, von denen Niebuhr in seiner „Reisebeschreibung nach Arabien" (Kopenhagen 1774—78), II, 425 fg., 455 fg., eine gründliche Schilderung gibt. Vgl. auch Burckhardt, a. a. O., I, 492; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), III, 752 fg.; Forbiger, a. a. O., II, 665, 691; Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", IV, 337 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, I, 417 fg.; Ewald, „Geschichte Christus' und seiner Zeit" (2. Ausg., Göttingen 1857), S. 45 fg., und „Geschichte des Volkes Israel" (2. Ausg., Göttingen 1851—59), VI, 293, 399 fg.; Münter, De rebus Ituraeorum (Kopenhagen 1824), sowie Tuch, Knobel, Hitzig zu 1 Mos. 25.

Kneucker.

Jubal, Name eines Kainiten aus der israelitischen Ursage, Sohn des Lamech (s. d.) und der Ada, Bruder des Stammvaters der Nomaden, Jabal (s. d.). Er soll die Zither, das Lieblingsinstrument der Hebräer, und die Schalmei erfunden haben (s. Musik und musikalische Instrumente). Mit Jabal wird er zusammengenannt, weil Saiten- und Blasinstrumente sich insbesondere bei Hirtenvölkern finden. Die Chinesen schreiben sich bekanntlich die Erfindung der Musik zu und verlegen dieselbe ebenfalls in die vorsintflutliche Urzeit (Gützlaff, „Geschichte des chinesischen Reiches" [Stuttgart 1847], S. 16 fg.). Nach der griech. Mythologie erfand Pan Schalmei und Flöte für die Hirten, während Apollo die vornehmern Klassen mit der Lyra beschenkte (Plinius, VII, 57; Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 582 fg.). Irrthümlich läßt Luther die „Geiger" von Jubal abstammen.

Schenkel.

Jubel- oder (nach hebr. Aussprache) **Jobeljahr**, bei Luther **Halljahr**, ist seinem Wesen und seinen Voraussetzungen nach eine dem mosaischen Gesetz durchaus eigenthümliche Anordnung. Wir stellen zunächst, nach 3 Mos. 25, 8 fg.; 27, 17 fg., die Bestimmungen darüber kurz zusammen. Je nach 7 Sabbatsjahren, also nach dem Ablauf von 49 Jahren, sollte ein Jahr der Freiheit gefeiert werden, beginnend mit dem 10. Tag des 7. Monats (d. h. dem Versöhnungstag), und angekündigt am selbigen Tage durch Posaunenschall im ganzen Lande. In einem solchen Jahre sollte 1) der Landbau vollständig ruhen, und was das Land von selbst hervorbrachte, nicht eingeheimst, sondern vom Felde gegessen werden;

2) der ursprüngliche Besitzstand wiederhergestellt werden, d. h. alles liegende Gut (über einige Ausnahmen s. u.), das etwa aus Noth hatte verkauft werden müssen, an den anfänglichen Eigenthümer und Erben zurückfallen; 3) die persönliche Freiheit jedem Volksgenossen wiedergegeben werden, der sich als Knecht an einen andern, mochte dieser ein Hebräer oder ein ansässiger Fremdling sein, hatte verdingen müssen.

Die erste Bestimmung hatte das Jubeljahr mit dem Sabbatsjahr (s. d.) gemein. Es sollte wie dieses ein „heiliges" Jahr (3 Mos. 25, 12) sein, ein Sabbat auch für das Land. Seine besondere Eigenthümlichkeit liegt in den Bestimmungen 2) und 3), welche sich in die kurzen Worte zusammenfassen lassen: jeder soll zu seinem Besitz und zu seinem Geschlecht zurückkehren (3 Mos. 25, 10). Nun müssen wir uns aber sogleich daran erinnern, daß unter Besitz ('aḥuzzá) der Hebräer zunächst nur den unbeweglichen Grundbesitz versteht; dieser ist auch hier allein gemeint und zwar im engsten ursprünglichsten Sinn, nämlich der Erbacker (s. Erbe) und das dazu gehörende Haus. Nur in unummauerten Städten liegende Häuser, die einen Werth für sich und zum Ackerbau keine unmittelbare Beziehung hatten, waren davon ausgeschlossen; dem Verkäufer eines solchen Hauses blieb nur ein einjähriges Rückkaufsrecht vorbehalten; ließ er diese Frist verstreichen, so gehörte das Haus für immer dem Käufer (3 Mos. 25, 29. 30). Anders verhielt es sich mit den Häusern in den Levitenstädten; diese konnten nämlich, wenn sie veräußert worden waren, jederzeit zurückgekauft werden, und fielen, wenn es nicht geschah, im Jubeljahr wieder an den ursprünglichen Besitzer zurück, denn die Leviten waren auf diese Häuser und das zur Stadt gehörende Gemeindegut allein angewiesen; es war also dieser Besitz für sie gleich wichtig und nothwendig wie der Erbacker für die übrigen Israeliten. Als Grundidee der Bestimmung 2) tritt nach dem Gesagten klar hervor: was der Israelit von Gott, dem alleinigen Herrn und Besitzer des Landes (3 Mos. 25, 23; 14, 34; 20, 24; 23, 10; 2 Mos. 15, 17), empfangen hat, darf er nicht bleibend veräußern, die von Gott angeordnete Vertheilung des Landes soll für alle Zeiten gültig sein und gegen eigenmächtige menschliche Willkür geschützt werden. Der Grundbesitz als solcher ist also nicht freies Eigenthum des einzelnen oder der Familie, daher auch ein eigentlicher Verkauf desselben gar nicht möglich; gestattet ist nur eine zeitweilige Ueberlassung seiner Nutznießung an einen andern. Daß es dem Gesetzgeber mit dieser Auffassung durchaus Ernst war, sehen wir aus den weitern Bestimmungen über die Rechtsverhältnisse innerhalb der Jobelperiode (3 Mos. 25, 14 fg.). Wenn ein Israelit nämlich sein Grundstück einem andern abzutreten gezwungen war, so handelte es sich nicht um eine Entschädigungssumme für den Acker selbst, sondern nur für seinen Ertrag; diese Summe war also nach dem durchschnittlichen Jahresertrag, den jeder gewissenhaft anzugeben verpflichtet war, zu berechnen, und zugleich nach der Jahreszahl der laufenden Jobelperiode, d. h. um so niedriger, je näher ein Jubeljahr bevorstand. Ebenso wenn einer in der Zwischenzeit durch eigene Arbeit oder durch Unterstützung eines Verwandten das Rückkaufsrecht, das jedem gewahrt blieb, geltend machen und seinen Acker wieder einlösen konnte, so sollte er die Jahre seines Verkaufs, d. h. die seit der Abtretung des Grundstücks verflossenen Jahre, berechnen, die Summe ihres Ertrags von dem damals erhaltenen Kaufgeld abziehen und den Rest dem Käufer zurückgeben.

In engem Zusammenhang damit steht die unter 3) angeführte Bestimmung, wie aus der Begründung 3 Mos. 25, 55 deutlich hervorgeht. Gott galt als alleiniger Herr und Gebieter wie über sein Land, so über sein Volk. Also war es keinem Israeliten erlaubt, einen Volksgenossen zu seinem eigentlichen Sklaven zu machen; nur als Tagelöhner durfte er ihn anstellen, und auch ein solches Dienstverhältniß sollte niemals ein bleibendes sein, sondern mit dem Jubeljahr aufhören, damit jeder wieder zu seinem Geschlecht zurückkehre (3 Mos. 25, 39—42. 10; anders das frühere Gesetz 2 Mos. 21, 2, und wieder 5 Mos. 15, 12; vgl. „Bibel-Lexikon", II, 2, 3). Dasselbe galt für solche, welche sich einem Fremdling oder Beisassen verdingt hatten, und natürlich konnte der dienende Israelit schon vor dem 50. Jahre losgekauft werden, wenn ein Verwandter oder er selbst den Preis dafür zu zahlen im Stande war, der sich auch hier nach dem Jobel richtete, d. h. um so niedriger war, je näher dieses bevorstand (3 Mos. 25, 47—55).

Eine ähnliche Bestimmung galt für die in liegenden Gütern bestehenden Weihgeschenke an das Heiligthum, welche ebenfalls einlösbar waren, sobald einer den vom Priester je nach der Zeit der Weihung, d. h. je nach der bis zum nächsten Jobel übrigen Zahl der Jahre, bestimmten Werth des betreffenden Grundstücks, und dazu noch ein Fünftel, zu

bezahlen gewillt war (3 Mos. 27, 17 fg. 18). Auch hier handelte es sich also nicht um eine Schenkung des Bodens selbst, sondern nur seines Ertrags oder einer ihm entsprechenden Geldsumme, und mit dem Jobel wurde auch ein solcher Acker wieder frei; nur wenn einer ihn inzwischen, ohne Bezahlung der vorgeschriebenen Einlösungssumme, einem andern verkauft hatte, fiel der Acker für immer dem Heiligthum anheim (3 Mos. 27, 20. 21).

Beiläufig erfahren wir noch aus 4 Mos. 36, 4, daß die durch Verheirathung einer Erbtochter entstehenden Veränderungen im Erbbesitz einer Familie erst mit dem nächsten Jubeljahr definitiv wurden. Daß in jedem Stamm schriftliche Grundprotokolle über den Erbbesitz geführt und jeweilen im 50. Jahre revidirt wurden, ist möglich, läßt sich aber aus der vorliegenden Stelle nicht mit Sicherheit schließen.

Von Schuldenerlaß im Jubeljahr sagt das A. T. nichts. Theilweise ist er in den ebenerwähnten Bestimmungen allerdings factisch mit enthalten, da ein Verkaufen des Ackers und ein Sichverdingen als Knecht meistens durch Schulden veranlaßt war. Wenn aber Josephus („Alterthümer", III, 12, 3) den Schuldenerlaß geradezu und in erster Linie als Eigenthümlichkeit des Jubeljahrs anführt, so beruht das entweder auf zu weit gehendem Schluß oder auf irrthümlicher Verbindung der Bestimmungen 5 Mos. 15, 1 fg. mit 3 Mos. 25, 8 fg.

II. Das Gesetz über das Jubeljahr folgt unmittelbar demjenigen über das Sabbatsjahr (3 Mos. 25, 1—7), und beide hängen eng zusammen. Wie am Sabbat der Mensch ausruhen, geistig und leiblich gleichsam in seinen Normalzustand zurückkehren sollte, und wie die Nothwendigkeit solcher Ruhe und neuer Kraftgewinnung durch das Gesetz über das Sabbatsjahr auch für die Natur anerkannt wurde, so hatte das Jubeljahr die Bestimmung, die öffentlichen gesellschaftlichen Zustände nach Ablauf von 7 × 7 Jahren einer Integralerneuerung zu unterwerfen, die eingetretenen Schwankungen auszugleichen, die Wirklichkeit nach den Forderungen der Idee zu läutern, und vor allem sollten durch eine solche Zeit des Stillstandes und der Wiederherstellung die zwei Grundrechte des israelitischen Bürgers stets wieder zur Geltung kommen: das Recht erblichen Grundbesitzes und das Recht persönlicher Freiheit. Verwandte, auf möglichst gleichmäßige Vertheilung des Länderbesitzes abzielende Vorschriften finden wir auch bei andern alten Völkern (Spartanern, Thebanern, Dalmatiern; vgl. Knobel, „Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 567 fg.; über eine ähnliche ägypt. Anschauung s. Joseph); allein in so umfassender principieller Weise hat die Gesetzgebung doch nur in der israelitischen Theokratie durchzugreifen gewagt, weil nur hier die religiöse Grundvoraussetzung dazu gegeben war: das Gefühl unbedingter Abhängigkeit aller menschlichen Verhältnisse von Gott als dem alleinigen Herrn über Land und Volk, somit auch das Gefühl der Freiheit gegenüber allen menschlichen Zufälligkeiten und Veränderungen, und im Zusammenhang damit das Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gleichberechtigung aller Volksgenossen. Daher die Forderung, daß die Zufälligkeiten des irdischen Besitzstandes und die dadurch bedingten Unterschiede in der Stellung der einzelnen Bürger nie eine bleibende Macht im Staate werden und die von Gott ursprünglich gewollte, möglichste Gleichheit nie gänzlich umkehren und verwirren sollten; daher der kühne Gedanke des Gesetzgebers, daß von Zeit zu Zeit mit einem kräftigen Ruck alles wieder in die richtige Lage gebracht, die unregelmäßige Wirklichkeit nach der reinen idealen Regel umgestaltet werden könne.

III. Es ist aber klar, daß eine derartige Einrichtung sich nur in den einfachen Verhältnissen einer vorzugsweise Ackerbau treibenden Bevölkerung durchführen ließ und nur Sinn und Werth hatte, solange Besitz und Erwerb wesentlich vom Grundeigenthum abhingen. Je mehr mit den politischen auch die gesellschaftlichen Zustände sich entwickelten, je mehr in den Städten Handel und Gewerbe aufzublühen begannen, um so schwieriger mußte die Festhaltung des Grundsatzes einer gleichmäßigen Vermögensvertheilung werden. In diese neuen Verhältnisse paßte die Einrichtung des Jubeljahres nicht mehr und sie kam von selbst allmählich in Vergessenheit, wie denn auch das 5. Buch Mose ganz von ihr schweigt, zum deutlichen Beweis, daß man in der spätern Königszeit das betreffende Gesetz nicht mehr handhabte. Die Klagen über Anhäufung zu vieler Aecker in der Hand einzelner (Jes. 5, 8; Mich. 2, 2) lehren dasselbe, und nach dem Exil war eine Wiedereinführung der alten Agrarverhältnisse ebenso wenig denkbar. Betont kann noch werden, daß in den geschichtlichen Büchern das Jubeljahr nie zu chronologischen Angaben benutzt wird, obgleich es sich sehr gut dazu geeignet hätte. Doch erlosch das damit gegebene Ideal

nie ganz, und gern weisen spätere Propheten wenigstens im Bilde darauf hin (Jes. 61, 1 fg.; Ez. 7, 12 fg.; 46, 16 fg.). Wie lange jenes Gesetz gehalten worden sei, wissen wir nicht genau. Man hat aus der Stelle Jes. 37, 30 (2 Kön. 19, 29) schließen wollen, daß man zur Zeit Hiskia's, als Sanherib in Juda eingefallen war, an die Feier des Sabbats- und Jubeljahrs gedacht, das betreffende Gesetz also noch als gültig betrachtet habe. Allein dieser Schluß ist kein zwingender. Die Ausdrücke jener Stelle könnten wol dazu berechtigen, die Sache selbst spricht aber dagegen. Als der Feind im Lande war und von dessen Ertrag mit zehrte, fiel es gewiß niemand ein, solche Gesetzesbestimmungen ängstlich zu beobachten, da das Gute derselben sich in solcher Zeit in das größte Unheil verkehren, ja geradezu eine allgemeine Hungersnoth herbeiführen konnte. Mit Recht haben daher Gesenius u. a. der Stelle eine andere Deutung gegeben. Die Saat konnte in jenem Jahre nicht bestellt werden, weil der Assyrer im Spätherbst (Jes. 32, 10; 33, 9; Mich. 7, 1) eingerückt war und das Land verheerte, und wenn Jesaja (Kap. 37, 29. 31) auch noch für ein zweites Jahr die gleiche Aussicht eröffnet, so meint er, daß Sanherib im nächsten Spätjahr von seinem Feldzug nach Aegypten wiederkehren und noch einmal die Aussaat hindern werde. Das sollte der Termin sein für das dann über ihn hereinbrechende Strafgericht und Judas Errettung. Die erwähnte Stelle ist also, wenn sie auch im Ausdruck an das betreffende Gesetz anspielt, kein Beweis für eine noch bestehende Feier des Jubeljahrs, und die übrigen Nachrichten der Bibel lassen uns überhaupt in dieser Beziehung gänzlich im Stich. In den geschichtlichen Büchern wird das Jubeljahr nirgends erwähnt, was aber, bei der Dürftigkeit ihrer Nachrichten besonders über die frühern Jahrhunderte, nicht zu dem Schluß berechtigt, daß es gar nie gefeiert worden sei. Ebenso wenig haben wir über die Zeit seiner Einführung irgendeine deutliche Notiz; nur nach Wahrscheinlichkeitsgründen läßt sich vermuthen, daß es die frühere Zeit des Königthums war, denn ohne eine starke Obrigkeit an der Spitze ist die wirkliche Durchführung eines solchen Gesetzes nicht wohl denkbar.

Genauer sucht Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), II, 8 fg., den Zeitpunkt der erstmaligen Jubelfeier zu bestimmen, durch Combinirung von 2 Chron. 17, 7 fg. mit Jes. 37, 30 und weiter mit 1 Kön. 6, 1. Als Beweis für ein Jobel kann aber die Stelle Jes. 37, 30 nach dem eben Gesagten nicht gelten. Da ferner 1 Kön. 22, 41 fg. von der Einführung eines Gesetzbuchs (des Leviticus!) nichts gesagt wird (vgl. vielmehr 1 Kön. 22, 44 und 3 Mos. 17, 4. 9), und auch 2 Chron. 17, 7. 9 nur von Belehrung des Volks und von dem „Buch des Jahvegesetzes" als etwas (nach der Meinung des Chronisten) schon Vorhandenem die Rede ist, so müssen wir uns, obgleich diese Combination beim ersten Anblick etwas Bestechendes hat, mit der oben gegebenen, freilich sehr allgemeinen Zeitbestimmung wol begnügen.

IV. Das hebr. Wort Jobel ist von jeher sehr verschieden gedeutet worden (vgl. Kranold, Commentatio de anno Hebraeorum jubilaeo [Göttingen 1838], S. 11 fg., 14 fg.). Die alten Uebersetzungen, voran die LXX, geben es meist mit „Freilassung" wieder und ähnlich erklärt es Josephus („Alterthümer", III, 12, 3) mit ἐλευθερία. Damit ist der Sinn des Gesetzes im ganzen richtig getroffen, wie ja auch das Jahr in der That „Freiheitsjahr" (šenàt hadderór, Ez. 46, 17; 3 Mos. 25, 10; Jes. 61, 1) genannt wurde; allein wenn wir die übrigen Stellen, in denen Jobel vorkommt (2 Mos. 19, 13; Jos. 6, 5 und dazu 3 Mos. 25, 9), vergleichen, so werden wir von selbst und ohne Umweg zu einer andern Ableitung geführt. Jabal ist im Hebräischen das Wort für eine regelmäßig fortgehende Bewegung; es wird zunächst vom Wasser gebraucht, dann aber auch vom Ton, der gleichsam Welle an Welle sich fortsetzt (wie auch wir von Tonwellen reden) und anhaltend fortklingt. Danach bedeutet Jobel eigentlich schallend, hallend, Schallendes und Schall selbst; von der Eröffnungsceremonie ging der Name auf das ganze Jahr über, und im Deutschen läßt sich etwa, wie Luther gethan hat, „Halljahr" dafür setzen. Auch „Jubeljahr" mag als annähernd richtige und an das Hebräische leicht anspielende Uebersetzung angehen. (Das hebr. Wort selbst ist in unsere Sprachen übergegangen als „Jubiläum".) Die Meinung einiger Rabbinen, daß Jobel = Widder sei, ist eine blose Vermuthung, ohne jeden sichern Grund.

V. Eine alte Streitfrage über das Jubeljahr dreht sich darum, ob es das je 49. oder 50. gewesen sei. Die Worte der Bibel lassen darüber eigentlich keinen Zweifel; 3 Mos. 25, 10. 11 heißt es deutlich das „funfzigste Jahr", und die 49 Jahre, welche vor-

her ablaufen müssen, werden davon unterschieden (3 Mos. 25, 8). Dennoch ist die Behauptung aufgestellt worden, das siebente Sabbatsjahr und das Jobeljahr seien identisch gewesen, die Jobelperiode habe also nur 49 Jahre umfaßt. Man berief sich dafür gewöhnlich auf Rabbi Juda (Talmud, Arachin, 12^b; vgl. 13^a, 32^b), der aber nicht Jobel und siebentes Sabbatsjahr gleichsetzt, sondern nur sagt, daß Jobel als funfzigstes Jahr nicht besonders gezählt worden sei, vielmehr den Anfang der folgenden Schemittaperiode gebildet habe. Andere Vermuthungen, wie z. B. die von Frank (Novum systema chronologiae fundamentalis [Göttingen 1778]) und Gatterer („Abriß der Chronologie" [Göttingen 1777], S. 153) aufgestellte (das Jubeljahr habe eine Vereinigung des 49. Sonnen- und des 50. Mondjahrs sein sollen), zu widerlegen, ist hier nicht der Ort und auch kaum mehr nöthig, da der biblische Text ja vollkommen deutlich ist und gelehrte Juden, wie Philo, Josephus, und im Mittelalter z. B. Maimonides, es immer bestimmt aussprachen, daß Jobel als 50. Jahr zu zählen sei. Allerdings kam dabei der Anfang des ökonomischen Jahrs (im Herbst) mit dem priesterlich theokratischen (im Frühjahr, als der Zeit des Auszugs aus Aegypten) in Conflict, allein dasselbe galt vom Sabbatsjahr, das Verhältniß dieser beiden zueinander wird also davon nicht berührt; es ist gewiß, daß nach dem Sinn des Gesetzes das Jubeljahr dem siebenten Sabbatsjahr folgen sollte. Zu der irrigen Auffassung, daß es selbst das 49. gewesen sei, hat wol wesentlich der Umstand Veranlassung gegeben, daß in der Zeit des zweiten Tempels nur nach sieben-, beziehentlich neunundvierzigjährigen Perioden gerechnet wurde; denn wenn die Jahre 150, 178 und 276 der Seleuciden als Sabbatsjahre gefeiert wurden (1 Makk. 6, 20. 49. 53; Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 1; XIV, 16, 2; XV, 1, 2), fielen die Jubeljahre in der Rechnung hinweg, offenbar darum, weil sie nicht gefeiert wurden; es war aber damit die unrichtige Vermuthung nahe gelegt, daß das Jubeljahr als neunundvierzigstes gegolten habe.

Vgl. außer Kranold a. a. O., wo in der Vorrede auch die ältern Monographien verzeichnet sind, besonders Wold, De anno Hebraeorum jubilaeo (Göttingen 1837); ferner Moses Maimonid, Tractatus de juribus anni septimi et jubilaei, ed. Mai (Frankfurt a. M. 1708); Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), II, 41 fg.; Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" (Heidelberg 1837—1839), II, 572 fg., 603 fg.; Saalschütz, „Das mosaische Recht" (2. Aufl., Berlin 1853), S. 141 fg., und „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—1856), II, 224 fg.; de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), S. 211 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 492 fg.; Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" (Berlin 1825—1826), I, 502 fg.; Hug in der „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg" (Freiburg 1828—34), I, 6—40; Knobel zu 3 Mos. 25; Herzfeld, „Geschichte des Volkes Israel" (Nordhausen 1854—56), I, 458 fg.

Steiner.

Juda (hebr. Jehudá). I. Der vierte Sohn Jakob's und der Lea, dem die nationale Ueberlieferung eine bedeutende Stellung unter seinen Brüdern zuweist. Er war es, der für Joseph eintrat (1 Mos. 37, 26 fg.; eine andere Sage stellt jedoch Ruben voran, 1 Mos. 37, 21 fg; 42, 22; s. Joseph), der bei Jakob und in Aegypten das Wort für die Brüder führte, für Benjamin Bürgschaft leistete (1 Mos. 43, 3 fg., 8 fg.; 44, 16 fg.), und von Jakob beim Zug nach Aegypten vorausgeschickt wurde (1 Mos. 46, 28). Von seinen fünf Söhnen: Er, Onan, Sela, Perez und Serah, starben die zwei erstern in Kanaan (1 Mos. 46, 12), die drei andern siedelten mit den übrigen Angehörigen des Hauses Jakob's nach Aegypten über. Dagegen hat eine spätere Sage, anschließend an die Ueberlieferung vom frühen Tod der ältesten Söhne Er und Onan und an die Bedeutung der Namen Perez und Serah, sowie an das vom jüngern Gesetz (5 Mos. 25, 5 fg.) eingeführte Institut der Leviratsehe, das Bild dieses Stammvaters in widerlicher Weise verunehrt, und es ist leicht zu erkennen, daß hier nationale Abneigung mit im Spiel war, sofern nämlich die Erzählung in 1 Mos. 38 ihren Ursprung im nördlichen Reich hatte.

Als Personenname kommt Juda im A. T. sonst selten vor, soviel wir wissen, erst in der nachexilischen Zeit (Esra 3, 9; 10, 23; Neh. 11, 9; 12, 8. 34. 36), häufiger später (unter den Makkabäern und nachher) in der griech. Form Judas (s. d.).

II. Der Stamm Juda war beim Auszug aus Aegypten der zahlreichste (74600 Mann, nach 4 Mos. 1, 26. 27; 2, 4, später 76500, nach 4 Mos. 26, 22), schritt mit Sebulon

und Issaschar den übrigen Stämmen voran (4 Mos. 2, 3 fg.; 10, 14 fg.), und erhielt demgemäß bei der Vertheilung des westjordanischen Landes das erste Los, welches Jos. 15 mit großer Ausführlichkeit beschrieben wird. Die Nordgrenze desselben bildete eine von der Mündung des Jordans in kleinem Bogen nach En-Rogel (südöstlich von Jerusalem), dann durch das Hinnomthal und über Kirjath-Jearim, Bethsemes, Timna und Ekron sich ziehende und bei Jabneel zum Mittelländischen Meer auslaufende Linie (Jos. 15, 5—11; vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841], II, 588 fg.). Was von dieser Linie an südlich lag, gehörte alles dem Stamm Juda; nur wurden hernach 17 Städte an den Stamm Simeon abgetreten (Jos. 19, 1—9) und 9 fielen den Priestern zu (Jos. 21, 9—16). Die Grenze nach Osten war das Todte, nach Westen das Mittelländische Meer (Jos. 15, 5. 12); im Süden erreichte die Grenzlinie, in ziemlich starkem Bogen von der Südspitze des Todten Meeres sich erstreckend bis zum Bach Aegyptens, die Wüste Zin und Kades Barnea. Das ganze Gebiet zerfiel in vier Theile, genannt Südland (Nĕgeb), Niederung (Šĕphelá), Gebirge (Har) und Wüste (Midbár). In der Mitte des Landes zog sich von Norden nach Süden das Gebirge, die Wasserscheide zwischen Salz- und Mittelmeer, ein von vielen Thälern und Schluchten durchschnittenes Plateau, an seinem höchsten Punkt (bei Hebron) etwa 3000 Fuß über dem Meeresspiegel. Dieses Gebirge ist heute zwar an vielen Stellen ganz öde und unbebaut, im ganzen aber nicht unfruchtbar; an den Abhängen gedeiht (besonders bei Hebron) die Rebe vortrefflich, auch Oel- und Obstpflanzungen fehlen nicht, und die Ebenen, Thäler und Gründe liefern eine ergiebige Getreideernte. Noch fruchtbarer war dieser Landstrich im Alterthum, wie sich aus der großen Zahl (38) der in Jos. 15, 48—60 genannten Städte und aus den vielen Ruinen, die noch jetzt dort gefunden werden, ergibt (vgl. Robinson, a. a. O., I, 337, 352 fg.; II, 418, 422 fg., 700 fg.; III, 188 fg.; Furrer, „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 80 fg.). Zwischen diesem Centralland und dem Todten Meer lag die Wüste Judas, ein ödes, schauerliches Gebiet, nur hier und da durch einige freundliche Oasen belebt, unter denen Engedi die bekannteste wår (Jos. 15, 61. 62). Auf der andern (westlichen) Seite schloß sich an das Gebirge die Niederung an, die allmähliche Abdachung des Gebirges gegen das Meer und die Ebene am Meer selbst, eine mit guten Weideplätzen und trefflichem Ackerland reich gesegnete Gegend, sowol zur Getreide- wie zur Garten- und Obstcultur vorzüglich geeignet. Zweiundvierzig Städte werden in Jos. 15, 33—47 als zu derselben gehörend aufgezählt, unter diesen freilich mehrere (Ekron, Asdod, Gaza), welche nur zeitweise im Besitz Judas waren, sonst aber ein Reich für sich bildeten (mit Askalon und Gath als philistäische Pentapolis), das mit Israel fortwährend in Fehde lebte. Wenn also in Jos. 15, 33—47 die ganze Sephela zu Juda gerechnet wird, so entsprechen dieser Angabe zwar die idealen Hoffnungen des Volks, nicht aber die thatsächlichen Verhältnisse. Das Südland endlich mit 36 Städten (Jos. 15, 21—32) bestand meist aus wellenförmigem Weidegrund, abwechselnd mit Sand- und Heidestrecken, bildete also seiner Lage wie der Beschaffenheit des Bodens nach den Uebergang vom eigentlichen Culturland zu den Wüsten des Peträischen Arabien. In diesem Landestheil lagen die meisten der an Simeon abgetretenen Städte.

Wie dieses Stammgebiet, mit Ausnahme der philistäischen Städte, allmählich erobert wurde, ist Jos. 10, 28—39 (13, 2. 3) berichtet. Die Anfänge fester Ansiedelung waren besonders Kaleb, dem Sohn Jephunne's, und seinem Bruder Othniel zu verdanken (Jos. 14, 6—15; 15, 13—19); ihre Beendigung fiel erst in die Zeit nach Josua's Tod (Richt. 1, 1—20).

Auch während der Richterzeit behauptete Juda eine angesehene Stellung unter den übrigen Stämmen, wie aus Richt. 3, 9 fg., 20, 18 und 1 Mos. 49, 8—10 deutlich hervorgeht. Zwar wurden die großen Kämpfe jener Zeit (Richt. 4. 6 fg., 11) meist im nördlichen und östlichen Reichsgebiet geführt, sodaß Juda wenig Veranlassung hatte, in dieselben einzugreifen; wenn es aber auftrat, wurde ihm in Anerkennung seiner kriegerischen Tüchtigkeit gern der Vortritt eingeräumt (Richt. 20, 18), und der für die Ehre seines Stammes begeisterte Dichter konnte mit Recht von ihm sagen: „Nicht weicht das Scepter von Juda, noch der Führerstab von seinen Füßen, solange man nach Silo (zum Nationalheiligthum) kommt, und ihm gehorchen die Stämme" (1 Mos. 49, 10). Noch größer wurde die Bedeutung dieses Stammes in der Königszeit, als David aus seiner Mitte zum Nachfolger Saul's erkoren wurde. Ohne Kampf ließ sich der Anspruch auf Ober-

herrschaft über die andern Stämme freilich nicht durchführen, und lange dauerte es, bis nach Saul's Tode auch die nördlichen Stämme mit Benjamin sich Juda, von welchem David alsbald als König anerkannt worden war (2 Sam. 2, 1—4), anschlossen. Erst als Isboseth (s. d.) in unglücklichem Kampf Macht und Ansehen und hernach durch Mörderhand das Leben verloren hatte (2 Sam. 2—4), huldigte ganz Israel willig dem judäischen König, der nunmehr seine Residenz von Hebron, wo er 7½ Jahre über Juda allein geherrscht hatte, weiter nördlich nach Jerusalem verlegte (2 Sam. 5). Bald aber wurde die Eifersucht der nördlichen Stämme von neuem rege. Absalom brachte sie ohne viele Mühe auf seine Seite (2 Sam. 15 fg.), und kaum war nach dessen Tode eine Versöhnung mit dem größern Volkstheil wieder im Gang, so trat neuer Hader dazwischen (1 Sam. 19, 41 fg.; 20), dem der Tod Seba's nur ein vorläufiges Ende machte; denn offenbar war es blose Fortsetzung der eben geschilderten Rangstreitigkeiten, daß nach Salomo's Tode die unzufriedenen Stämme des Nordens, Ephraim an der Spitze, sich vom Davidischen Herrscherhaus lossagten und die Trennung Israels in zwei selbständige Königreiche veranlaßten. Daß der Name Juda nunmehr auf das südliche Reich überging, begreift sich leicht, da außer diesem Stamm nur noch das kleine Benjamin und einzelne simeonitische und danitische Städte zu demselben gehörten (1 Kön. 12, 23; 1 Sam. 27, 6; 1 Kön. 19, 3 und Jos. 19, 1 fg.; 2 Chron. 11, 10 und Jos. 19, 41. 42), Juda also sowol durch die größere Volkszahl wie durch die ihm angehörende Dynastie immer das Uebergewicht behielt.

III. Das Königreich Juda konnte sich, durch natürliche und geschichtliche Verhältnisse bevorzugt, im ganzen stetiger und regelmäßiger entwickeln als Israel. Schon seine geographische Lage war eine günstigere, indem sie den Staat sowol feindlichen Angriffen wie fremder Einwirkung überhaupt weniger aussetzte. Auch war hier keine so starke kanaanitische Bevölkerung wie im Norden unter den Israeliten seßhaft geblieben, sodaß nationale Sitte und alter Glaube eher rein erhalten werden konnten. Dazu kam, daß das Reich von Anfang an in religiöser und auch in politischer Beziehung einen festen Mittelpunkt hatte. Der Tempel, der an die Stelle des frühern Centralheiligthums getreten war, erhielt den Gottesdienst in festen Formen und in bestimmter Ordnung. Wenn auch andere Anbetungsstätten (s. Höhen) noch lange Zeit hindurch neben ihm bestanden, so sammelte sich doch das legitime Priesterthum fortwährend um ihn, und die anfänglich nur ideale Forderung der Einheit des Cultus kam immermehr zu praktischer Durchführung. Jerusalem, die Stätte des Tempels, war aber zugleich auch Sitz des Königthums; während im nördlichen Reich Sichem, Tirza und Samaria einander im Rang ablösten, behauptete die alte, von David eroberte Residenzstadt stets gleiches Ansehen, und mit ihr auch die Dynastie selbst, die im Hause David's verblieb. Palastrevolutionen kamen in Juda nur ausnahmsweise vor (2 Kön. 11, 1; 12, 20; 21, 23), und ohne daß das legitime Davidische Königshaus beseitigt worden wäre. Es war ein Glück für diesen kleinen Staat, daß der stete Dynastienwechsel, der das nördliche Reich zerrüttete, ihm erspart blieb. Die ruhigere politische Entwickelung hatte eine größere Concentration der Kraft zur heilsamen Folge und wirkte fördernd auf die Entfaltung des geistigen Lebens. Dennoch war auch das südliche Reich von Gefahren verschiedener Art stets bedroht, die ihm zuletzt den Untergang brachten. Diese Gefahren waren auf religiösem Gebiet: Ueberhandnehmen heidnischen Wesens einerseits, äußerer Ceremoniendienst und Werkheiligkeit andererseits, auf politischem: Angriffe von außen und Parteiung im Innern.

Kanaanitischen und andern Götzendienst hatte schon Salomo eingeführt (1 Kön. 11, 4—8); gleicherweise hielten seine Nachfolger Rehabeam und Abia daran fest (1 Kön. 14, 22 fg.; 15, 3). Erst Asa und sein Sohn und Nachfolger Josaphat säuberten das Land wieder von den heidnischen Greueln (1 Kön. 15, 11 fg; 22, 43 fg.), doch nur auf kurze Zeit. Unter Jehoram, der die israelitische Königstochter Athalja zum Weibe hatte, unter Ahasja und Athalja wurde das Land von neuem mit Götzenaltären überschwemmt (2 Kön. 8, 18. 27), und selbst der Tempel durch Baalsdienst geschändet (2 Chron. 24, 7), bis unter dem Einfluß des Hohenpriesters Jojada diesem Treiben mitsammt der Herrschaft der Athalja ein Ende gemacht wurde (2 Kön. 11; 2 Chron. 23). Allein schon Joas fiel nach dem Tode Jojada's wieder zum Götzendienst ab (2 Chron. 24, 17 fg.), und ähnliches berichtet die spätere Geschichtschreibung von Amazia (2 Chron. 25, 14. 27). Noch schlimmer wurde es unter Ahas und am schlimmsten unter Manasse. Zwischen beide hinein fällt

die theokratische Regierung Hiskia's, in dessen Fußstapfen später Josia trat. Die beiden letztern waren bemüht, nicht nur mit allem heidnischen Cultus gründlich aufzuräumen, sondern auch den Jahvedienst selbst zu reformiren, ihn in der vom Gesetz geforderten Einheit und Reinheit praktisch zu verwirklichen, durch Abschaffung der Höhen, durch Regelung der priesterlichen und levitischen Functionen, durch gemeinsame Feier der religiösen Feste nach gesetzlicher Vorschrift, und endlich durch den Versuch, die zurückgebliebenen Reste des nördlichen Reichs wieder um den Tempel zu versammeln. Auch in Juda also, das doch sein Priesterthum und seinen Tempel hatte, kostete es, wie vorstehender Ueberblick zeigt, einen langen harten Kampf, bis die religiösen Zustände sich läuterten und die Herrschaft des Einen Nationalgottes zu ausschließlicher Anerkennung kam. Daß dieses Ziel zuletzt annähernd erreicht wurde, war vor allem dem Wirken jener Männer zu verdanken, welche die Idee des wahren Gottesstaates lebendig in sich trugen und Volk und König für sie zu erwärmen wußten, auch mitten in trüber Gegenwart. Das Prophetenthum war die kräftigste Stütze Judas, und nachdem das Staatsgebäude in Trümmer gesunken war, blieb wenigstens dieser eine Grundpfeiler unverrückt stehen, ein Halt im Unglück und ein sicherer Wegweiser für die nachfolgende Zeit der Wiederherstellung. Aber nicht nur gegen den Götzendienst eiferten die prophetischen Gottesmänner fort und fort, sondern ebenso auch gegen jede Veräußerlichung des Jahvedienstes selbst, gegen jede Herabwürdigung der Religion zu blosem Ceremonienwerk, gegen jede Scheinheiligkeit ohne sittlichen Ernst (Jes. 1, 11 fg.; Mich. 6, 6; Jer. 6, 20; 7, 4 fg.). Wir sehen aus den angeführten Stellen, daß solche Frömmelei, solches Pochen auf äußere Gesetzeswerke sich vielfach breit machte, und es lag in der That darin eine fast ebenso große Gefahr wie im Vertrauen auf falsche Götter.

Was die politischen Verhältnisse betrifft, so hatte dieses kleine Reich seinen Nachbarn, und besonders dem nördlichen, gegenüber im Anfang natürlich einen schweren Stand, und schon Rehabeam sorgte klugerweise für zweckmäßige Vertheidigung, indem er 15 Städte befestigte und mit Waffen und Vorräthen versah (2 Chron. 11, 5 fg.). Auch Asa baute mehrere Festungen und Josaphat legte Besatzungen in dieselben (2 Chron. 14, 6 fg.; 17, 2). In gleicher Weise waren Usia und Jotham für Sicherstellung der Hauptstadt und des Landes thätig (2 Chron. 26, 9 fg.; 27, 3 fg.; Hos. 8, 14; Jes. 2, 15), und nachher besonders Hiskia (2 Chron. 32, 3 fg.; 2 Kön. 20, 20; Jes. 22, 9 fg.). Gefahr drohte zunächst von Aegypten (1 Kön. 14, 25 fg.; 2 Chron. 12, 1 fg.), und in der Folgezeit war besonders das nördliche Reich ein gefürchteter Feind (1 Kön. 14, 30; 15, 6. 7. 32), gegen den schon Asa fremde, nämlich syrische Hülfe anzurufen sich genöthigt sah (1 Kön. 15, 18 fg.; 2 Chron. 16, 2 fg.). Freundlicher wurde das Verhältniß der beiden Nachbarstaaten, als im Norden nach vielen Wirren das Haus Omri's zur Herrschaft gelangte. Zwischen Josaphat und Ahab kam ein förmliches Bündniß zu Stande (1 Kön. 22), das unter ihren Söhnen durch Verschwägerung noch enger geknüpft wurde (2 Kön. 8, 18). Aber nun hatte man Syrien zum Feind, und mit bedeutenden Opfern mußte Joas von Hasael eine gnädige Behandlung erkaufen (2 Kön. 12, 17 fg.). Als dann gar, durch den Unverstand Amazia's, auch Israel wieder gereizt wurde (2 Kön. 14, 8 fg.), kam Juda, unter Ahas, in die unheilvolle Lage, sich von beiden Reichen, Israel und Syrien, zusammen bedroht zu sehen. Neben diesen Hauptgegnern machten auch die Edomiter dem südlichen Reich viel zu schaffen (2 Kön. 8, 20 fg.; 14, 7. 22; 2 Chron. 21, 8 fg.; 25, 11 fg.; 26, 2; 28, 17), ebenso gelegentlich die Philistäer, die einmal sogar, mit Arabern verbündet, Jerusalem einnahmen und den königlichen Palast plünderten (2 Chron. 21, 17 [Joel 4, 5]; 26, 6; 28, 18; 2 Kön. 18, 8). Weniger waren Moab und Ammon zu fürchten, die nach dem Sieg Josaphat's (2 Chron. 20; vgl. auch 2 Kön. 3) sich nicht mehr mit Juda eingelassen zu haben scheinen. An Jotham bezahlten (nach 2 Chron. 27, 5) die Ammoniter drei Jahre lang einen bedeutenden Tribut. Weitaus gefährlicher aber als alle diese Nachbarn waren die großen Monarchien im fernen Osten, die nacheinander auf den Plan traten, zuerst die Assyrer, dann die Chaldäer. Von dem schwachen, durch die verbündeten Könige Israels und Syriens bedrängten König Ahas selbst herbeigelockt, erschien Assyrien anfangs unter der Maske eines Freundes, aber die Art, wie es sich seine Freundschaftsdienste bezahlen ließ, zeigte deutlich, in welcher Meinung sie geleistet wurden. Juda wurde assyr. Vasallenstaat, und das gefährliche Experiment, sich dieses Joch durch ägypt. Hülfe vom Halse zu schaffen, brachte den durch politische Parteiung geschwächten Staat an den Rand des Untergangs (s. Ahas und Hiskia).

Plötzlich, wie durch ein Wunder aus dieser gefährlichen Lage befreit, raffte sich Juda noch einmal auf, und unter Josia schienen wirklich bessere Zeiten wiederkehren zu wollen. Allein, was diesem König den Tod brachte, wurde bald nachher zum Verhängniß für das ganze Land, nämlich in die Mitte gestellt zu sein zwischen die sich nunmehr bekämpfenden Großmächte der Aegypter und Chaldäer. Einmal in diesen Kampf verwickelt hatte Juda keinen Ausweg mehr als Unterwerfung unter den Stärkern, und als es diese Nothwendigkeit nicht einsehen wollte und, durch eine übermüthige, auf ägypt. Hülfe bauende Politik verführt, den Vasalleneid brach, war sein Schicksal entschieden. Die Chaldäer rückten heran, und nach anderthalbjähriger, nur kurze Zeit durch den Anmarsch Hophra's unterbrochener Belagerung wurde Jerusalem erobert, bald darauf geschleift, der Tempel geplündert und eingeäschert und der König mit dem größern Theil des Volks gefangen nach Babel abgeführt (2 Kön. 25; Jer. 39. 52). Nur ein kleiner Rest, meist unbemitteltes Landvolk, blieb zurück, sah sich aber, nach der Ermordung Gedalja's, bald genöthigt, nach Aegypten zu entfliehen (2 Kön. 25, 12. 22 fg.; Jer. 41—43).

IV. Ueber die Chronologie der judäischen Königreihe ist, soweit sie mit der israelitischen parallel läuft, d. h. bis zum 6. Jahre Hiskia's, bereits in dem Artikel Israel das Nöthige gesagt worden. Von diesem Zeitpunkt an regiert

Hiskia noch 23—24 Jahre (im ganzen 29); dann
Manasse . . 55 „
Amon . . . 2 „
Josia . . . 31 „
Joahas . . — „ 3 Monate,
Jojakim . . 11 „
Jojachin . . — „ 3 „
Zedekia . . 11 „

Der Endpunkt ist die Zerstörung Jerusalems im 11. Jahre Zedekia's (2 Kön. 25, 2 fg.; Jer. 39, 2 fg.). Als das unserer Zeitrechnung entsprechende Jahr dieses Ereignisses hat man früher ziemlich allgemein 588 v. Chr. angenommen, in neuerer Zeit dagegen vielfach 586 (so Ewald u. a.; s. auch die „Chronologische Uebersicht der israelitischen Geschichte" am Ende des ersten Bandes des „Bibel-Lexikon") oder 587 (so Clinton, Thenius u. a.). Wenn man sich ohne weiteres von den synchronistischen Daten der Bibel (Jer. 25, 1; 32, 1; 52, 12; 2 Kön. 24, 12; 25, 8), wonach

das 4. Jahr Jojakim's = 1. Nebukadnezar's,
„ 11. „ „ = 8. „
„ 10. „ Zedekia's = 18. „
„ 11. „ „ = 19. „

ist, leiten läßt, so kommt allerdings das J. 586 heraus. Denn nach dem Ptolemäischen Kanon regierte Nabopolassar bis zum J. 604 v. Chr., dieses also war das 1. Nebukadnezar's und sein 19. im J. 586. Allein die biblische Zeitrechnung gibt dem Nebukadnezar 45 Regierungsjahre (vgl. 2 Kön. 25, 27 und Jer. 52, 31 mit 2 Kön. 24, 12), was von den sichern Daten des Kanons und von Berosus um 2 Jahre abweicht. Als Todesjahr Nebukadnezar's steht 561 (186 nach Nabonassar) fest; eine Regierung von 45 Jahren, wie sie ihm nach den obigen Angaben zugeschrieben wird, würde also 606 v. Chr. (nicht 604) beginnen, und dies war offenbar die Meinung der biblischen Schriftsteller, welche den Nebukadnezar von der Zeit an, wo er als selbständiger Heerführer auftrat (vgl. Berosus bei Josephus, „Alterthümer", X, 11, 1), König nannten. Das 19. Jahr Nebukadnezar's war also vielmehr dessen 17., und ebenso sind die übrigen Angaben zu berichtigen. Eine besondere Bewandtniß hat es mit Jer. 52, 28. 29, wo zur Ausgleichung der hebräischen und chald. Rechnung zwischen beiden die Mitte gezogen wird (vgl. Hitzig, „Der Prophet Jeremia" [2. Aufl., Leipzig 1867], S. 189, 409, und „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], II, 7 und 8). Nach alledem ist die frühere Annahme, daß Jerusalem 588 v. Chr. zerstört worden sei, auch jetzt noch unbedenklich festzuhalten, und wenn wir von da an zurückrechnen, so erhalten wir für die Regierungszeit der letzten judäischen Könige die folgenden Daten:

Hiskia . . . 726—698,
Manasse . . 698—643,
Amon . . . 643—641,
Josia . . . 641—610,
Jojachas . . 610,
Jojakim . . 610—599,
Jojachin . . 599,
Zedekia . . . 599—588.

Dieses Resultat bedürfte keiner weitern Vertheidigung, wenn nicht in neuerer Zeit, namentlich von Lepsius („Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], S. 95 fg.), der Versuch gemacht worden wäre, den Anfang dieser Reihe um 20, beziehentlich 22 Jahre herabzurücken und damit auch alle frühern von uns im Artikel Israel aufgestellten Daten gänzlich umzustoßen. Aus einer Apisstele der Mariette'schen Sammlung im Louvre soll nämlich hervorgehen, daß „der König von Oberägypten Taharka" (= Tirhaka) unmittelbar vor Psametich I., zum Theil also gleichzeitig mit den drei ersten Königen der 26. Dynastie, geherrscht und (nach der Berechnung von Lepsius) im J. 692 v. Chr. die Herrschaft angetreten habe. Der Zug Sanherib's gegen Juda könne also erst nach diesem Zeitpunkt stattgefunden und Hiskia erst 704 v. Chr. den Thron bestiegen haben. Um sodann die Differenz nach unten auszugleichen, strich man von den 55 Regierungsjahren Manasse's einfach 20 ab. Wie gewaltsam die letztere Maßregel sei, hat Niebuhr („Geschichte Assurs und Babels" [Berlin 1857], S. 99 fg.) nachgewiesen, immerhin aber so, daß er die Möglichkeit einer solchen Kürzung in Aussicht nahm (a. a. O., S. 461). Dann aber können ebenso gut alle Zahlen der Bibel verdächtigt werden, und wir erwidern einfach: so lange nicht andere sicherere Beweise erbracht werden, ist jene Apisstele ein viel zu schwacher Anhaltspunkt für eine gänzliche Umgestaltung der bisher angenommenen biblischen Chronologie. Wer bürgt uns dafür, daß jener Taharka der Tirhaka des A. T. gewesen sei? Zwar die Namen lassen sich vereinigen, sowol unter sich als mit den griech. Formen Tearchos und Tarkos, aber damit ist die Identität der Person noch nicht erwiesen. Jenem Tirhaka, dem 3. König der 25. Dynastie, kann gar wohl ein zweiter gefolgt sein, der von Aethiopien aus sich auch die Herrschaft über Oberägypten anmaßte, wie denn in der That Eusebius (im Chronicon) einen vierten Aethiopier, Namens Ammeres, vor der 26. Dynastie einschiebt, und Herodot (II, 152) seinen Sabakos, in welchem einen Namen er die ganze äthiopische Dynastie zusammenfaßt, mit Necho gleichzeitig herrschen und diesen tödten läßt (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", II, 228). Solange diese Möglichkeit nicht bestritten, und nicht durch anderweitige Beweisstellen der Monumente erhärtet wird, daß der Taharka jener Stele der 2 Kön. 19, 9 genannte sein müsse, lassen wir uns durch jene Einwendungen nicht irremachen und halten an den oben gegebenen chronologischen Aufstellungen fest, mit denen, was die spätere judäische Geschichte betrifft, auch die von Oppert in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIII, 134 fg., 149, auf Grund der assyr. Chronologie gegebenen Zahlen zusammenstimmen.

V. Der Name Juda ist auch nach dem Untergang des Reichs ein lebendiger geblieben, indem er nämlich später auf das ganze aus dem Exil zurückkehrende Volk überging und als Nationalitätsbezeichnung bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat (s. Juden). Die geschichtliche Veranlassung dazu war, daß die aus dem Exil Zurückkehrenden mit geringen Ausnahmen Angehörige der Stämme Juda, Benjamin und Levi waren, sodaß also der neue Staat als Fortsetzung des alten judäischen gelten konnte, was er der Sache und dem Geist nach war. Steiner.

Judäa, hebr. Jehuda, auch mit dem Beisatz „Land", der sich bisweilen auch im Griechischen findet (Mark. 1, 5; Joh. 3, 22), hieß zunächst diejenige Gegend Palästinas, welche bei der Vertheilung des Landes dem Stamm Juda (s. d.), den Nachkommen des Juda, des vierten Sohnes Jakob's, zugewiesen wurde (Richt. 17, 7; Ruth 1, 7). Die Grenzen derselben werden sehr specialisirt Jos. 15, 1—12 angegeben.

Als nach Salomo das Reich in das Zehnstämmereich und das Zweistämmereich (Juda und Benjamin) zerfiel, erhielt letzteres, zu dem auch einige Städte von Dan (2 Chron. 11, 10) und Simeon (1 Sam. 27, 6; 1 Kön. 19, 3) und die Stadt Jerusalem gehörten, von dem Hauptstamm den Namen Reich Juda (1 Kön. 14, 21), und Judäa

bezeichnete nun das ganze Gebiet dieses Reichs. In noch weiterm Sinn bezeichnete Judäa in späterer Zeit Palästina überhaupt (Hagg. 1, 14; 2, 2), da sich nach Zerstörung des Zehnstämmereichs die Geschichte des Volks (nun Juden genannt) wesentlich im Anschluß an Juda fortführte. Hiernach wird später, wie zur Zeit des N. T., Judäa in doppeltem Sinn gebraucht. Bald nämlich bezeichnet es im engern Sinn den südlichen Theil Palästinas diesseit des Jordans und des Todten Meeres im Unterschied von Samaria und Galiläa im Norden und Idumäa im Süden (Matth. 4, 25; Mark. 3, 7. 8; Luk. 2, 4; Joh. 4, 3. 4), bald im weitern Palästina (Luk. 1, 5; 23, 5; Apg. 2, 9; 10, 37).

Die Landschaft Judäa war fruchtbar und trefflich bebaut, sie gehörte aber auch zu den physisch sehr begünstigten. Obwol großentheils gebirgig (Gebirge Juda, Luk. 1, 65), fehlte es nicht an grasreichen Plateaux und breiten Thälern und Ebenen; selbst die Wüste Juda (Matth. 3, 1), im Osten gegen das Todte Meer hin, war nicht so öde, um nicht der Viehzucht zu dienen. Auch für den Verkehr nach außen waren günstige Bedingungen gegeben, im Süden mit Aegypten, im Osten mit dem jenseitigen Jordanland und Arabien, im Westen aber hatte man durch einen Gebirgspaß Zugang zum Mittelmeer, zum Seehafen Joppe. Da außerdem Jerusalem in ihr lag, das Königssitz geworden war und nach der Erhebung der Makkabäer wieder wurde, und Mittelpunkt des heimischen Cultus blieb, so stand sie auch späterhin in der Geschichte des Volks im Vordergrund.

Die Grenzen der Landschaft waren nicht immer die gleichen. Nach 1 Makk. 10, 30. 38; 11, 34 gehörten zur Zeit des syr. Königs Demetrius Soter die drei Bezirke Samarias, Ephraim, Lydda und Ramathaim, zu derselben; falsch nennt dafür Josephus („Alterthümer", XIII, 2, 3) Samaria, Galiläa und Peräa. Wenn (nach 1 Makk. 5, 65; Josephus, a. a. O., XIII, 8, 6) Judas Makkabäus Hebron und die nächsten Städte von den Idumäern wiedereroberte, so hatten sich diese derselben vielleicht schon lange bemächtigt. Weiteres eroberte später Johannes Hyrkanus (Josephus, a. a. O., XIII, 9, 1; „Jüdischer Krieg", I, 2, 6). Eine nähere Grenzbestimmung der Landschaft zu seiner Zeit gibt Josephus („Jüdischer Krieg", III, 3, 5); er nennt als Grenzort gegen Samaria den Flecken Annath, südlich den Flecken Jardan, westlich Joppe, doch fänden sich jüd. Seeplätze bis gegen Ptolemais hin. Nach Ptolemäus (V, 16, 9) gehörten zu Judäa auch die über den Jordan gelegenen Ortschaften Kosmos (oder Kormos), Livias, Kallirrhoë, Gazoros und Epikairos, womit allerdings Matth. 19, 1 stimmt.

Als nach dem Tode Herodes des Großen das Reich unter seine Söhne getheilt wurde, erhielt Archelaus als Ethnarch (Volksfürst) Judäa, Samaria und Idumäa mit Ausschluß der Städte Gaza, Gadara und Hippo, aber nach zehnjähriger Misregierung in Rom verklagt, wurde er nach Vienne verbannt, das Land zur röm. Provinz Syrien geschlagen und durch Procuratoren verwaltet. Dies Verhältniß führte sich mit der Unterbrechung von wenigen Jahren, in denen Agrippa, ein Enkel Herodes des Großen, von 41 n. Chr. bis zu seinem Tode im J. 44 noch einmal das jüd. Land unter seinem Scepter vereinigte, in der röm. Zeit zunächst fort. In den spätern Jahrhunderten hat das schöne Land, besonders unter dem Druck des Islam, furchtbar gelitten; auch die Kreuzzüge brachten keine Rettung. So ist es noch heute theilweise öde und hat eine neue gesunde Entwickelung erst von der Zukunft zu erhoffen. Fritzsche.

Judas (der Makkabäer), dritter Sohn des Priesters Mattathias, trat, nachdem sein Vater sich gegen die syr. Dränger für das jüd. Gesetz erhoben hatte, aber kaum nach Jahresfrist gestorben war, 166 v. Chr. an die Spitze der frommen Patrioten, um für fünf Jahre einen Heldenkampf zu leiten, wie die Geschichte wenige seinesgleichen aufzuweisen hat. Als „stark an Kraft" hatte ihn der Vater zu dieser Führerschaft ersehen (1 Makk. 2, 66). Wir besitzen über ihn und seine Kämpfe zwei alte Berichte (1 Makk. 3, 1—9, 22 und 2 Makk. 5, 27; 8, 1—15, 36), die unabhängig voneinander entstanden sind, denn daß im 2. Buch der Makkabäer neben andern Quellen auch das 1. Buch der Makkabäer benutzt worden sei (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], II, 415) muß ich in Abrede stellen. Der erstere, dem Josephus („Alterthümer", XII, 6, 4—11, 2) mit Beifügung einzelner Bemerkungen zweifelhafter Gewähr durchaus folgt, ist alt, ursprünglich hebräisch geschrieben und trägt im ganzen das Gepräge großer Glaubwürdigkeit. Dabei ist jedoch nicht zu verkennen, daß der jüd. Verfasser nach seinem Standpunkt pragmatisirt und manches übertreibt, daß er öfter summarisch erzählt und auch wol eine durchaus authentische Erzählung gar nicht geben konnte. Müssen wir daher darauf

verzichten, den Kampf ganz im Detail zu verfolgen, so läßt sich jedoch über denselben im allgemeinen und die Hauptactionen eine sichere Anschauung gewinnen. Dies Urtheil bewährt sich durch nähere Betrachtung des andern Berichts. Dieser, der nur bis zum Tod des Nikanor und zur Einsetzung des Nikanorfestes reicht, ist jünger, auch von einem Juden, aber griechisch geschrieben und ein Auszug aus den verlorenen 5 Büchern des Jason von Cyrene über die Makkabäer unter Antiochus Epiphanes und dessen Sohn Antiochus Eupator. Nach dem Auszug, an den wir uns allein halten können, ist der Standpunkt des Verfassers in aller Schärfe der jüdisch-religiöse, und nach ihm verläuft die Geschichte, an die sich Wunderhaftes, ein pragmatisirender Mythus und maßlose Uebertreibung angesetzt hat. Der rein geschichtliche Stoff berührt sich nur theilweise mit dem im 1. Buch der Makkabäer, er ist zum Theil reicher und der allgemeine Gang ein anderer. Da Jason andere, theilweise vollere und schwerlich immer trübe Quellen vor sich hatte, wäre es unkritisch, ihn ohne weiteres unberücksichtigt zu lassen; allerdings aber ist es eine kaum lösbare Aufgabe, das Wahre vom Falschen zu scheiden. Wir geben das Geschichtliche zunächst nach dem ältern Bericht, die sichern Parallelen des jüngern beifügend, und dann den allgemeinen Gang nach dem jüngern. In Betreff der Uebertreibungen möge ein Punkt hervorgehoben sein. Bei Angabe der Stärke der Heere und der Verluste in den Schlachten fehlt es bekanntlich bis heute nicht an argen Uebertreibungen, und so werden wir billig auch die Angaben der Alten auf ihr Maß zurückzuführen haben. Nach dem 1. Buch der Makkabäer betrug der Verlust der Feinde an Todten, soweit er nämlich angegeben ist, in den 5 Jahren 30900, nach dem 2. Buch 189700! Der Verlust der Juden wird nur in einem Fall (1 Makk. 5, 60) auf 2000 angegeben. Ferner wird bei 4 Zügen die Stärke des nach Judäa geschickten syr. Heeres angegeben, sie betrug zusammen nach 1 Makk. 220000 Mann und 44000 Reiter, nach 2 Makk. 330000 Mann; die Reiter sind in letzterm nur zweimal, zusammen zu 6800, angegeben.

Während nach dem 2. Buch der Makkabäer, welches den Vater Mattathias nicht kennt, wenigstens nicht nennt, Judas mit neun andern sich in die Wüste zurückzieht, wo sie sich von Vegetabilien nähren, um sich vor Befleckung zu wahren (Kap. 5, 27), und diese heimlich, von Ort zu Ort die gesetzestreuen Juden aufstachelnd, gegen 6000 Mann sammeln, welche einen verheerenden Kleinkrieg gegen die Dränger führen (Kap. 8, 1—7), beginnt das 1. Buch der Makkabäer (Kap. 3, 10—26) gleich mit zwei großen Siegen des Judas über Apollonius und Seron. Der erstere, Befehlshaber von Samaria (Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 1; 5, 5), rückt mit großer Heeresmacht heran, wird aber geschlagen und selbst getödtet, und mit dessen erbeutetem Schwert kämpfte Judas hierauf stets selbst. Auch Seron, Befehlshaber von Cölesyrien (Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 1), der nachher erschien, wird, obwol an Streitmacht weit überlegen, am Paß von Beth-Horon, etwa 5 Stunden nordwestlich von Jerusalem, geschlagen und verliert gegen 800 Todte, ja nach Josephus (a. a. O.) fällt er selbst.

König Antiochus IV. Epiphanes beschließt, durch diese Unglücksfälle tief erbittert, mit der gänzlichen Vernichtung des jüd. Volkes nun Ernst zu machen; er sammelt seine gesammte Streitmacht, und während er selbst mit der einen Hälfte derselben über den Euphrat nach Persien zieht, um durch Einziehung des Tributs und durch Erpressungen wieder Geldmittel zu gewinnen, übergibt er die andere Hälfte, die Verwaltung des Reichs diesseit des Euphrat und die Vormundschaft seines Sohnes Antiochus dem hochangesehenen Lysias mit dem besondern Auftrag, nach Ausrottung der Juden das Land mit Heiden neu zu bevölkern (1 Makk. 3, 27—37).

Um dem erhaltenen Befehl nachzukommen, ernennt Lysias drei Feldherren, den Ptolemäus, Sohn des Dorymenes, den Nikanor und Gorgias, und entsendet sie mit 40000 Mann Fußvolk und 7000 Reitern nach Judäa. Sie schlagen ihr Lager in der Ebene bei Emmaum (Emmaus), 22 Meilen westlich von Jerusalem, auf, und man ist ihres Sieges so gewiß, daß bereits Kaufleute der Umgegend (Phönizier) mit Geld und Fesseln zu ihnen kommen, um die gekauften Juden als Sklaven fortzuführen. Auch in dieser schwierigen Lage verließ die Juden das Vertrauen auf den Herrn nicht, und nachdem sie sich durch Fasten und Gebet gestärkt, entließ Judas die an Haus und Frau Gebundenen und Feigen als untauglich und lagerte mit den Seinen todesmuthig südlich von Emmaum (1 Makk. 3, 38—59). Indem sich die Feinde so gegenüberstehen, unternimmt Gorgias mit 5000 Mann und 1000 Reitern einen nächtlichen Ueberfall; allein Judas, hiervon benachrichtigt, verläßt

seinen Standort, um sich auf die nicht geordnete Macht des Königs zu werfen. Nachdem Gorgias die Juden in der Nacht vergeblich aufgesucht hat, erblickt er bei Tagesanbruch in der Ebene den Judas mit 3000 Mann. Obgleich Judas nur schlecht bewaffnete Leute hat, greift er kühn an, schlägt das syr. Heer, tödtet gegen 3000 und verfolgt es bis Gazara (Gadara, nach Josephus) und bis in die Ebenen Idumäas und Azotus (Asdod) und Jamnia (Jabne). Von der Verfolgung zurückgekehrt, erblickt Judas noch einen Heerestheil, der aus dem Berg hervorguckt, nun aber auch furchtsam flieht. Hierauf wird das feindliche Lager geplündert und reiche Beute gemacht (1 Makk. 4, 1—25).

Wir haben hier einen summarischen Bericht einer Kriegshandlung vor uns, die sich jedenfalls nicht, wie der Verfasser (V. 25) will, an einem Tag vollzog und die auch wol sonst für die Juden zu günstig geschildert ist. Unverkennbar läuft mit dieser Erzählung trotz aller Differenzen die 2 Makk. 8, 8—29. 34—36. parallel; nach dieser verhielt es sich aber so: da Judas einen verheerenden Kleinkrieg führte (Kap. 8, 1—7), bat der Statthalter Philippus von Judäa den Ptolemäus, Befehlshaber von Cölesyrien und Phönizien, um Hülfe. Dieser entsandte den Nikanor mit 20000 Mann und ordnete ihm den erfahrenen Feldherrn Gorgias bei. Nikanor ist seines Siegs so gewiß, daß er dem König den an die Römer zu leistenden Tribut von 2000 Talenten durch gefangene und verkaufte Juden zu decken verspricht und so phöniz. Kaufleute herbeiruft, die für 1 Talent 90 Sklaven erhalten sollten. Zur Gegenwehr sammelt Judas 6000 Mann, es kommt am Tag vor dem Sabbat zur Schlacht, Nikanor verliert über 9000 Todte, seine übrige Mannschaft wird meist verwundet und flieht, die Juden machen reiche Beute und nehmen den Kaufleuten ihr Geld ab. Vergleichen wir bis dahin beide Berichterstatter, so erzählt der letztere, dem speciellere Notizen nicht fehlten, sehr motivirt, wogegen beim erstern die Siege über Apollonius und Seron, an die sich die weitern syr. Maßnahmen anknüpfen, ziemlich unvermittelt dastehen.

Nach 1 Makk. 4, 26—35 folgte im nächsten Jahr ein neuer großer Sieg des Judas. Lysias nämlich, durch das Unglück schwer getroffen, erschien im folgenden Jahr (164 v. Chr.) mit 60000 Mann und 15000 Reitern in Juda und lagerte in Bethzur im Gebirge Juda, 20 röm. Meilen von Jerusalem. Judas stellte sich ihm in heißer Schlacht mit 10000 Mann entgegen, Lysias verlor 15000 Mann und kehrte mit dem Entschluß nach Antiochia zurück, den Kampf mit verstärkter Mannschaft später wieder aufzunehmen. Der siegreiche Judas zieht nun nach Jerusalem; er befiehlt, die syr. Besatzung auf der Burg zu bekriegen und läßt durch Priester die Reinigung des Tempels vornehmen: am 25. Tag des 9. Monats, Kislew, erfolgt die feierliche Tempelweihe acht Tage lang, die jährlich wieder gefeiert werden soll. Der Berg Sion wird ringsum mit hohen Mauern und starken Thürmen befestigt und mit einer Besatzung versehen, und auch Bethzur wird befestigt (1 Makk. 4, 36—61). Mit diesem ersten Feldzug des Lysias wird der 2 Makk. 11, 1—38 erzählte identisch sein, trotzdem daß ihn dieses Buch später, in die Zeit des Antiochus Eupator und nach der Tempelweihe, setzt und auch sonst verschiedene Angaben hat; denn die Vermuthung, daß es diesen Feldzug übergangen, dagegen den zweiten doppelt erzählt habe (2 Makk. 11, 1—38; 13, 1—26), entbehrt gar sehr der Wahrscheinlichkeit. Nach dem 2. Buch der Makkabäer verlief der Feldzug aber so: bald nachdem Timotheus besiegt worden war, kommt Lysias, durch das Unglück betroffen, mit 80000 Mann und der ganzen Reiterei und 80 Elefanten nach Judäa und belagert Bethzur, was gegen 5 Stadien von Jerusalem entfernt war. Judas stellt sich ihm entgegen, die Juden, durch die Erscheinung eines Reiters im weißen Kleid mit goldener Waffenrüstung ermuthigt, kämpfen wie die Löwen, machen 11000 Mann und 1600 Reiter nieder und Lysias muß fliehen. Auf Bitten der Juden macht jetzt Lysias unter Zustimmung der in Antiochia befindlichen röm. Gesandten Friede und gewährt ihnen Religionsfreiheit. Drei hierauf bezügliche Briefe sehr verdächtiger Art werden urkundlich beigefügt. Dieser Friede steht mit der gegebenen Situation nicht im Einklang, und man muß entweder annehmen, daß, wenn der Friede geschlossen wurde, die Lage der Juden keineswegs so günstig und die des Lysias nicht so mislich war, wie angegeben wird, oder daß der Friede überhaupt nicht geschlossen wurde und vielleicht der nach dem zweiten Feldzug des Lysias abgeschlossene Friede zur Fiction dieses Veranlassung gab.

Nachdem sich Judas durch seine Siege vor den Syrern zunächst Ruhe verschafft hat, besteht er nach 1 Makk. 5 eine Reihe von Kämpfen mit den benachbarten Völkerschaften, die, ohnehin den Juden feindselig gesinnt, nun, über ihr Glück noch mehr erbittert, allerlei Feindseligkeiten gegen sie verüben. Er schlägt in verheerenden Zügen die Edomiter, die Baaniten als räuberische Wegelagerer, in wiederholten Kämpfen die Ammoniter und deren Anführer Timotheus und nimmt Jazer und die Umgegend (1 Makk. 5, 1—8). Der hier als ammonitischer Anführer genannte Timotheus (V. 6; vgl. V. 11. 34. 37) wird kein anderer als der im 2. Buch der Makkabäer öfter genannte syr. Befehlshaber Timotheus gewesen sein. Von den Juden in Gilead, die, von den dortigen Heiden bedrängt, in die Feste Dathema (Dametha; s. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 409) geflohen waren, und auch von den bedrängten Volksgenossen in Galiläa um Hülfe gebeten, sendet Judas seinen Bruder Simon mit 3000 Mann den Brüdern in Galiläa zur Hülfe, er selbst zieht mit dem Bruder Jonathan mit 8000 Mann nach Gilead; in Judäa läßt er den Joseph, Sohn des Zacharias, und den Azarias als Volkshäupter mit dem gemessenen Befehl zurück, sich mit den Heiden nicht in Krieg einzulassen. Simon kehrt nach glücklichen Actionen, in denen gegen 3000 Feinde fallen, mit reicher Beute zurück. Mehr Arbeit hat Judas, er überschreitet den Jordan und marschirt drei Tagereisen in der Wüste. Hier von den freundlich gesinnten Nabatäern unterrichtet, daß viele seiner Brüder gefangen sich in Festen befänden und daß man sie alle an einem Tag tödten wolle, wendet er sich zurück nach Bosor, das er nimmt und verbrennt (?). Am folgenden Tag stößt er auf das große Lager des Timotheus; nach hartem Kampf bleibt er Sieger und der Feind verliert 8000 Mann. Hierauf nimmt er Maspha, Chasphor, Maked, Bosor und die übrigen Städte Gileads. Unterdessen hatte Timotheus ein neues Heer gesammelt und sein Lager vor Raphon jenseit des Flusses aufgeschlagen. Judas geht kühn über den Fluß, greift an und siegt, die Feinde fliehen zum Heiligthum in Karnaim, Judas aber nimmt die Stadt und verbrennt das Heiligthum. Hierauf sammelt er die Juden Gileads und nimmt sie mit sich nach Judäa. Auf dem Marsch wird Ephron, das den Durchmarsch verweigert, erobert und schwer mitgenommen. Der Bericht schließt mit der Bemerkung, daß Judas bei der Rückkehr nach Jerusalem auf diesen Kriegszügen keinen Mann verloren habe (1 Makk. 5, 9—54)! In der Heimat hatten unterdessen die Juden eine schwere Schlappe erlitten. Die in Jerusalem zurückgelassenen Häupter Joseph und Azarias nämlich hatten, eifersüchtig auf den Kriegsruhm der Makkabäerbrüder, trotz des Verbots des Judas einen Marsch gegen Jamnia (Jabne) unternommen, waren aber von Gorgias mit einem Verlust von 2000 Mann geschlagen worden (1 Makk. 5, 55—62). Nach Hitzig (a. a. O., II, 401) hat hierüber einer der beiden Befehlshaber in Ps. 44 Urkunde ausgestellt. Endlich wird 1 Makk. 5, 63—68 ein neuer glücklicher Zug des Judas gegen die Edomiter berichtet. Auf demselben nimmt er Hebron und dessen Umgebung stark mit, wendet sich dann ins Philisterland, durchzieht Samaria (nach Josephus Marissa) und zieht sich dann nach Azotus (Asdod), wo die Altäre und Bilder der Götzen zerstört und verbrannt werden. — Wenn die in diesem Kapitel erzählten Unternehmungen vor den Tod des Antiochus fallen sollen, so ist dafür die Zeit zu kurz, und es ist deutlich, daß der Verfasser summarisch erzählt und Züge, die der Zeit nach ziemlich auseinanderfielen, zu einem Bild verarbeitet hat. Insofern wird es richtig sein, wenn das 2. Buch der Makkabäer die bei allen Verschiedenheiten parallelen Züge gegen die Edomiter (Kap. 10, 15—23) und nach Charax zu den Juden im Land Tub und gegen Timotheus (Kap. 12, 17—31) in eine spätere Zeit unter Antiochus Eupator verlegt.

In die zweijährige Regierungszeit des unmündigen Antiochus V. Eupator (164—162 v. Chr.) fällt nach 1 Makk. 6 nur ein gewaltiger Zug des Königs gegen Judäa. Antiochus Epiphanes stirbt in Persien und bestellt den Philippus zum Reichsverweser und Vormund seines Sohnes (1 Makk. 6, 1—17). Da die syr. Besatzung der Burg Jerusalems die Juden fortwährend beunruhigte, belagerte sie Judas. Der König, hiervon von Heiden und heidenfreundlichen Juden benachrichtigt und um Hülfe angegangen, beschließt einen gewaltigen Feldzug. Unter Lysias und in Begleitung des Königs erscheint in Judäa ein Heer von 100000 Mann Fußvolk, 20000 Reitern und 32 Elefanten (so auch Josephus, „Alterthümer“, XII, 9, 3, aber nach dem „Jüdischen Krieg“, I, 1, 5, 50000 Mann, 5000 Reiter und 80 Elefanten), das bei Bethzur sein Lager nimmt. Judas lagert sich demselben gegenüber 70 Stadien (gegen 2 deutsche Meilen) entfernt (Josephus, „Alterthümer“, XII, 9, 4), bei Bethzacharja. Es kommt zur gewaltigen Schlacht; schon sind vom königlichen Heer 600 Mann gefallen, als des Judas Bruder

Eleazar sich opfernd einen mächtigen Elefanten, auf dem er den König vermuthet, unterrennt und unter demselben stirbt. Der Uebermacht weichend ziehen sich die Juden nach Jerusalem zurück, das königliche Heer folgt und der Berg Sion hat eine längere Belagerung und eine Hungersnoth auszuhalten; Bethzur ergibt sich und erhält eine Besatzung. In dieser hart bedrängten Lage kam Lysias den Juden zu Hülfe, der von der Vormundschaft des Philippus vernommen hatte und nun sich gegen diesen richten wollte, um zur Macht zu gelangen. Von diesem überredet macht der König Friede und gestattet den Juden Religionsfreiheit. Dem König ward hierauf die Feste der Juden übergeben, aber seinem Schwur zuwider ließ dieser die Mauer um den Berg Sion zerstören (1 Makk. 6, 18—63). Ganz entstellt und zu Gunsten der Juden gewendet wird dieser Kriegszug in 2 Makk. 13 erzählt.

Unter dem neuen König Demetrius I. Soter begannen die Kämpfe aufs neue. Von heidenfreundlichen Juden, namentlich von Alcimus aufgestachelt, ernannte jener den Alcimus zum Hohenpriester und schickte 161 v. Chr. mit ihm den jenseit des Euphrats befehligenden Bacchides mit großer Streitmacht nach Judäa. Vom Hohenpriester sich nichts Schlimmes versehend empfingen ihn die Frommen freundlich, aber hinterlistig wurden ihrer 60 gefangen und an einem Tage getödtet. Nachdem Bacchides in Bezed (Bethzetho nach Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 2; 11, 1), wohin er sich von Jerusalem gewendet hatte, ein neues Blutbad angerichtet, ging er an den Hof zurück. Gegen die heidenfreundliche Partei, die jetzt unter Alcimus die Oberhand hatte, erhob sich aber, an den Untreuen Rache nehmend, Judas, und bald ward Alcimus genöthigt, seine Zuflucht zum König zu nehmen (1 Makk. 7, 1—25).

Hierauf erscheint der Judenfeind Nikanor mit großer Streitmacht in Judäa. Nachdem es ihm nicht gelungen ist, den Judas in die Falle zu locken, kommt es bei Chapharsalama zum Kampf, in welchem Judas siegt und Nikanor gegen 500 Mann verliert. Nach Josephus („Alterthümer", XII, 10, 4) siegte dagegen Nikanor und Judas ward gezwungen, auf die Burg in Jerusalem zu fliehen! Nach der Schlacht geht Nikanor nach Jerusalem und stößt hier gotteslästerliche Drohungen gegen den Tempel aus (1 Makk. 7, 26—38). Von Jerusalem wegziehend schlägt er sein Lager in Bethoron auf, wo eine Verstärkung aus Syrien zu ihm stößt, Judas lagert mit 3000 Mann (bei Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 5, wird 1000 nur Schreibfehler sein) in Adasa. Da kommt es den 13. des Monats Adar zur Schlacht, Nikanor fällt gleich im Anfang derselben (nach Josephus zuletzt), das Heer (das nach Josephus aus 9000 Mann bestand) wird geschlagen, bis Gazera verfolgt und, da sich nun ganz Judäa erhebt, bis auf den letzten Mann vernichtet. Man macht reiche Beute, das Haupt und die Rechte des Nikanor wird in Jerusalem aufgesteckt und der große Siegestag gefeiert, der künftig ein jährlicher Festtag sein soll. Es folgt für die Juden eine kurze Ruhezeit (1 Makk. 7, 39—50).

Das 2. Buch der Makkabäer kennt die vorhergehende Sendung des Bacchides nicht, den Nikanorkrieg dagegen erzählt es also. Die Sendung des Nikanor nach Judäa erfolgt auf Betrieb des Alcimus, um die Patrioten zu werfen und den Alcimus ins Hohepriesterthum einzusetzen (2 Makk. 14, 1—14). Nach einem unentschiedenen Treffen beim Flecken Dessau vergleichen sich Nikanor und Judas und leben friedlich miteinander. Deshalb vom Alcimus beim König angeschwärzt, erhält Nicanor den Befehl, den Judas gefangen nach Antiochia zu schicken. Widerwillig will er gehorchen, da er sich jedoch des Judas nicht bemächtigen kann, spricht er sich erbittert gotteslästerlich gegen den Tempel aus (2 Makk. 14, 15—36). Dann wird erzählt, wie ein frommer Aeltester, Rhazis, sich in grausiger Weise tödtet, um nicht von Nikanor verhaftet zu werden (2 Makk. 14, 37—46). Ueber die große Schlacht wird vom religiösen Standpunkt aus mehr pragmatisirt als erzählt; es finden sich nur die Angaben, daß nicht weniger als 35000 Mann gefallen seien, der Kopf und die Hand des gefallenen Nikanor nach Jerusalem gebracht, der Kopf an der Burg aufgehängt und der 13. Tag des Monats Adar als Festtag eingesetzt worden sei (2 Makk. 15, 1—36).

Die Lage des Judas war nach dem Sieg über Nikanor keineswegs so günstig als die Juden glauben mochten. Es war vorauszusehen, daß der Syrer, durch die wiederholten Schlappen tief erbittert, immer wieder heranziehen und das schwache Volk am Ende doch erdrücken werde. So handelte Judas, dem von den großen Thaten der Römer manches in unklarer Weise kund geworden war (1 Makk. 8, 1—16), worüber freilich Josephus Besseres berichten konnte, durchaus correct, daß er, um sich gegen die Syrer einen Rückhalt zu verschaffen, mit den fernen Römern durch eine Gesandtschaft ein gegenseitiges Schutzbündniß abschloß (1 Makk. 8, 17—32). Wenn man dies tadelt, so urtheilt man nach spätern Erfolgen, über die Judas nicht gebieten konnte; die Gefahr drängte, daß eine solche auch von den fernen Römern drohen könne, lag jetzt außer seinem Gesichtskreis und auch wirklich in weiter Ferne. Uebrigens ist es eine Nachlässigkeit, wenn Josephus, der von diesem Bündniß („Alterthümer", XII, 10, 6) nach unserm Buch redet und es das erste der Juden mit den Römern nennt, dasselbe („Jüdischer Krieg", I, 1, 4) in die Zeit des Antiochus Epiphanes verlegt. Daß nach 2 Makk. 11, 34—38 röm. Gesandte schon unter Antiochus Eupator an die Juden schreiben und sich in die jüd. Angelegenheiten mengen, wurde schon oben bemerkt.

Was Judas befürchten mußte, traf nur zu früh ein und ohne Zweifel früher als das röm. Bündniß zum Abschluß gekommen war. Auf die Nachricht von der Niederlage des Nikanor erscheinen Bacchides und Alcimus wieder in Judäa mit 20000 Mann Fußvolk und 2000 Reitern; sie lagern bei Arbela, dann bei Jerusalem, hierauf im ersten Monat (161 v. Chr.) bei Berea, Judas bei Elasa (nach Josephus bei Bethzetho, aber nach dem „Jüdischen Krieg", I, 1, 6, fiel Judas bei Adasa) mit 3000 (nach Josephus 1000) auserwählter Mannschaft. Im Hinblick auf die Masse der Feinde wird sein Heer muthlos und schmilzt auf 800 zusammen: dennoch unternimmt Judas den Kampf, es ist ein Kampf der Verzweiflung, der den ganzen Tag dauert und Judas fällt heldenmüthig. Seines Leichnams bemächtigen sich die Brüder Jonathan und Simon und er findet im väterlichen Grab zu Modin seine Ruhestätte. Aber in Israel ertönte noch lange die Klage über ihn: Wie ist gefallen der Held, der Retter Israels!

Wenden wir uns jetzt zur Geschichtserzählung im 2. Buch der Makkabäer, soweit sie noch nicht Berücksichtigung fand: Gleich nach dem ersten großen Sieg über Nikanor (2 Makk. 8, 8—29) sollen die Juden im Kampf mit Timotheus und Bacchides diesen über 20000 Mann getödtet, starke Festungen genommen, reiche Beute gemacht und bei der Siegesfeier den gottlosen Kallisthenes, der die heiligen Thore in Brand gesteckt habe, verbrannt haben (2 Makk. 8, 30—33). Nachdem in ganz ungeschichtlicher und tendenziöser Weise über den Tod des Antiochus Epiphanes in Kap. 9 berichtet worden, und daß die Tempelreinigung und Tempelweihe erfolgt sei (2 Makk. 10, 1—9), wird zur Regierungszeit des Antiochus Eupator übergegangen. Dieser ernennt den Lysias zum Reichsstatthalter und gibt ihm den Oberbefehl über Cölesyrien und Phönizien, nachdem sich Ptolemäus Makron, der bisher den Oberbefehl führte, das Leben genommen hatte, weil er den Juden freundlich gesinnt als Verräther angesehen wurde (2 Makk. 10, 10—13).

Gorgias bekriegt die Juden (2 Makk. 10, 14); Judas erobert die Festungen der feindseligen Edomiter und tödtet nicht weniger als 20000 Mann. Als 9000 Edomiter in zwei starke Festungen geflohen waren, überläßt er die Belagerung dem Simon, Joseph und Zachäus, und als von der Mannschaft des Simon etliche bestochen Feinde aus den Festungen hatten entwischen lassen, bestraft er die Verräther mit dem Tode, nimmt die Festungen und tödtet über 20000 Mann (2 Makk. 10, 15—23). Hierauf kommt der früher besiegte (2 Makk. 8, 30—33) syr. Feldherr Timotheus mit großer Heeresmacht, in einer heißen Schlacht erscheinen fünf himmlische Reiter, die dem Judas zum Sieg verhelfen, der Feind verliert 20500 Mann und 600 Reiter; Timotheus flieht in die Festung Gazara, (s. Geser), die nach fünf Tagen in heldenmüthigem Kampf genommen wird, und Timotheus, sein Bruder Chaireas und Apollophanes werden getödtet (2 Makk. 10, 24—38 [aber Timotheus erscheint nachher wieder auf dem Kriegsschauplatz!]). Es folgt in Kap. 11 der Sieg über Lysias und Friedensschluß. Nach dem Weggang des Lysias werden die Juden von den syr. Befehlshabern Timotheus, Apollonius, dem Sohn des Gennaeos, Hieronymus, Demophon und Nikanor beunruhigt (2 Makk. 12, 1. 2). Eine schmähliche That verübten die Einwohner von Joppe: sie lockten die dortigen Juden mit Weib und Kind auf Nachen und ertränkten sie, der Zahl nach 200 Seelen. Zur Rache verbrannte Judas zur Nachtzeit den dortigen Hafen und die Nachen und mordete die, welche in der Verwirrung dahin geflohen waren; auch den den Juden feindseligen Jamniten verbrannte er zur Nachtzeit den Hafen und die Flotte (2 Makk. 12, 3—9). Indem er nun gegen Timotheus marschiren wollte, stieß er auf Araber, die 5000 Mann und 500 Reiter hatten. Nach einem siegreichen Gefecht machte er indeß mit diesen Friede. Hierauf wird die starke Feste

Kaspis genommen und dabei viel gemordet (2 Makk. 12, 10—16). Es folgt der Zug nach Charax zu den Juden im Lande Tub. Eine von Timotheus verlassene Festung wird von Dositheus und Sosipater eingenommen, Judas selbst stürzt sich auf Timotheus, der 120000 Mann und 1500 Reiter besaß und bei der Nachricht von des Judas Kommen Weiber und Kinder und das Gepäck in die starke Feste Karnion geworfen hatte. Judas siegt, Timotheus fällt in seine Hände, wird aber gegen das Versprechen freigegeben, die gefangenen Juden freizulassen. Hierauf wird Karnion genommen und ein Götzentempel zerstört, wobei 25000 Feinde umkommen. Es folgt die Eroberung von Ephron, bei der der Feind wieder gegen 25000 Mann verliert, Skythopolis wird dagegen verschont, weil es den Juden freundlich gesinnt ist. Zum Pfingstfest kehrt Judas nach Jerusalem zurück (2 Makk. 12, 17—31). Nach dem Pfingstfest unternimmt er einen Zug gegen Gorgias, den Befehlshaber von Idumäa; Gorgias wird beinahe gefangen, sein Heer in die Flucht geschlagen (2 Makk. 12, 32—37). Als man hierauf in Adullam den Sabbat feierte und die Leichen früher gefallener Juden aufhob, fand man unter ihren Unterkleidern Götzenbilder von Jamnia und erblickte darin die Ursache ihres Todes. Zur Entsühnung des Frevels ward allgemeine Fürbitte gethan und, um auch den Gefallenen die Auferstehung zu sichern, auf Anregung des Judas zu einem Opfer collectirt, das nach Jerusalem geschickt wurde (2 Makk. 12, 38—45).

Im J. 162 v. Chr. rückten König Antiochus Eupator und mit ihm der Vormund und Reichsverweser Lysias in Judäa ein, ein jeder (!) mit 110000 Mann Fußvolk, 5300 Reitern, 22 Elefanten und 300 Sichelwagen (2 Makk. 13, 1. 2). Mit ihm war auch Menelaus, den jetzt das verdiente Geschick erreichte. Indem er nämlich den König gegen die Juden aufreizte, um zur hohenpriesterlichen Würde zu gelangen, ward er auf Anzeige des Lysias, daß er der Urheber aller Uebel sei, nach Beröa gebracht und dort im Aschenthurm schimpflich getödtet (2 Makk. 13, 3—8). Auch nach Josephus („Alterthümer", XII, 9, 7) wurde Onias (Menelaus) auf Anrathen des Lysias zu Beröa in Syrien getödtet. Dem anrückenden königlichen Heer entgegenziehend schlug Judas sein Lager in Modin auf und machte einen glücklichen nächtlichen Ausfall auf das königliche Zelt, bei welchem gegen 2000 Feinde umkamen und der vorzüglichste Elefant mit Mannschaft niedergestreckt wurde (2 Makk. 13, 9—17). Der Feldzug des Königs war nicht glücklich; Bethzurs konnte er sich nur durch Vertrag bemächtigen, aber darauf von Judas geschlagen und vernehmend, daß der in Antiochia zurückgelassene Reichsverweser Philippus abgefallen sei, bat er um Frieden, der gewährt wurde. Nachdem er geopfert, den Tempel geehrt und den Judas freundlich empfangen hatte, ging er nach Ptolemais, wo Lysias die über den Frieden unzufriedenen Bewohner beschwichtigte, und darauf nach Antiochia (2 Makk. 13, 18—26). Daß das Buch mit dem großen Sieg über Nikanor unter König Demetrius I. schließt, sahen wir oben. Noch sei erwähnt, daß nach 2 Makk. 2, 14 Judas die wegen des Kriegs zerstreuten jüd. Schriften sammelte, und daß ihn Josephus („Alterthümer", XII, 10, 6; 11, 2) nach Alcimus drei Jahre Hoherpriester sein läßt. Aber er war überhaupt nicht Hoherpriester, und Josephus („Alterthümer", XII, 10, 3) weiß von diesem Hohenpriesterthum selbst nichts.

Ueberblicken wir die beiderseitigen Berichte, so ist unverkennbar, daß beide wie Unwahrscheinlichkeiten und Uebertreibungen, so auch viel Geschichtliches enthalten, daß sich jedoch bei ihrer fast durchgängigen Differenz der wirkliche Verlauf der Ereignisse im Detail nur durch waghalsige Combinationen construiren läßt, denen sich leicht gleichberechtigte zur Seite stellen lassen. Wir verzichten daher auf Einigungsversuche, die im einzelnen Wahrscheinliches bieten mögen, überwiegend aber Unmögliches anstreben. Das Bild des Judas leuchtet darum doch hell in der Geschichte: er war es, der als Held wie ein Löwe kämpfend den feindlichen Königen im ganzen glücklich gegenübertrat, der sein Volk zum Religions- und Freiheitskampf sammelte, rettete und mit Ruhm umgab, der die Heidnischgesinnten verfolgend in Furcht und Schrecken niederhielt und seinen Namen weithin berühmt und furchtbar machte (1 Makk. 3, 1—9). Sein Tod war ein schwerer Schlag für die Sache der Patrioten, die Syrer waren wieder Meister. Sollte die ruhmvolle Vergangenheit fünf kampfreicher Jahre in der Geschichte eine verlorene sein? Unmöglich, aber die neue Lage verlangte den neuen Mann, nicht mehr den kühn losstürmenden und fanatisch erregten Judas, sondern den ruhig berechnenden und gemäßigten Bruder Jonathan.

Judas erhielt den Beinamen Makkabäus (1 Makk. 2, 4; 3, 1; 5, 24) und wird im 2. Buch der Makkabäer auch schlechthin der Makkabäus und ohne Artikel (1 Makk. 5, 34; 2 Makk. 10, 1) Makkabäus genannt, ein Name, der später auf seine ganze Familie überging. Unter den verschiedenen Ableitungen desselben ist die von Makkab, d. h. Hammer, als bildliche Bezeichnung der zertrümmernden Tapferkeit die wahrscheinlichste; so stehen Sach. 2, 3. 4 Schmiede bildlich für solche, die die Heiden niederwerfen sollen, auch läßt sich an den Beinamen Martell des fränkischen Hausmeier Karl erinnern, der so von dem Streithammer, den er führte, genannt wurde. Darauf zielt auch Josephus Gorionides (III, 9), daß er wegen seiner Tapferkeit so genannt worden sei. Werthlos ist die Bemerkung des Isidorus Pelusiota (De interpret. div. scripturae epist., III, 4), daß der Name persisch Herrscher, Anführer, bedeute. Eine früher gewöhnliche Annahme war, daß der Name aus 2 Mos. 15, 11: „wer ist wie du unter den Göttern Jahve", entstanden sei, indem die hebr. Anfangsbuchstaben dieser Worte mkbi auf den Fahnen der Patrioten gestickt gewesen wären, die man nun durch Vocalisation willkürlich zu einem Wort verbunden. Allein ob diese später allerdings bei den Juden vorkommende Spielerei so alt sei, steht in Frage, und daß die Fahnen diese Aufschrift gehabt, wird blos nach Vermuthung angenommen. Endlich scheinen auch den Brüdern des Judas ihre Beinamen sämmtlich nach ihrem Wesen oder Schicksal gegeben worden zu sein. Wundersam hat Delitzsch („Zur Geschichte der jüdischen Poesie" [Leipzig 1836], S. 28) die letztere Deutung des Wortes dahin gewendet, daß es als Abbreviatur aus den hebr. Anfangsbuchstaben der Worte: Mattathias, Priester, Sohn Johannis (mkbi) stamme! Fritzsche.

Judas, ein Apostel Jesu Christi, den das vierte Evangelium (Kap. 14, 22) durch den Zusatz: „nicht der Mann von Karioth", das Evangelium des Lukas (Kap. 6, 16) und die Apostelgeschichte (Kap. 1, 13) durch die Bezeichnung: „Judas Jakobi" deutlich vom gleichnamigen Verräther unterscheiden, ist aller Wahrscheinlichkeit nach derselbe Mann, der Mark. 3, 18 Thaddäus, Matth. 10, 3 Lebbäus genannt wird; freilich die vaticanische und die sinaitische Handschrift des N. T. kennen den Namen Lebbäus nicht, sie schreiben a. a. O. einfach Thaddäus. Allerdings, wenn man mit Strauß annehmen müßte, daß die kirchl. Ueberlieferung nur die Erinnerung an die bedeutendsten Apostel in treuem Gedächtniß bewahrt und ihre Lücken durch willkürliche Hinzufügungen ausgefüllt hätte, so würde man hinter den drei Namen Judas Jakobi, Thaddäus, Lebbäus drei verschiedene Männer suchen müssen, von denen in Wahrheit vielleicht keiner auf die Würde des Apostels Anspruch zu erheben hätte. Indeß Strauß unterschätzt offenbar die Treue der urchristl. Ueberlieferung in einem Punkt, an dessen Sicherstellung die alte Kirche selbst ein zu pietätvolles Interesse hatte, als daß gerade hier ein Irrthum mit untergelaufen sein sollte. In den synoptischen Apostelverzeichnissen (Mark. 3, 16 fg.; Matth. 10, 2 fg.; Luk. 6, 14 fg.) finden sich auch die Namen von elf Jüngern Jesu gleichlautend, und nur der zwölfte heißt in dem einen Thaddäus, in dem andern Lebbäus, in dem dritten Judas. Zudem stimmt die synoptische Ueberlieferung, deren Bartholomäus (s. d.), Sohn des Tolmaj, aller Wahrscheinlichkeit nach der Johanneische Nathanael ist, und deren Thomas dem Thomas-Didymus des vierten Evangeliums (Kap. 1, 46; 11, 16; 20, 24; 21, 2. 3) entspricht, in Betreff ihrer gleichlautenden Angaben mit den einschlagenden Notizen des vierten Evangeliums; sollte sie also nur über diesen zwölften Apostel im Unklaren gewesen sein? Schon die Lesart unsers gewöhnlichen Bibeltextes, welche Matth. 10, 3 hinter dem Namen Lebbäus die Worte: „mit dem Zunamen Thaddäus" einschiebt — Worte, welche nach neuern Vergleichungen der Handschriften zu streichen sind — deutet an, daß die alte Kirche Lebbäus und Thaddäus nur für zwei Namen desselben Mannes gehalten hat. Und in der That, wer den Namen Libbaj („Herzenskind") mit Recht trägt, der kann auch Taddaj („Kind, das an der Brust ruht") genannt werden; die Vermuthung liegt also nahe, daß beide Bezeichnungen Beinamen des Judas Jakobi gewesen sind, hinter denen dieser seinen eigenen Namen vielleicht selbst gern zurücktreten ließ, um den Namen, welcher durch den Verräther entehrt war, im Apostelkreis nicht mehr nennen zu lassen.

Zu einer nähern Kenntniß des Mannes gibt uns das N. T. keine Daten an die Hand. Wenn man freilich mit Winer und andern Judas Jakobi nicht „Sohn des Jakobus", sondern „Bruder des Jakobus" deuten dürfte, weil ein solcher dem Namen hinzugefügter Genitiv eines Eigennamens nicht blos das Kindesverhältniß, sondern auch ein Verwandtschaftsverhältniß weiterer Art bezeichnen kann; und wenn man ferner unter

diesem Jakobus den Sohn des Alphäus verstände, mit dem Lebbäus oder Judas im Apostelverzeichniß des Matthäus (Kap. 10, 3) durch die Verbindungspartikel „und" zu einem Paar zusammengeschlossen werden soll; und wenn man endlich die Ueberschrift des Judasbriefs (s. d.) im N. T. (V. 1): „Judas, ... Bruder des Jakobus", auf unsern Apostel Judas beziehen dürfte: so würde man, den apostolischen Ursprung dieses Briefs vorausgesetzt, allerdings Material genug gewinnen, um ein Bild des Apostels Judas in seinen Grundlinien zeichnen zu können. Indeß diese ganze Combination ist unzutreffend; das Apostelverzeichniß des Matthäus (Kap. 10, 2—4) führt alle Apostel paarweise durch „und" verbunden auf, und will die Zwölf doch gewiß nicht als sechs Brüderpaare bezeichnen; im Gegentheil, wo es sich um solche handelt, steht beim zweiten Glied des Paares ausdrücklich der Zusatz „sein Bruder"; die Verbindungspartikel „und" schließt also Jakobus Alphäi und Lebbäus oder Judas Jakobi keineswegs zum Bruderpaar zusammen, und folglich bezieht sich die Ueberschrift des Judasbriefs auch nicht auf den Apostel Judas. Dieser ist eines unbekannten Vaters Jakobus unbekannter Sohn, von dem uns das N. T. nichts weiter berichtet, als daß er zu den Zwölfen gehört, und daß er mit innigem Antheil den Abschiedsreden seines Meisters gelauscht hat (Joh. 14, 22).

Dagegen hat die kirchl. Ueberlieferung sich viel mit den Geschicken dieses Apostels Judas zu schaffen gemacht. Die Abendländer lassen ihn in Persien das Evangelium verkünden und dort das Martyrium erleiden; die Griechen erzählen, daß er in Palästina, Syrien, Arabien gepredigt habe und in Edessa ruhig gestorben sei; auch die Syrer berichten von dem Aufenthalt des Apostels Judas-Thaddäus in Edessa, lassen ihn aber von da nach Assyrien gehen und auf der Rückreise in Phönizien als Märtyrer umkommen. Daneben kennen die Syrer noch einen andern Thaddäus, den sie den 70 Jüngern zuzählen; zur Zeit des Fürsten Abgarus von Edessa soll er in das Land gekommen und der eigentliche Apostel der Syrer gewesen sein; auch Eusebius („Kirchengeschichte", I, 13; II, 1) unterscheidet da, wo er den bekannten erdichteten Briefwechsel des Abgarus mit Christus mittheilt, welcher die Veranlassung zur Sendung des Thaddäus nach Edessa gegeben haben soll, diesen von dem gleichnamigen Apostel. In seinen Acta apostolorum apocrypha (Leipzig 1851, S. 261—265), theilt Tischendorf auch eine ziemlich junge Geschichte der Thaten des Thaddäus mit; sie enthält neben einer Recension des Briefwechsels zwischen Abgarus und Christus auch die Erzählung, daß Christus dem Abgarus sein Bild überschickt habe, das wunderbar in ein Tuch abgedrückt gewesen sei, welches Christus beim Waschen zum Abtrocknen seines Gesichts benutzt habe. Nach diesem Bericht ist es der Apostel Thaddäus, welcher die Einwohner von Edessa und einem großen Theil Syriens zum Christenthum bekehrt und dann in Berytus in Phönizien stirbt.

Mangold.

Judas, Simon's Sohn, der Jünger Jesu, welcher den Herrn seinen Feinden überlieferte, stammte aus Karioth (Kerioth), einer Stadt im Gebiet des Stammes Juda (Jos. 15, 20), und trägt daher den im vierten Evangelium (Kap. 6, 71; 13, 26) auch schon seinem Vater gegebenen Beinamen Ischariot (Iskariotes = Mann aus Karioth). Er ist eine räthselhafte Erscheinung im Apostelkreis; denn die Notizen, welche sich aus den Evangelien und der Apostelgeschichte über den Verräther erheben lassen, und die Anspielung auf seine That, welche sich bei Paulus 1 Kor. 11, 23 vielleicht findet, sind weder einmüthig noch ausgiebig genug, um ein sicheres Urtheil über seinen Charakter, über seinen Frevel an dem Heiligen und sein Geschick an die Hand zu geben.

Einig sind die drei ersten Evangelien zwar darin, daß ihre Apostelverzeichnisse Judas als den letzten der Zwölf aufzählen und ihn mit tragischem Nachdruck sofort als den Verräther Jesu bezeichnen (Matth. 10, 4; Mark. 3, 19; Luk. 6, 16), und auch das vierte Evangelium, das kein Apostelverzeichniß gibt, unterläßt es wenigstens nicht, ihn bei der ersten Erwähnung desselben (Kap. 6, 71) gleich als das von dem göttlichen Verhängniß auserseheme Werkzeug zur Vollbringung des Verraths zu charakterisiren. Ebenso stimmen alle vier Evangelien darin miteinander überein, daß keins von ihnen von einer innigen Berührung, die zwischen Jesus und Judas zu irgendeiner Zeit stattgefunden hätte, Kunde hat, endlich darin, daß sie den Verräther erst in der Leidensgeschichte handelnd auftreten lassen.

Aber in allen übrigen Zügen der Ueberlieferung finden sich mannichfache Abweichungen. Matthäus kennt allein eine doppelte Verhandlung des Judas mit den Obersten seines

Volks, die eine, in der er sich zum Verrath erbietet (Kap. 26, 14—16), die andere, in der er voll Reue über seine That den Verrätherlohn zurückgibt (Kap. 27, 3—6); außerdem berichtet er allein (Kap. 26, 15), daß Judas 30 Silberlinge als Preis für seine Schandthat in Vorausbezahlung empfangen habe, während Markus, das älteste Evangelium (Kap. 14, 10. 11), und Lukas (Kap. 22, 3—6) in dem Bericht über die Verhandlung, welche sie den Verräther mit den Synedristen führen lassen, nur von dem Versprechen eines klingenden Lohns an denselben wissen, das vierte Evangelium aber von derartigen Verhandlungen und einem versprochenen oder bezahlten Lohn gänzlich schweigt. Andeutungen von dem bevorstehenden Verrath gibt Jesus nach den Synoptikern erst bei dem Passahmahl, das ihn am Abend vor seinem Tode zuletzt mit seinen Jüngern, auch mit Judas, unter Einem Dach zusammenführte (Matth. 26, 21—25; Mark. 16, 18—21; Luk. 22, 21—22), nach Matthäus und Markus vor der Einsetzung des Abendmahls, nach Lukas nach Vollendung der Abendmahlshandlung. Diese Hinweisung auf den Verrath hat auch das vierte Evangelium (Kap. 13, 21—30) in seine Schilderung des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern mitaufgenommen, und zwar mit ausdrücklicher Bezeichnung des Verräthers, die sich in der synoptischen Ueberlieferung nur bei Matthäus (Kap. 26, 25) findet, und mit einer directen Aufforderung Jesu an Judas, sein Vorhaben auszuführen, welche diesen aus dem Jüngerkreis treibt; indeß diese Eigenthümlichkeiten der Johanneischen Erzählung können für eine dankenswerthe Bereicherung des synoptischen Berichts gelten, die auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen darf, da das vierte Evangelium wenigstens aus zweiter Hand von dem Jünger zu stammen scheint, den Jesus liebhatte. Aber ganz abweichend von den Synoptikern erzählt das vierte Evangelium schon von einer Andeutung des künftigen Verraths von seiten Jesu, die in eine sehr frühe Zeit, wol schon in das zweite Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Christi, fallen muß. Kurz vor dem Passah dieses Jahres hatte der Herr sich von Jerusalem entfernt (Joh. 6, 1. 4) und eine längere Wirksamkeit in Peräa und namentlich in Galiläa begonnen (Joh. 7, 1). In dieser Zeit fing er an, nach der vorbereitenden Predigt vom Himmelreich und dessen neuer Gerechtigkeit, sich als den Messias zu verkünden und die messiasgläubige Gemeinde zu sammeln. Aber während Petrus gerade jetzt sein großes Bekenntniß von dem Menschensohn als dem Christus, dem Messias, dem Sohn des lebendigen Gottes ablegte (Matth. 16, 16 und die Parallelstellen; vgl. auch Joh. 6, 67—69), war der nächste Erfolg dieser Verkündigung Jesu der, daß viele seiner Anhänger, deren Erwartungen ein solcher Messias nicht entsprach, sich wieder von ihm lossagten. Unter dem Eindruck dieser Erfahrungen läßt das vierte Evangelium Jesum das Wort sprechen: „Habe ich nicht euch zwölf erwählt? Und doch ist einer unter euch ein Teufel!" (Kap. 6, 70), ein Wort, zu dem der Evangelist die Erklärung hinzufügt: „Er meinte aber Judas, Simon's Sohn, des Mannes aus Karioth. Denn dieser war es, der ihn nach göttlichem Verhängniß überliefern sollte, einer von den Zwölfen." Dennoch wird auch diese Notiz des vierten Evangeliums als ein Stück echter Ueberlieferung angesehen werden dürfen, wenn auch die bestimmte Prägung des Ausspruchs auf den Verfasser des Evangeliums zurückgehen mag. Ueber die Ausführung des Verraths scheinen von Anfang an zwei Ueberlieferungen in der Kirche herrschend gewesen zu sein, von denen die eine bei den Synoptikern (Matth. 24, 47—56; Mark. 14, 43—52; Luk. 22, 47—53), die andere im vierten Evangelium (Kap. 18, 1—12) vorliegt. Beide sind darin einig, daß sie Jesum in der ganzen Größe seiner gottergebenen Fassung und freiwilligen Hingabe auch in diesem schweren Augenblick seines Lebens feiern, und heben damit in gleicher Weise die Seite des Ereignisses hervor, welche für die christl. Frömmigkeit allein von Interesse ist. Aber der synoptische Bericht hat, abgesehen von andern unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der beiden Erzählungen in minder wichtigen Dingen, auch noch darin seinen Schwerpunkt, daß er geflissentlich die That des Judas in ihrer ganzen Abscheulichkeit erscheinen lassen will; darum kommt es ihm auf die Mittheilung an, daß der Verräther sein Opfer durch einen Kuß, durch dieses als Zeichen der Liebe unter den Menschen geheiligte Symbol, in die Hände seiner Feinde liefert. Dagegen läßt das vierte Evangelium diesen Gesichtspunkt ganz außer Acht; nach seiner Darstellung hat Judas nichts weiter zu thun, als die bewaffnete Schar, welche Jesum ergreifen soll, in den Garten zu führen, in den dieser sich mit den andern Jüngern für die Nacht zurückgezogen hatte. Dafür läßt es Jesum noch einmal in dem vollen Licht seiner göttlichen Hoheit strahlen; durch die Wundermacht seines anredenden Wortes streckt der Heiland die Schar seiner Feinde zu Boden, um sich

dann vollständig frei in ihre Gewalt zu geben. Ebenso zwiespaltig ist die Ueberlieferung über den Ausgang des Verräthers. Nach dem Evangelium Matthäus (Kap. 27, 3—10) wird Judas infolge der Verurtheilung Jesu von verzweifelnder Reue über seine That ergriffen, wirft nach dem Bekenntniß, daß er unschuldiges Blut verrathen habe, die 30 Silberlinge, welche er zurückgeben, das Synedrium aber nicht wieder annehmen will, in den Tempel und geht hin und erhängt sich; für den Sündenlohn des Judas, der nicht in den Tempelschatz gelegt werden soll, weil Blut an demselben klebt, wird der Töpferacker zum Begräbnißplatz für Fremde gekauft und erhält, um des für ihn gezahlten Kaufschillings willen, den Namen Blutacker. Anders die Apostelgeschichte (Kap. 1, 15—20). Sie läßt den reuelosen Judas mit dem Lohn der Ungerechtigkeit ein Stück Feld erwerben, auf dem er, ohne seines Besitzes froh zu werden, nach göttlichem Verhängniß zu Tode stürzt und mitten entzweiberstet, um die nach der Auffassung der Apostelgeschichte auf ihn bezügliche Weissagung des Psalmbuchs zur Erfüllung zu bringen: „Wüste sei seine Behausung" (Ps. 69, 26), und: „Sein Amt empfange ein anderer" (Ps. 109, 8); außerdem läßt sie sein so schnöde erworbenes Grundstück als Schauplatz dieses göttlichen Strafgerichts den Namen Blutacker (s. d.) tragen. Auf demselben Stamm der Ueberlieferung ist auch die ins Märchenhafte übertriebene Erzählung über den Tod des Judas gewachsen, die uns Papias von Hierapolis (in Cramer's Catena in Acta Apostolorum [Oxford 1838], S. 12) aufbehalten hat. Infolge der Wassersucht soll der Körper des Elenden in einem solchen Grad aufgeschwollen sein, daß er nicht mehr leicht durchkonnte, wo ein Wagen durchkommen konnte, daß er die Last seines unförmlich gewordenen Kopfes nicht mehr allein zu tragen im Stande war, und daß er erblindete, weil er seine dick gewordenen Augenlider nicht mehr aufzuschlagen vermochte; in diesem erbärmlichen Zustand, eine Last für seine Umgebung, stirbt der Verräther auf seinem Grundstück. Offenbar versucht die Sage in dieser schrecklichen Ausmalung des göttlichen Strafgerichts, dem Judas erlegen, den Sturz und das Bersten desselben, von dem die Apostelgeschichte zu berichten weiß, begreiflich zu machen, und vielleicht (so Strauß) sind ihr die Farben zu ihrem Bild durch zwei Stellen (Ps. 109, 18; 69, 24) aus denselben Psalmen geliefert, welche Petrus zur Begründung des göttlichen Strafurtheils, das an Judas vollzogen sein soll, in der Rede an seine Mitapostel anzieht. Offenbar ist es nur ein Misverständniß der Papianischen Erzählung, wenn Oekumenius in seinem Commentar zur Apostelgeschichte Judas von einem Wagen erdrückt werden läßt, sodaß sein Leib berstet und die Eingeweide heraustreten.

Eine ausdrückliche Angabe über das Motiv, welches Judas zu seinem Verrath getrieben hat, findet sich nur bei den Synoptikern; dieses Motiv ist elend genug; es ist gemeine Habsucht (Mark. 14, 10. 11; Luk. 22, 3—6), die sich noch dazu nach dem Evangelium Matthäus (Kap. 26, 15) mit dem erbärmlichen Gewinn von 30 Silbersekeln, den Sekel zu 26 Ngr. gerechnet, also mit der geringen Summe von 26 Thlrn. abfinden läßt. Schweigt nun auch das vierte Evangelium von diesem Motiv des Verraths, Geldgier wirft es dem Judas doch auch vor. Denn in seiner Erzählung von der Salbung Jesu in Bethanien (Kap. 12, 1—8) legt es die Klage über die unnütze Verschwendung der kostbaren Salbe, die zu Gunsten der Armen hätte verkauft werden können, gerade dem Verräther in den Mund und fügt die Bemerkung hinzu, daß nur Habsucht Judas so habe sprechen lassen, weil er die gemeinschaftliche Kasse geführt und sich diebisch an dieser Kasse bereichert habe (V. 5, 6), während Matthäus (Kap. 26, 8) und Markus (Kap. 14, 4) diese tadelnde Bemerkung ganz unbestimmt von den Jüngern oder von einigen derselben aussprechen lassen. Uebrigens ist die evangelische Ueberlieferung gerade in Betreff der Salbung in Bethanien der Zeit, des Ortes und der handelnden Personen schon früh nicht mehr sicher (vgl. Matth. 26, 6—10; Mark. 14, 3—9 mit Joh. 12, 1—8 und vielleicht auch mit Luk. 7, 36—50), sodaß man auch aus dem Bericht des vierten Evangeliums, so weit er den Verräther betrifft, vielleicht nichts weiter herauslesen darf, als ein Zeugniß dafür, daß sich die schnöde Habsucht des Judas ganz unvertilgbar der Erinnerung der ältesten Christenheit eingeprägt hat.

So fragmentarisch dieses von den Quellen gebotene Material, das überdies mancherlei Differenzen und Widersprüche der Ueberlieferung aufzeigt, nun auch sein mag, man würde seine Bedeutung doch unterschätzen, wenn man auf Grund der Beschaffenheit derselben die Figur des Judas gänzlich aus der heiligen Geschichte streichen wollte. Neuerdings hat dieses Volkmar („Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen

Stande der Wissenschaft" [Leipzig 1857], S. 260 fg., 285 fg.) mit einem kritischen Machtspruch versucht. Das älteste Evangelium, der Urmarkus, der etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Kreuzestod Jesu als paulinische Tendenzschrift entstanden sei, habe den letzten in der Reihe der Zwölf zum Verräther gestempelt, um Paulus eine legitime Stellung im Apostelkreis zu verschaffen. Denn der Verräther Judas, wie ihn die Evangelien darstellten, sei eine außerhalb der Grenzen des Menschlichen liegende geradezu bestialische Erscheinung, die für ein paar Groschen den in die Hände seiner Feinde geliefert habe, in dem ihr doch die Nähe Gottes sichtbar gewesen sein müsse; auch habe das Synedriums keines Verräthers bedurft, um Jesus in seine Gewalt zu bekommen, und endlich wissen die ältesten christl. Schriftdenkmale, die Apokalypse und die Paulusbriefe, nichts von einem Verräther, da sie beide so von den Zwölfen sprechen, als wenn nie einer ausgefallen wäre (Offb. 21, 14; 1 Kor. 15, 5), und da in der Paulinischen Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11, 23) nicht, wie man gewöhnlich den griech. Text verstehe (in der Nacht, da Jesus verrathen ward), der Verrath erwähnt werde, sondern nach richtiger Uebersetzung nur von der Ueberlieferung Jesu an die Obrigkeit (in der Nacht, da Jesus überliefert wurde) die Rede sei. Ganz ebenso brauchten ja auch Matthäus (Kap. 4, 12) und Markus (Kap. 1, 14) dasselbe griech. Wort, was mit „verrathen werden" und „überliefert werden" übersetzt werden könne, von der Gefangennehmung des Täufers, bei der doch kein Verrath im Spiel gewesen sei. Aber freilich, ihren Zweck habe diese Tendenzlüge nicht vollständig erreicht; sie habe zwar das Andenken des Judas mit dem Verräthernamen gebrandmarkt, aber Paulus doch nicht als Zwölften in den Kreis der Apostel einschwärzen können. Dieser letzte Erfolg sei ihr durch eine andere tendenziöse Geschichtsfälschung von seiten der judenchristl. Partei für alle Zeiten abgeschnitten worden. Die älteste judenchristl. Apostelgeschichte, eine Verherrlichung Petri, habe nämlich den durch den Verrath leer gewordenen Platz sofort wieder besetzt, indem sie die Erzählung aufgebracht, daß die Urapostel noch vor dem ersten christl. Pfingstfest einen neuen zwölften Judenapostel, Matthäus, gewählt haben (vgl. in der Lukanischen Bearbeitung der Apostelgeschichte Kap. 1, 21 fg.). Indeß diese Hypothese Volkmar's setzt nur etwas geschichtlich ganz Unbegreifliches an die Stelle einer allerdings schwer begreiflichen Verirrung der menschlichen Natur, wie sie bei Judas vorliegt. Denn ein die Geschichte geradezu fälschender Einfluß der Parteitendenzen des apostolischen Zeitalters auf die Schriften des N. T. ist einfach nicht zuzugeben, wie sehr dieser Einfluß auch auf die Auswahl des mitzutheilenden Stoffs und auf die theologische Betrachtungsweise desselben eingewirkt haben mag; auch würden die Judenchristen sich die grundlose Verunglimpfung eines ihrer Apostel nicht ruhig haben gefallen lassen, ohne den Versuch gemacht zu haben, sein Andenken von Schmach zu reinigen, eine Annahme, die um so mehr berechtigt ist, je weniger sich der Beweis erbringen läßt, daß die paulinische Partei, auch zugegeben, man dürfe ihren Gegensatz gegen das Judenchristenthum in der Weise Volkmar's fassen, 50 Jahre nach dem Tod Christi in weiten Kirchenkreisen so anerkannt die Alleinherrschaft besessen hätte, daß sie eine so gewagte Fälschung der Ueberlieferung über einen Urapostel mit Aussicht auf Erfolg hätte versuchen können. Aus dem unbefangenen Gebrauch der Bezeichnung „die Zwölf" für die Apostel bei Paulus und in der Apokalypse läßt sich vollends die Folgerung Volkmar's nicht ableiten, weil „die Zwölf" wie ein Amtsname klingt.

Geschichtlich begriffen wird Judas' Persönlichkeit indeß auch nicht, wenn man sich zur Erklärung seines Wesens oder seiner That etwa nur von den einschlagenden Notizen des vierten Evangeliums leiten lassen wollte. Ist doch Judas nach dem vierten Evangelium (Kap. 6, 70. 71; 13, 2. 27) ein Organ des dem Reich Gottes feindseligen Satans, das Gott zum Werkzeug des Verraths an Jesus von Ewigkeit erwählt hat. Mit der Herbeiziehung Satans wird aber natürlich die individuelle Ausgestaltung der Sünde ebenso wenig erklärt, als durch die Berufung auf das göttliche Verhängniß, das den Verräther zu seiner That bestimmt hat, die Motive seines Handelns aufgedeckt werden. Ja, die ganze Betrachtungsweise des vierten Evangeliums könnte uns, ohne über Judas Aufschluß zu geben, auch noch das Bild Christi verdunkeln; denn ihr zufolge, so scheint es, müßte Jesus entweder die satanische Natur des Judas nicht durchschaut und sich von vornherein in demselben getäuscht haben oder er, der gekommen ist, das Verlorene zu retten, müßte es bei der Erkenntniß von Judas' Charakter über sich gewonnen haben, diesen Jünger

einer Versuchung auszusetzen, in welcher er rettungslos fallen mußte. Aber es liegt auf der Hand, daß die Nothwendigkeit, Jesum zu verrathen, für Judas nicht von Anfang an vorhanden war; sie erscheint nur dem Rückblick des Evangelisten, welcher in religiöser Betrachtungsweise der Dinge deren Zusammenhang als göttliche Fügung betrachtet, als eine von dem ewigen Rathschluß verhängte. Uebrigens nimmt Daub in den biblischen Betrachtungen über den Verrath des Herrn und seinen Anstifter, welche in seinem berühmten Buch: „Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniß zum Guten betrachtet“ (Heidelberg 1816—18), seinen speculativen Untersuchungen über das Böse zum Ausgangspunkt dienen, in gewisser Weise die Anschauungen des vierten Evangeliums über den Verräther wieder auf. Ihm ist Judas ein vollendeter Bösewicht, schon als er mit Jesus in Berührung kam, und von diesem dazu gewählt, damit er sein Verräther würde; er ist ihm Satans vornehmstes Werkzeug in Menschengestalt, der einzige unter Adam's Nachkommen, in welchem dem Heiligen gegenüber das mit ihm geborene Böse in seiner scheußlichsten Gestalt offenbar geworden ist, beziehentlich offenbar werden mußte. Aber obwol sich diese Urtheile über Judas und sein Thun mit dem vierten Evangelium berühren, sind sie nicht in derselben Weise zutreffend und unverfänglich als dessen verwandte Aussagen. Denn diese sind, wie schon bemerkt, als Aeußerungen der religiösen Betrachtungsweise des Geschehenden anzusehen, welche überall auf den Ordner des Dramas der Geschichte zurückgreift und deshalb auch das Freie unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Weltregierung in der Form des Nothwendigen schaut; aber eine solche Betrachtungsweise erträgt nicht blos, sie verlangt auch neben sich zu ihrer Ergänzung eine geschichtliche, ethisch-psychologische Erklärung des Geschehenden, welche der freien Bewegung des menschlichen Thuns nachgeht und dessen sittliche Verantwortlichkeit unverbrüchlich festhält; das vierte Evangelium setzt also einer geschichtlichen Untersuchung des vorliegenden Problems keinerlei Schranken. Dagegen erklärt Daub die Person des Judas für eine nothwendige Erscheinungsform des Bösen, deren Freiheit und individuelles Leben der die Entfaltung des Begriffs des Bösen in seinem Verhältniß zum Guten beherrschenden speculativen Nothwendigkeit geopfert wird, und macht damit eine geschichtliche Auffassung des Verräthers und seines Verraths unmöglich.

Bei allem guten Willen, auf dem Wege geschichtlicher Untersuchung ein lebensvolles und in sich zusammenstimmendes Bild von Judas zu gewinnen, ist man jedoch auch bei vorwiegender Berücksichtigung der synoptischen Evangelien auf Irrwege gerathen. Man legte nämlich häufig zu viel Gewicht auf die Erzählung des Matthäus (Kap. 27, 3—10) von der selbstmörderischen Verzweiflung des Verräthers nach vollbrachtem Frevel, und meinte, sie verbiete die Annahme, daß Judas seinen Herrn und Meister wirklich in den Tod habe liefern wollen. Mochte man nun seinen Geiz als Motiv zu seiner That ansehen und annehmen, er habe nur die Synedristen übervortheilen wollen, weil er vorausgesetzt habe, daß sich Jesus durch seine Wundermacht aus den Händen seiner Feinde wieder befreien werde; oder mochte man die Geldgier des Judas auf sich beruhen lassen, als vielleicht später erst aufgesuchten Erklärungsgrund seiner räthselhaften That, und ihm nur die Absicht unterlegen, Jesum durch den Verrath zur Aufrichtung eines äußerlichen Messiasreichs auf dem Wege der Gewalt zu treiben, und was dergleichen Combinationen mehr sind: auf jeden Fall glaubte man allein durch die Annahme, daß die Verurtheilung Jesu die eigentlichen Plane des Verräthers in für ihn schrecklicher Weise zunichte gemacht habe, dessen verzweifelnde Reue erklären zu können, und freute sich zugleich, von hier aus die That des Judas in einem mildern Licht sehen und seinen Charakter wenigstens insoweit von dem Flecken gemeinster Gesinnung reinigen zu dürfen, daß seine Erwählung zum Jünger Jesu begreiflicher werde. Indeß alle diese Combinationen und die an dieselben geknüpften Folgerungen zu Gunsten des Judas mögen plausibel klingen, erweisen lassen sie sich nicht. Denn aus der Reue des Verräthers kann man zwar möglicherweise schließen, daß die Verurtheilung Jesu nicht das von Judas beabsichtigte Ziel seines Verraths gewesen sei; aber näher liegend, und deshalb in erster Linie berechtigt, ist doch nur der Schluß, daß Judas von den Schrecken seiner That erst überfallen wurde, als er sie gethan hatte und ihre Folgen in grausiger Wirklichkeit vor Augen sah, weil nun der verlockende Reiz des noch gehofften Gewinns das sittliche Urtheil des abgelohnten Verräthers nicht mehr verwirrte. Ueberdies ist die Stelle Matth. 27, 3—10 gar nicht dazu angethan, als wesentliche Grundlage für das Urtheil über Judas und seine That zu dienen; denn

noch eine ganz andere Ueberlieferung über den Ausgang des Verräthers steht ihr zur Seite (Apg. 1, 15—20), welche gar nichts von dessen Reue und Selbstmord weiß; auch erscheint ihre eigene Berichterstattung in andern Zügen der Ueberlieferung nicht streng historisch, sodaß auch die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählung vom Verhalten des Judas nicht zweifellos feststeht. Es ist wahr, mit 30 Sekel ist der einfache Führerdienst des Verräthers, welcher das Opfer, das seinen Feinden doch nicht entgehen konnte, nur ohne Geräusch in deren Hände liefert, hinlänglich bezahlt; also an dem geringen Betrag des dem Verräther ausgesetzten Lohnes braucht die Kritik kaum Anstoß zu nehmen, und die Summe von 30 Sekel ist auch der gewöhnliche Preis eines Sklaven, und so könnten die Synedristen immerhin, um zu der Gewalt noch den Hohn zu fügen, gerade diesen Preis geboten haben; aber es ist auch wahr, daß die bestimmte Angabe der Summe des Verrätherlohns, die sich nur bei Matthäus findet, aus der Prophetenstelle geflossen sein kann (Sach. 11, 12 fg.), welche der Evangelist durch den Verrath und seine Folgen für Judas in Erfüllung gehen sieht, wie denn der Töpferacker mit Sacharja's Weissagung, in der es sich um den Tempelschatz handelt, offenbar nur durch eine falsche Lesung des hebr. Textes in Verbindung gebracht ist. Auf den Inhalt der Stelle Matth. 27, 3—10 kann man also eine mildere Beurtheilung des Charakters und der That des Verräthers nicht gründen.

Nach kritischer Würdigung und Sichtung des quellenmäßigen Materials dürfen wir wol nur Folgendes mit annähernder Sicherheit über Judas aussprechen: Judas muß zu der Schar derjenigen gehört haben, welche auf den Trost Israels warteten, und sich deshalb an Jesus angeschlossen haben, und Jesus mag ihn in den Kreis der Apostel aufgenommen haben, weil er an ihm neben der Begeisterung für die messianische Wiederherstellung des jüd. Volks auch wol noch andere lobenswerthe Eigenschaften bemerkt hatte, eine nicht geringe Energie und ein gewisses administratives Talent, welche der ersten messiasgläubigen Gemeinde zu nicht geringem Nutzen hätten gereichen können. Indeß auch die Schatten in Judas' Charakter sind Jesu gewiß nicht verborgen geblieben, eine fleischliche Auffassung des Gottesreichs und eine lohnsüchtige Betheiligung an dessen Jüngerschaft, welche der Schoßsünde des Judas, seiner Habsucht, eine nicht geringe Befriedigung in Aussicht zu stellen schienen. Aber gewiß hoffte die Sünderliebe Jesu auch einen Judas noch zum tüchtigen Werkzeug für den Dienst in seinem Reich heranzubilden, und der frühesten Warnung an Judas in der Zeit, in welcher sich die Masse der Anhänger des Heilands zu sichten begann (Joh. 6, 70), hat der Meister wol noch eine ganze Reihe warnender Worte folgen lassen bis zu dem letzten: „Was du thun willst, thue bald“, welches den Verräther, der seine Plane durchschaut sah, noch im Augenblick der Entscheidung auf andere Wege hätte führen können. Denn die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, die Gleichnißrede von dem Netz mit guten und schlechten Fischen, das ernste Wort über das Aergerniß, und ganz spät noch die Rede von dem Mann, der ohne hochzeitliches Kleid beim Festmahl des Königs erscheint — diese Aussprüche Jesu haben alle auch eine allgemeine Bedeutung, sie sind aber doch ebenso sehr als ernste Mahnungen für den einen gemeint, der unter seinen Jüngern in Gefahr stand, abtrünnig zu werden. Und ganz ohne Eindruck blieben diese Worte Jesu gewiß nicht; denn lange dauerte der Kampf zwischen Licht und Finsterniß bei Judas. Aber je klarer es sich im Laufe der Zeit für Judas herausstellte, daß Jesus nicht der Messias sei, den er und die fleischlich gesinnte Menge des Volks Israel erwartete, desto mehr fing seine Habsucht an, ihm einzureden, daß er den, der ihn um seine Hoffnungen betrogen hatte, wiederum betrügen dürfe, bis ihm der Verrath mit seinem lockenden Geldgewinn vielleicht nur noch als ein von der rechtmäßigen Obrigkeit gebilligtes, unverwerfliches Mittel erschien, einen Mann, der sich einer groben Volkstäuschung schuldig gemacht habe, zur Bestrafung zu bringen. So kam Judas, durch den Zorn über seine gescheiterten Hoffnungen und seine ungebrochene Habsucht allmählich blind geworden für die sittliche Hoheit Jesu, zu seinem tiefen Fall.

Vielleicht war es verhängnißvoll für den Verräther, daß er, der einzige Jude unter lauter Galiläern, von vornherein mehr wie ein Fremdling im Apostelkreis stand, wie das die bezeichnende Festhaltung seines Beinamens, des Mannes aus Karioth, zu verrathen scheint; als er in seinen innern Kämpfen an Jesus irre geworden war, mag ihm die Freundeshand gefehlt haben, die ihn mit Sanftmuth wieder auf den rechten Weg geleitet hätte.

Der Ausgang des Verräthers bleibt durch den zwiespaltigen Bericht des N. T. über denselben für immer in Dunkel gehüllt.

Vgl. die ältere Literatur, ziemlich vollständig in Winer's „Biblischem Realwörterbuch“ (3. Aufl., Leipzig 1847—48), I, 633 fg.; außerdem die einschlagenden Stellen in den neuern Bearbeitungen der evangelischen Geschichte, des Lebens Jesu, des Charakterbildes Jesu und der Evangelien. Mangold.

Judas (der Galiläer; Apg. 5, 37), von Josephus („Alterthümer“, XVIII, 1, 1) der Gaulanite, sonst ebenfalls der Galiläer genannt (im gleichen Kapitel §. 6 und XX, 5, 2; „Jüdischer Krieg“, II, 8, 1). Der Gaulanite heißt er nach seiner Vaterstadt Gamala, am Ostufer des Sees Genezareth, der Galiläer wird er wol genannt, weil die Genossen des von ihm geleiteten Aufstands gegen Quirinius Galiläer waren, vielleicht auch, weil er selbst in Galiläa ansässig gewesen ist. Sein Name ist nur bekannt durch den Aufstand, den er im J. 37 nach der Schlacht bei Actium, d. h. also im J. 7 n. Chr., gegen die Römer erhob, die das nach Absetzung des Archelaus zum röm. Reich geschlagene jüd. Land einem Census unterwarfen (über das Nähere dieses Aufstandes s. Quirinius). Judas scheint der Massenführer, der Pharisäer Saduk der rabbinische Apologet dieses Aufstands gewesen zu sein, sodaß sich beide zueinander verhielten wie später Bar Kochba und Akiba. Erfolg hatte der Aufstand nicht, und wir erfahren nur aus einer fast hundert Jahre jüngern Quelle (Apg. 5, 37), daß des Judas Anhang zersprengt ward und er selbst umkam. Dennoch war das Beispiel des Judas von großer Tragweite. Josephus drückt das nach seiner Weise in den Worten aus, daß Judas zu den Pharisäern, Sadducäern und Essäern eine vierte Philosophie begründet habe. Das heißt, es gab fortan eine radicale pharisäische Partei, die den gewaltsamen Widerstand predigte (s. Zeloten). Daß sie sich an das Haus des Judas anschloß, geht aus der Rolle hervor, die nach Josephus die Söhne und Nachkommen desselben, Jakobus, Simon, Menahem und Eleazar in den spätern Aufständen spielen. Die Annahme, daß das apokryphische Buch der Himmelfahrt Mose sich auf Judas den Gaulaniten beziehe und das bekannte Zahlenräthsel ΤΑΞΩ den Namen des Judas Galiläus in nicht mehr aufzuhellender Weise einschließe, ist zwar zur Zeit eine nicht näher begründete Hypothese Ewald's, sicher aber ist, daß bis zum Ausgang des jüd. Kriegs der Name des Judas einer der populärsten war. Hausrath.

Judas ist nach der urchristlichen, durch das N. T. bezeugten Ueberlieferung auch der Name eines andern Mannes, der in der alten Kirche in hohem Ansehen stand. Nach Matth. 13, 55 heißt so der letzte, nach der Meinung des Evangeliums also wol der jüngste, nach Mark. 6, 3 der vorletzte, also wol auch der vorjüngste, in der Reihe der vier leiblichen Brüder Jesu, die weder als Halbbrüder des Herrn aus einer frühern Ehe Joseph's noch als seine Vettern aus dieser engen Blutsverwandtschaft mit dem Heiland gelöst werden können, wenn man nicht im Interesse einer überspannten Auffassung der Einzigkeit der Stellung Christi in der Menschheit oder der Stellung Maria's unter den Müttern dem klaren Wortsinn der H. Schrift Gewalt anthut. (Das Nähere zur Widerlegung der hier abgelehnten Annahmen s. „Bibel-Lexikon“, I, 482 fg. Am unglücklichsten ist entschieden die Hypothese, daß die im N. T. sogenannten Brüder Jesu eigentlich dessen Vettern gewesen seien. Denn Alphäus, der um seines Sohnes Jakobus willen gewöhnlich als Vater dieser Vettern angenommen wird, heißt gräcisirt auch nach der vorausgesetzten härtesten aram. Aussprache seines hebr. Namens doch höchstens Chlopas nicht Klopas; und daß der im N. T. beiläufig erwähnte Klopas Joseph's Schwager gewesen sei, läßt sich aus der einzigen Schriftstelle, die man für diese Annahme anzuführen pflegt, nicht erweisen. Unter dem Kreuz Christi stehen nämlich nach der richtigen Fassung von Joh. 19, 25 nicht seine Mutter und deren Schwester Maria, des Klopas Weib, und Maria, die Magdalenerin, also drei Frauen, sondern vier Frauen: die Mutter Maria, deren Schwester, wahrscheinlich Salome, Maria, die Frau des Klopas, der also gar kein Schwager Joseph's ist, und die Magdalenerin.) Von diesem Bruder Jesu soll wol der Brief des N. T., welcher den Namen des Judas, des Bruders des Jakobus, in seiner Ueberschrift trägt (Jud. 1), herrühren; denn aus Bescheidenheit habe sich sein Verfasser, sagt man, nicht direct als Bruder Jesu bei seinen Lesern einführen wollen; er kennzeichne sich nur, wie es sein berühmter Bruder Jakobus der Gerechte in seinem Brief auch gethan habe, als Knecht Jesu Christi und damit als einen Briefschreiber, der auf den Namen

eines Apostels keinen Anspruch zu erheben habe, füge jedoch zur nähern Bezeichnung seiner Person hinzu, daß er ein Bruder Jakobus des Gerechten, des allen Judenchristen bekannten ältesten Bruders Jesu, sei; und so gefaßt, würde die Ueberschrift des Judasbriefs allerdings auf unsern Judas als Verfasser desselben führen. Aber freilich, der Brief scheint nicht echt zu sein (s. Judasbrief), und so wissen wir von der Eigenthümlichkeit und der Wirksamkeit auch dieses Judas gar nichts; aber sein Name hat sich als der eines Herrnbruders dem Andenken der Kirche ganz unvertilgbar eingeprägt. Denn ihr ältester Geschichtschreiber kennt noch zwei Enkel dieses Judas, welche als Davididen Gegenstände des Argwohns des Kaisers Domitian waren. Sie wurden nach dem Bericht des Hegesippus vor den Kaiser geführt und von diesem verhört, jedoch bald wieder entlassen, als es sich ergab, daß sie als arme Landleute nur ein mäßiges Feldgut von 39 Joch Land mit ihrer Hände Arbeit bestellten, also politisch durchaus ungefährlich waren. Aber als Märtyrer, welche ein gutes Zeugniß ihres Glaubens vor dem Kaiser abgelegt hatten, kamen sie in der palästinens. Kirche zu noch höherm Ansehen, als ihnen die Verwandtschaft mit Jesus schon verliehen hatte, und waren bis zu ihrem Tode in den Zeiten Trajan's als Gemeindevorsteher in Wirksamkeit (Eusebius, „Kirchengeschichte“, III, 19, 20, 32). Mangold.

Judas Barsabas, s. Barsabas.

Judas von Damaskus, ein zu Damaskus wohnender Jude, in dessen Hause Saulus (Paulus) wohnte, als er auf dem Wege nach Damaskus bekehrt worden war, und wo er durch die Beihülfe des Ananias vollends zur Erkenntniß von der Verkehrtheit seines jüd. Fanatismus kam (Apg. 9, 10—19). Röck.

Judas (Brief des). Als das Werk eines Judas, der sich „Knecht Christi Jesu und Bruder des Jakobus“ nennt, ist ein kurzes, im Ausdruck sehr prägnantes Sendschreiben dem neutest. Kanon einverleibt worden, dessen Leser ganz allgemein als „die in Gott, dem Vater, geliebten und für Jesus Christus bewahrten“ bezeichnet sind.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt dieses Sendschreibens, abgesehen von der Frage nach dem Verfasser und dem Zeitpunkt der Entstehung desselben, so erhalten wir folgendes Ergebniß. Es ist an keine besondere Gemeinde, auch nicht an ein Collectivum von Gemeinden als Rundschreiben gerichtet, sondern, nach der ganz allgemein gehaltenen Adresse, an eine Anzahl von Christen überhaupt, soweit dieselben von gewissen Irrlehren in ihrem Glauben bedroht und noch vor dem Abfall „bewahrt“ sind (V. 1). Der Lehrunterschied des apostolischen Zeitalters zwischen Paulinern und Petrinern, Juden- und Heidenchristen tritt in dem Schriftstück zurück; das allen Christen gemeinsame Heil ist bedroht, und das Sendschreiben hat den Zweck, zur Vertheidigung des bedrohten, ein für allemal überlieferten Glaubens die Gläubigen unter die Waffen zu rufen (V. 3). Die Bedrohung geht von wenigen Irrlehrern (s. d.) aus, die Gefahr ist um so größer, als dieselben Schleicher sind und ihr Gift einhüllen. Sie sind freilich bereits dem göttlichen Gericht verfallen (V. 3. 5 fg.). Zum Beleg für das ihnen bevorstehende Verderben wird an den Untergang der Aegypter, die Bestrafung der abgefallenen Engel und der gottlosen Städte Sodom und Gomorrha erinnert. Dasselbe ist auch bereits von Henoch geweissagt (V. 14). Auch die Apostel hatten geweissagt, daß solche Menschen noch vor dem Ende dieses Weltlaufs in der Kirche auftreten werden (V. 17 fg.). Um so mehr ist es für die Christen eine heilige Pflicht, an dem ein für allemal gelegten apostolischen Glaubensfundament festzuhalten, in der Liebe zu verharren und auf die Wiederkunft Christi zu hoffen, gegen die etwa Abtrünnigen mit Strafernst einzuschreiten, die in Versuchung Gerathenen zu retten und sich selbst dabei vor Befleckung sorgfältig zu hüten (V. 20 fg.). Mit einer Lobpreisung Gottes (Doxologie), welche die Leser dem göttlichen Schutz empfiehlt, wird das Sendschreiben geschlossen (V. 24 fg.).

Unstreitig ist der Verfasser desselben von lebhaften Besorgnissen erfüllt; er sieht das Christenthum nicht nur in seinen theoretischen, sondern auch in seinen praktisch-sittlichen Grundlagen von seiten der Irrlehrer bedroht, und mit tiefem Ernst erhebt er seine warnende Stimme. Die Irrlehrer sind vor kurzem erst aufgetreten, denn sie sind eben ist im Begriff, großen Schaden anzurichten (V. 22 fg.). Ihre theoretischen Irrthümer stehen in der Verleugnung Gottes als des „alleinigen Herrschers“ und in der Ver-nung „des Herrn Jesu Christi“ (V. 4). Als die beiden grundlegenden Wahrheiten Christenthums betrachtet der Verfasser nämlich die Einzigkeit Gottes und die Herr-it Jesu Christi, denn auf diesen beruht ihm das christl. Heil. Seine Polemik ist

aber doch wesentlich gegen praktisch-sittliche Verirrungen gerichtet, die mit den theoretischen in unzertrennlicher Verbindung gestanden haben müssen. Die Irrlehrer sind als Wüstlinge geschildert, welche ihre geschlechtlichen Vergehungen in eine Art von System gebracht haben, wofür der Ausdruck gebraucht ist, daß sie die „Gnade Gottes auf Muthwillen gezogen hätten“ (V. 4). An Päderastie ist bei V. 7 fg. nicht gerade zu denken, sondern überhaupt an ungezügelte Befriedigung der Geschlechtslust, und darum heißen die Irrlehrer auch sinnliche Menschen, Menschen ohne Geist (V. 19). Außerdem wird ihnen Verachtung „der Herrschaft“, Lästerung gegen „Majestäten“ zum Vorwurf gemacht, worunter nicht Gott selbst (de Wette, Huther u. a.), sondern vermuthlich weltschöpferische Engel oder Kräfte zu verstehen sind, die man, selbst wenn sie dämonischer Art sind, dennoch nicht lästern darf, was veranschaulicht wird am Beispiel des Erzengels Michael, der im Kampf mit dem Satan um den Leichnam Mose's doch keine Lästerung gegen jenen aussprach (V. 9). Ueberhaupt ist den Irrlehrern nichts heilig; sie erlauben sich Spottreden gegen das Heilige (V. 18) und verwandeln selbst die christl. Liebesmahle in Schmausereien (V. 12). Wenn der Verfasser dieselben mit wasserlosen Wolken, unfruchtbaren und entwurzelten Bäumen, wilden, ihre eigene Schande ausschäumenden Meereswogen oder mit Irrsternen vergleicht, so ist mit allen diesen Vergleichungen insonderheit ihre sittliche Nichtigkeit und Verkehrtheit angedeutet. Dahin zielt auch noch der Vorwurf, daß sie tadelsüchtige Murrköpfe seien, die nach ihres Herzens Gelüsten wandeln wollen, und sich selbst überhebende Trotzköpfe, die freilich denen, von welchen sie Vortheile erhofften, Huldigungen darbrächten (V. 12—16).

Die Entstehungszeit dieses Sendschreibens wird vornehmlich durch die nähere Beschaffenheit der hiermit beschriebenen Irrlehrer bestimmt. Man hat zwar behauptet, daß weder eine bestimmte Sekte, noch eine allgemeine Zeitrichtung, ja daß nicht einmal theoretische Irrthümer, sondern lediglich praktische Abwege in unserm Sendschreiben bekämpft würden, woraus sich nichts weiteres folgern lasse (Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter“ [Tübingen 1845—46], I, 318 fg., u. a.). Das ist nicht richtig; denn die Verleugnung der Einzigkeit Gottes und der Herrlichkeit Christi, die Gefährdung der Grundlagen des „überlieferten“ Christenglaubens, schließen grundstürzende theoretische Irrthümer ein, die in jenem Zeitpunkt zum ersten mal sich in dieser Keckheit hervorwagten. Ewald („Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—68], VII, 182 fg., nach dem Vorgang von Thiersch und Huther) denkt an die sogenannten Nikolaiten (s. d.; vgl. auch Offb. 2, 6. 14 fg.), eine Richtung, welche noch im apostolischen Zeitalter die paulinische Freiheitslehre vermittels des sorglosen Genusses von Götzenopferfleisch und der Geschlechtsgemeinschaft mit heidnischen Weibern in anstößiger Weise zur Geltung brachte (vgl. Baur, „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 80 fg.). Allein die Irrlehrer des Judas haben nicht nur eine viel entwickeltere gnostische Physiognomie, sondern ihre praktischen Verirrungen sind auch von weit schlimmerer Art. Das Sendschreiben weist sowol nach seiner Anlage als in seiner Ausdrucksweise entschieden über das apostolische Zeitalter hinaus in die erste Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. Die Christen bilden ihm zufolge bereits eine gewissermaßen solidarisch verbundene Gemeinschaft; der „Glaube“, objectiv als Glaubenslehre oder Glaubensbekenntniß gefaßt, ist ein für allemal bekenntnißmäßig niedergelegt, ein Gegebenes. Von „den Aposteln unsers Herrn Jesus Christus“ ist als von solchen die Rede, die seit längerer Zeit vom Schauplatz ihrer öffentlichen Thätigkeit abgetreten sind, an deren Mahnungen und Warnungen man sich aber jetzt als an ein heiliges Vermächtniß erinnern soll (V. 17 fg.). Apokryphische Schriften, von denen wenigstens die eine, die Assumptio Mosis (ἡ Μωυσέως ἀνάληψις, „Clementinische Homilien“, III, 47) schwerlich einen vorchristl. Ursprung hat (vgl. Hilgenfeld, Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 461 Anm.), wogegen die andere, das Buch Henoch, wahrscheinlich im Zeitalter der Hasmonäer entstanden ist (s. Henoch), sind benutzt, und Anklänge an Paulinische Briefe sind kaum zu bestreiten (vgl. V. 12 mit 1 Kor. 11, 20 fg.; V. 20 mit Röm. 8, 26; V. 2[illegible] mit 1 Kor. 3, 15; V. 24 mit Röm. 16, 25; 1 Kor. 1, 8).

Sowol die theoretischen Irrthümer als die praktischen Abwege, vor welchen die Sendschreiben warnt, versetzen uns in die gnostische Vorstellungs- und Lebenssphäre [illegible] ersten Hälfte des 2. Jahrh., in ein Zeitalter, in welchem die christl. Gnosis ihre elementaren Versuche längst hinter sich hat und das christl. Leben ihren Theorien zu unterwe[illegible] sich mächtig genug fühlt. Der erste Fundamentalirrthum der in dem Sendschreiben

kämpften Irrlehre, die Verleugnung Gottes als des „einzigen Herrschers“, d. h. als des Weltschöpfers und Weltregenten, erinnert an die gnostische Trennung des Weltschöpfers, als eines untergeordneten Wesens, von dem höchsten Gott. Der zweite Fundamentalirrthum, die Verleugnung Jesu Christi als „des Herrn“, findet sich namentlich in den gnostischen Systemen des Kerinth und des Karpokrates, indem dieselben die übernatürliche Empfängniß Jesu leugneten und dessen Wesensgleichheit mit den übrigen Menschen behaupteten (s. namentlich Irenäus, Contra haer., I, 25. 26). In diesem dualistischen System, welches den Geist schlechterdings von der Materie schied, lag von vornherein eine Versuchung, die Beziehungen des Menschen zur Materie für sittlich gleichgültig zu erklären. Es konnte als eine Bethätigung wahrer Geistesfreiheit erscheinen, daß der sinnliche Trieb unbeschränkt sich selbst überlassen wurde. Eine Richtung solcher Art hatte sich in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. in Alexandria ausgebildet, ihre hervorragendsten Vertreter waren Karpokrates und dessen Sohn Epiphanes. Ihr System war, den vorliegenden Nachrichten zufolge, ein System völliger Auflösung aller sittlichen Grundbegriffe (vgl. Clemens von Alexandria Strom., III, 2 fg.; I, 511 fg.; Irenäus, a. a. O., I, 25 [24]). Sowol die socialen als die sittlichen Unterschiede wurden geleugnet und aus dem Begriff einer alles gleichmachenden Gerechtigkeit wurde der Communismus mit seinen äußersten Consequenzen gefolgert. Auf dem Gebiet des Geschlechtslebens insbesondere wurde das Recht schrankenloser Geschlechtsgemeinschaft behauptet; das traditionelle Eherecht erschien den Karpokratianern als eine dem Naturrecht entgegenstehende feindliche historische Macht. Diesen Ausführungen lag wol ursprünglich ein misdeuteter Paulinismus, namentlich der Stelle Röm. 7, 7, zu Grunde. Vergleichen wir dieses System der Karpokratianer mit der im Judasbrief bekämpften Richtung, so ist die Verwandtschaft überraschend groß, und die Vermuthung Mayerhoff's („Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften“ [Hamburg 1835], S. 195), daß das Sendschreiben in Alexandria entstanden sei, wohlbegründet, wie denn auch Schwegler und Huther nichts Stichhaltiges dagegen einzuwenden wissen. Mit treffendem Scharfblick hat Clemens von Alexandria (Strom., I, 515) von seinem Standpunkt aus im Judasbrief eine Weissagung auf das Karpokratianische System gesehen. Die tiefe Entrüstung des Verfassers über die Irrlehrer und ihr Treiben läßt sich nur aus dem Uebermaß ihrer sittlichen Verwilderung erklären, wie es wol Karpokrates noch nicht, aber die von ihm ausgegangene Schule verschuldet hat. Die Karpokratianer hatten die Wollust zu einem Cultus der „Gerechtigkeit“ ausgebildet, weshalb ihre Ausschweifungen mit Kain's Opfer und mit Bileam's falschem Prophetenthum verglichen werden. Die Ausführung ihrer Theorie mußte die Zerstörung aller menschlichen und gesetzlichen Ordnung zur Folge haben, und in dieser Beziehung paßte der Empörer Korah als ihr alttest. Typus (V. 11). Die Vergleichung mit der tobenden Meeresflut und den Irrsternen enthält gleichfalls eine Beziehung auf ihre Zucht- und Gesetzlosigkeit. Ihre verächtliche Gesinnung gegen alles was „Herrschaft“ heißt oder eine Majestät ist, paßt zu der Charakteristik der Irrlehrer des Sendschreibens. Nach Irenäus (a. a. O., I, 25, 3—5) schrieben sie sich sogar einen die weltschöpferischen Engel oder Kräfte bändigenden Zauber zu, wie sie denn, nach diesem Schriftsteller, in Betreff der Engel Behauptungen aufstellten, die leicht als Lästerungen gedeutet werden konnten. Daß sie ihre Schandthaten mit dem Christennamen zu decken suchten, ist entschieden bezeugt (Irenäus, a. a. O., I, 25, 3; Epiphanius, Adv. haer., XXVII, 4). Wenn dagegen eingewendet wird, daß Irenäus, der älteste Zeuge, von der Lasterhaftigkeit des Karpokrates nichts wisse (Dorner, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ [2. Aufl., Stuttgart 1846], I, 298), so waren doch immerhin seine Grundsätze unsittlich, und daß seine Schüler von denselben einen praktischen Gebrauch machten, in dieser Beziehung lautet das Zeugniß des Irenäus unmisverständlich, indem er von ihrem schwelgerischen Lebenswandel (vita luxuriosa) redet, und ihnen die Aufstellung des Grundsatzes beimißt, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nur ein eingebildeter sei, daß es in Wirklichkeit kein Böses gebe. Im übrigen beruht die Vorstellung, welche Clemens von Alexandria in Betreff dieser Irrlehre gibt, wol auf unmittelbarerer Quellenkenntniß als die des Irenäus, da dieselbe in Alexandria ihren Sitz gehabt hatte, wie denn Clemens (Strom., I, 512 fg.) auch aus der Schrift des Epiphanes „von der Gerechtigkeit“ wörtliche Belege beibringt, nach welchen der geschlechtliche Communismus von Epiphanes offen vorgetragen worden ist.

Ist das Sendschreiben gleich beim ersten Eindringen karpokratianischer Missionare (V. 4) in die alexandrinischen Christengemeinden entworfen, so ist damit auch die Abfassungszeit in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. (130—140 n. Chr.) im allgemeinen festgestellt. Der Verfasser war wol ein alexandrinischer Judenchrist von streng sittlicher Gesinnung, und rasch entschlossen, den Zunder der Irrlehrer durch seine Schrift, noch bevor die unreine Flamme die Gemüther ergriff, zu ersticken. Doch waren bereits einige Proselyten gewonnen (V. 22). Sein Standpunkt ist nicht derjenige der evangelischen Freiheit; vor dieser schreckt ihn schon der Misbrauch, den die Irrlehrer mit der Freiheitsmaxime trieben, zurück (V. 4). Seine Warnung stützt sich namentlich auf seine chiliastischen Erwartungen; er droht den Irrlehrern mit dem unmittelbar bevorstehenden göttlichen Gericht; denn er erwartet den großen Gerichtstag in nächster Nähe (V. 6, 18). Er zeigt alttest. Belesenheit (V. 11), kennt auch mündliche Weissagungen der Apostel (V. 18 enthält kein Citat einer apostolischen Schrift), schreibt jedoch auch apokryphischen Schriften, wie der Assumptio Mosis (vgl. Hilgenfeld, a. a. O.) und dem Buch Henoch (s. Henoch und vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853]) gleiche Autorität wie dem hebr. Kanon zu. Ohne Zweifel rechnet er diese beiden Bücher zu dem alttest. Kanon, d. h. zu den spätern Zusätzen desselben (s. Apokryphen des A. T.), was gleichfalls auf einen alexandrinischen Judenchristen deutet.

Daß er pseudonym auftritt, ist im Geist jener Zeit zu beurtheilen (vgl. den zweiten Petrusbrief und die Pastoralbriefe). Er ist überzeugt, dem Frevel eher steuern zu können, wenn er unter dem Schild eines von den Lesern hochverehrten Namens aus dem apostolischen Zeitalter sein Warnungsschreiben ergehen läßt. Einen apostolischen Namen wählt er jedoch nicht, sondern den Namen des Judas, den wir aus der evangelischen Ueberlieferung als einen „Bruder des Herrn" kennen (s. Judas). Dieser würde sich schwerlich als „Knecht Jesu Christi" und wol noch weniger als „Bruder des Jakobus", wie es der Verfasser thut (V. 1), bezeichnet, das letztere würde ihm sein Selbstgefühl verboten haben. Ein pseudonymer Verfasser brauchte in dieser Hinsicht kein Bedenken zu tragen. Von Judas wußte nun freilich die apostolische Ueberlieferung soviel als nichts, um so mehr von Jakobus, seinem Bruder, dessen Brief als ein Document aus der Muttergemeinde Jerusalem, noch insbesondere wegen seines streng moralischen Inhalts, schon verhältnißmäßig früh in judenchristl. Gemeinden ein hohes Ansehen genoß. Auch er hatte die Zukunft des Herrn in Bälde erwartet, auf die Propheten hingewiesen, die durch den Namen des Herrn geredet (Jak. 5, 7 fg.), und die geschlechtliche Unsittlichkeit in den wahrscheinlich eigentlich verstandenen „Ehebrecherinnen" bekämpft (Jak. 4, 4 fg.). Als Jakobus konnte der Verfasser nicht mehr hervortreten, da jener bereits durch ein Sendschreiben in der urchristl. Literatur vertreten war; er wählte daher den, durch ein Schriftwerk noch nicht repräsentirten Namen des Bruders des Jakobus, der zugleich noch als Bruder Jesu besonderes Gewicht besaß. Infolge seines verhältnißmäßig späten Ursprungs findet sich weder bei den apostolischen Vätern noch bei den Kirchenschriftstellern aus der ersten Hälfte und der Mitte des 2. Jahrh. eine Spur von dem Briefe, auch Irenäus, dem er bei der Bekämpfung der Gnostiker, zumal der Karpokratianer, treffliche Dienste hätten leisten können, kennt ihn nicht. Erst im letzten Viertel des 2. Jahrh. scheint er bekannt geworden zu sein. Clemens von Alexandria und Tertullian sind die ersten Kirchenschriftsteller, die ihn citiren (s. Kirchhofer, „Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons [Zürich 1844], S. 292 fg.). Im neutest. Kanon (s. d.) erhielt er die letzte Stelle unter den sogenannten „kath. Briefen". Eusebius („Kirchengeschichte", III, 25) zählt ihn unter die neutest. Schriften, die nicht allgemeine Anerkennung fanden (ἀντιλεγόμενα). Zur Literatur über das Sendschreiben sind außer den angeführten Werken noch die betreffenden Commentare und Einleitungsschriften zu vergleichen.

Schenkel.

Juden, s. Judenthum.

Judengenossen, s. Proselyten.

Judenschulen, s. Schulen.

Judenthum. Mit diesem Ausdruck bezeichnet man herkömmlich und mit Recht nicht blos eine eigene Religionsform, wie dies z. B. mit den gleichartigen Ausdrücken Heidenthum und Christenthum der Fall ist, sondern zugleich eine bestimmte Nationalität, welcher jene Religion ausschließlich angehört und ein unverwüstlich besonderes Gepräge aufgedrückt

hat. Beide Elemente sind so sehr miteinander verwachsen, daß sie in der Darstellung kaum ohne Beeinträchtigung des Verständnisses getrennt werden können, und daß jedenfalls für die richtige Erkenntniß der theoretischen Begriffe eine historische Grundlage in der Berücksichtigung der Schicksale des Volks gesucht werden muß.

Ehe wir es jedoch unternehmen, unsern Lesern an der Hand der Geschichte eine klare Einsicht in das Wesen des Judenthums zu verschaffen, müssen wir sie an die uns durch das „Bibel-Lexikon" gesteckten Grenzen erinnern. Was nicht unmittelbar zur Erklärung der Bibel gehört, liegt außerhalb derselben, und so ist es nicht dieses Ortes, den Bericht über das Judenthum, sei es als Inbegriff eines Systems abstracter Ideen, sei es als eine concrete Erscheinung auf der Weltbühne, über die biblische Zeit herabzuführen. Nur behalten wir uns vor, am Schluß einige Gedanken auszusprechen, einige Gesichtspunkte festzustellen, welche den Leser über die weitern Schicksale, Umwandlungen und Aussichten des Volkes und seines Glaubens orientiren mögen. Eine weitere Rechtfertigung erheischt diese unsere Selbstbeschränkung nicht. Wohl aber müssen wir mit einer solchen beginnen, wenn wir auch rückwärts unserer Darstellung eine Grenze setzen, welche wenigstens nach dem populären Sprachgebrauch als eine allzu enge erscheinen könnte. Gewöhnlich nämlich wendet man die Namen Juden, jüdisch, Judenthum auf den ganzen Bereich der vorchristl. Offenbarungssphäre an, auf alles was zum A. T. gehört. Ein genaueres Studium der Dinge und Verhältnisse hat aber erkennen lassen, daß ein solcher Sprachgebrauch auf mangelhafter Erkenntniß beruht und nur Verwirrung anrichten kann, daß etwa um die Mitte des Zeitraums zwischen Mose und Christus eine tiefgreifende Veränderung mit der israelitischen Nation vor sich gegangen ist, welche eigentlich erst dasjenige angebahnt oder doch zur Erscheinung gebracht hat, was man Judenthum nennt, und daß die dazu gehörigen Volks- und Eigenschaftsnamen vorher ebenso wenig vorhanden waren als die Thatsachen, welche damit bezeichnet werden. Wir führen demnach unsere historische Darstellung nicht zu den Anfängen der „hebräischen" oder „israelitischen" Geschichte zurück (s. Juda und Judäa), sondern nur eben dahin, wo wir in dem Artikel „Exil" (s. d.) stehen geblieben sind. In der That erinnert uns ja der Name Juden mitnichten an die Gesammtheit der Kinder Israel, sondern an einen Bruchtheil ihres Geschlechts, den Stamm Jehuda, der allerdings schon seit David's Zeit in den Vordergrund getreten war, und an den sich besonders seit dem 8. Jahrh. v. Chr. das Interesse, namentlich auch in religiöser Hinsicht, knüpft, der aber sodann, etwa 50 Jahre nach der Zerstörung seines Tempels und dem Untergang seines Königshauses, in neuer und eigenthümlicher Weise das dauerhaftere Werk der Zukunft zu begründen unternahm.

Die Nation war durch die eben erwähnte Katastrophe, wenn auch nicht gänzlich vernichtet, doch aufgelöst worden. Sie war es durch die grausame Klugheit des Siegers, der weniger noch durch Schwert und Ketten als durch das wirksamere Mittel der Deportation alles entfernt hatte, was das Nationalbewußtsein im Lande hätte lebendig erhalten und durch geistige Kraft und materielles Vermögen unterstützen können. Glücklicherweise waren unter den Weggeführten Männer, welche das schreckliche Ereigniß nicht als einen blosen Zufall beklagten, sondern als eine nothwendige Lehre zum Gegenstand ernsten Nachdenkens machten. Sie fanden unter ihren Unglücksgefährten willige Zuhörer und eifrige Jünger, welche nach ihnen das von den ältern Propheten begonnene Reformationswerk fortsetzten. Durch die anscheinend so wenig ermuthigenden Umstände begünstigt, gelang es ihnen, die Ideen, welche einst auf Zion einen so undankbaren Boden gefunden, am Euphrat tiefere Wurzeln schlagen zu lassen. Während in der Heimat die Masse des Volks, für das tägliche Brot arbeitend und an den Wunden des Kriegs fortblutend, Gefahr lief, sich mit den neu eingeführten Colonien zu vermengen, bereiteten in der Verbannung einige wenige hervorragende Männer eine zweite Eroberung Kanaans vor, glorreicher und sicherer als die erste, weil mit den Waffen des Geistes vollzogen. Diese Restauration, welche wesentlich bestimmt war, das Doppelerbe Israels, sein Land und seinen Glauben, und somit auch seine Hoffnungen zu bewahren, ist ganz besonders merkwürdig durch die tiefe und nachhaltige Umwandlung, welche sie im Geist des Volks hervorbrachte. Das alte Israel bestand aus einer Menge eifersüchtiger, jeder regelmäßigen Regierung widerstrebenden Stämme, ohne ein anderes Band der Einheit als das der Sprache und etwa die Erinnerung an gemeinsame religiöse Traditionen, ein Band, das täglich durch brudermörderische Kriege und gesetzlosen Ungehorsam zerrissen wurde. Was

die Prediger für Gottes Ordnung redeten, wurde selten angehört, noch seltener beherzigt; die sittlichen und socialen Verhältnisse waren zum Theil sehr trüber Art; kriegerischer Uebermuth der Fürsten und ein nach außen schwacher Despotismus störten fort und fort die bessere Bildung im Innern und ließen das Volk kaum über die Roheit seines Wüstenlebens und über seinen der baaren Vielgötterei nahe verwandten Synkretismus hinauskommen. Alles dieses wurde nun anders. Eine neue Nationalität, mehr kirchlicher als politischer Art, nach Ursprung und Mitteln, entstand nach dem Exil in Juda und verbreitete sich von da aus allmählich in weitern Kreisen und mit wachsender Macht. Nichts ist merkwürdiger als die Geschichte dieses Volksthums, seiner Geburt, mitten unter den hundertjährigen Trümmern einer vom Fluch des Himmels getroffenen Stadt; seiner Kindheit, die sich verlief in den engen Grenzen einer von Hunger, Raubgesindel und Steppenwild umstürmten Colonie; seines Mannesalters, wo es weise Gesetze schuf oder auffrischte, heilige Kunst und Wissenschaft pflegte, und selbst den mit dem Blut seiner Kinder getränkten Baum der Freiheit für eine Weile wieder in seinen Mauern aufpflanzte; seines greisenhaften Absterbens endlich, welches sich von Jahrhundert zu Jahrhundert in Verbannung und Elend fortgeschleppt hat. Diese Geschichte ist vom höchsten psychologischen Interesse. Sie ist der Schlüssel zu mehr als einer Erscheinung, von der wir heute noch Zeugen sind; ohne sie bleiben uns die Bücher und Geschichten der Apostel ein Räthsel. Und doch ist diese Geschichte noch nicht geschrieben. Zu viele Schwierigkeiten begegnen hier dem Forscher; keine gleichzeitige Quelle fließt ihm rein und durchsichtig. Er bedarf mehr Scharfsinn als anderswo, ihre Elemente zusammenzufinden, mehr Mühe, sie zu verbinden, mehr Geduld, um sie wieder lebendig werden zu lassen. Da wo die Quellen wieder reichlicher fließen, zur Zeit der Römer und Apostel, treffen wir bei den Juden auf eine Menge Verhältnisse, Anstalten, Parteien, Ideen, Sitten, deren Ursprung nirgends bezeugt ist, aber zweifelsohne jenen dunkeln Jahrhunderten angehört, welche wir das Mittelalter der heiligen Geschichte nennen möchten. Die Aufgabe des Geschichtschreibers wäre hier, diese Erscheinungen auf die einst im Volk niedergelegten Keime zurückzuführen, welche während dessen mühseliger Wiedergeburt sich erschlossen und fortan unter dem Schutz der Vorsehung durch die unermüdliche Arbeit von zehn Geschlechtern sich entwickelten. Hier können wir den angegebenen Rahmen nicht durch eine ins einzelne gehende Zeichnung, nur durch einige allgemeine Pinselstriche zu beleben versuchen.

Zum Anfang weisen wir noch einmal ein tiefgewurzeltes, irreleitendes Vorurtheil ab, nach welchem man sich vorstellt, die aus dem Exil heimkehrenden Israeliten haben von vornherein unter dem Einfluß babylonischer, ja pers. Cultur gestanden, haben sogar dorther entlehnte neue Religionsideen mitgebracht und bereits die Sprache ihrer Väter gegen eine ausländische Mundart vertauscht gehabt. Gerade umgekehrt war ein treues Festhalten an der vaterländischen Ueberlieferung, ein immer mehr sich abschließender religiöser Patriotismus, der vorherrschende Zug des im Werden begriffenen Judenthums. Anfangs war es eine verhältnißmäßig kleine Colonie, welche sich in der alten verödeten Heimat ansiedelte. Ihre Mittel waren so beschränkt, die Hindernisse, auf welche sie stieß, so gewaltig, daß ein ganzes Jahrhundert verging, ehe die Ansiedelung ihre eigene Existenz gesichert sah, geschweige einen geistigen Einfluß nach außen üben konnte. Aber sie hatte auch einige Vortheile, welche der zähe kräftige Geist ihrer Leiter trefflich zu benutzen wußte. Den Grundstock der Gemeinde, in einem bedeutenden Verhältniß, bildete eine Anzahl Priesterfamilien, in welchem Kastengeist und hierarchische Disciplin schon einheimisch waren oder leicht eingepflanzt werden konnten. Die politische Obrigkeit, die zudem ihren Sitz nicht in unmittelbarer Nähe hatte, mischte sich nicht in die innern Angelegenheiten des ungefährlichen Gemeinwesens. Die Abwesenheit jeder sonst bevorzugten Klasse, welche den priesterlichen Einfluß hätte beschränken können, oder sonstige Interessen in den Vordergrund rücken, förderte die Herrschaft der theokratischen Ideen und Anstalten. Man darf dabei nicht vergessen, daß die neue Ordnung für eine noch halb in Trümmern liegende Stadt, für eine Landschaft von wenigen Quadratmeilen berechnet war und darum leicht wirksam gemacht werden konnte. Die äußere Noth trug das Ihrige dazu bei, das Zusammenhalten, das Unterwerfen unter den Gesammtwillen zu empfehlen und die ehemalige trotzige Ungebundenheit zu beseitigen. Die Führer waren klug genug, den Kreis ihrer Wirksamkeit nicht allzu rasch auszudehnen, um sie nicht durch Berührung mit weniger vorbereiteten Elementen zu schwächen, ohne Gewinn für irgend andere Zwecke: eine nüchterne,

aber wohlberechnete, sichere Politik. Das Exil ist, in der Geschichte des israelitischen Volks, demjenigen Zeitpunkt im Leben vergleichbar, wo der Mensch nach vielen Stürmen und Verirrungen, und aus Anlaß irgendeiner von außen kommenden Erschütterung, von den Selbsttäuschungen der Jugend zu der kältern Reife des Mannesalters übergeht: er büßt dabei die Begeisterung ein so gut wie das Feuer der Leidenschaft, aber er gewinnt dafür die Kraft des sittlichen Gefühls und die Beharrlichkeit des Willens, und im Grunde also mehr als er verlor.

Die mosaischen Ideen, welche während der ganzen Prophetenzeit so unermüdlich waren empfohlen worden und so wenig sich hatten einbürgern können, herrschten nun ungefährdet und ausschließlich. Der Glaube an einen einzigen Gott, nebst allem was damit zusammenhängt, war jetzt, nach seiner strengsten Auffassung, mit dem Bewußtsein des Volks verwachsen. Die Theokratie war die natürliche Regierungsform geworden, da keine andere Gewalt ihr in den Weg trat, und die geringe Zahl der Bürger auf dem kleinen Gebiet ihr Wirken erleichterte. Die Erstarkung des alten Glaubens, der nun endlich in der Gemeinde sich gleichsam einen ihm naturverwandten Leib geschaffen hatte, belebte auch die nationalen Hoffnungen wieder, welche um so weniger aufgegeben werden mochten, als die schreckliche Erfüllung der damit einst verbundenen Drohungen als die sicherste Gewähr für die Wahrheit der Weissagung erschien. Vor allem aber wurde für strenge Homogeneität des Volks gesorgt und alles abgewiesen, was die jetzige gesetzliche Ordnung durchbrechen und stören konnte. Alle Mischehen, sonst im Orient etwas höchst gleichgültiges, wurden untersagt, beziehungsweise gewaltsam aufgelöst, und diese harte Maßregel mit eiserner Consequenz durchgeführt, trotz allem Widerstreben. Die Beschränkung des Gottesdienstes auf einen einzigen Ort, das lebendige Symbol der Volkseinheit, was ehemals immer vergebens versucht war, machte sich jetzt von selbst, da der ganze Staat in einer Stadt und ihrem Weichbild bestand. Das einzige Heiligthum war der Hut einer bei dessen Glanz und Bestand vielbetheiligten Priesterschaft anvertraut. Die levitische Kaste erhielt eine monarchische Verfassung; sie war die einzige ihrer Art in der Republik, also eine desto mächtigere. Der Priester wurde durch geregeltes Einkommen über alle Nahrungssorgen erhoben. Der fast kleinlich geordnete Cultus wurde mit der Zeit glänzender und war in diesem seinem äußerlichen Fortschritt zugleich der Maßstab für die steigende Zahl und den Wohlstand seiner Bekenner und die wachsende Kraft seines Einflusses. Auch die bürgerlichen Verhältnisse wurden durch Gesetze geordnet, wie sie für eine wenig zahlreiche, eng zusammenwohnende Bevölkerung paßten. Der Grundbesitz war die Basis dieser Gesetzgebung; durch ihr eigenthümliches Erb- und Kaufrecht wollte sie die Familie und deren Vermögen erhalten. In der Theorie war die Sache geschickt genug ausgedacht, aber die Erfahrung lehrte auch hier, daß durch agrarische Gesetze die Vermögensverhältnisse der einzelnen sich nun und nimmermehr regeln lassen. Alle diese Gesetze übrigens waren für ein politisches Verhältniß geschrieben, bei welchem zwar die Communalautonomie, nicht aber die nationale Unabhängigkeit existirte; sie befaßten sich also nicht mit der Constituirung der politischen Macht. Ueberhaupt waren sie für eine Kirchengemeinde, nicht für eine rein staatliche Gesellschaft berechnet, und nur so hatten sie Aussicht auf Bestand und Einfluß.

Daß dieser Gesichtspunkt mit dem Blick des Genies erfaßt, mit der Kraft des Heldenthums durchgeführt wurde, das ist ein glänzendes Zeugniß für die Männer, welchen es endlich gelang, den Gedanken Mose's zu verwirklichen und das Werk der Propheten zu krönen. Sie thaten es allerdings im Geist ihrer Zeit und nach Maßgabe der Umstände. Ihre Bestrebungen hatten nicht die Weihe jener heiligen Begeisterung, welche ihre großen Vorbilder geleitet. Dafür hatten sie die Gewohnheit des Handelns, die praktische Geschicklichkeit und den Vorzug des unmittelbaren Erfolgs. Leider kennen wir ihrer nur wenige mit Namen — Serubbabel, Josua, Haggai, Sacharja — später noch einige: sie müssen wol meist weniger durchaus selbständige Persönlichkeiten, als Diener eines vorhandenen Gesammtwillens gewesen sein: denn selbst der berühmteste unter ihnen, Esra (s. d.), erscheint sowol in der Geschichte als in der Mythe kaum anders, denn als der Wiederhersteller eines längst geltenden alten, nicht als der Gründer eines neuen Judenthums. Der einzige Nehemia, dessen politische Stellung eine freiere war, scheint mit autokratischer Entschiedenheit in den Gang der Dinge eingegriffen zu haben, aber immer ganz in dem Geist, der schon vor dem Abzug aus Babel die Regel der Zukunft dictirt hatte.

Mehr als einmal drohte dem jungen Volksthum der Untergang, durch den ermüdenden

Kampf mit dem materiellen Elend und mit der Eifersucht der Nachbarn. Aber die sittliche Kraft hielt aus. Von Zeit zu Zeit kam Hülfe, besonders durch Zuzüge neuer Auswanderer aus dem Innern des Reichs. Die neuen Ankömmlinge, nie zahlreich genug, um ihre Vorgänger zu beherrschen, verschmolzen sich bald und leicht mit diesen. Ja es darf angenommen werden, obgleich es nicht ausdrücklich bezeugt ist, daß auch in Babylon und anderwärts das Judenthum sich in gleicher Weise zu constituiren anfing und sich in regelmäßige Verbindung mit dem jerusalemischen setzte. Namentlich aber übte dieses seine Anziehungskraft auf die näher liegenden altisraelitischen Landestheile aus. Zunächst schloß sich alles, was zum alten Reich Juda gehört hatte, an die Mutterstadt an; die Israeliten, welche in großer Zahl jenseit des Jordans, am Rand der Wüste, in den Thälern des Libanon, auf den Hochebenen um den See Genezareth geblieben waren, folgten demselben Zug, sobald der Ruf des erneuten Tempels bis zu ihnen gedrungen war. Nur die Bewohner des ehemaligen Reichs Ephraim hielten sich fern, sei es infolge der Verdächtigung, welche sie anfangs zurückgestoßen hatte, sei es um des uralten Bruderzwistes willen, welcher sie von Juda von jeher getrennt hatte und den keine Revolution tilgen konnte. Die Samariter, denn dies wird fortan ihr Name sein, bildeten eine abgesonderte Religionsgemeinschaft, welche bald weit hinter der ihrer Nachbarn zurückblieb und bis heute ein elendes Scheinleben fristet, aber immer noch das Andenken an ihre alten Helden bewahrt und den Glauben an den Segen Joseph's. Nach allen andern Seiten hin strahlte die auf dem Altar zu Jerusalem angezündete Fackel mit wachsender Klarheit, und das Gesetz, welches unumschränkt in den Mauern der heiligen Stadt herrschte, hatte bald nichts mehr zu fürchten von der Zahl seiner Jünger, noch von ihrer Entfernung vom Mittelpunkt. Der Ruf des Tempels drang, bei dem mehr und mehr rührigen und wanderlustigen Muth der Israeliten, überall hin, wohin sie ihre Geschäfte führten. Die Zahl der neugierigen und frommen Wallfahrer mehrte sich alljährlich, und die geringe Tempelsteuer wurde selbst ein mächtiger Hebel, das Nationalbewußtsein zu beleben.

Der neue Geist schuf sich auch einen neuen eigenen Namen. Zwar eigentlich neu war der Name nicht, aber doch vorher nicht in diesem Sinn dagewesen. Jahrhundertelang hatten die beiden Bezeichnungen Juda und Israel — dieser einst, und in der Theorie immer, der Ehrenname des ganzen Volks — nur an eine politische Trennung erinnert. Jetzt wurde, nach Maßgabe der eben erörterten Thatsachen und Verhältnisse, der Name Juda die schicklichste Bezeichnung für das in Jerusalem neugeborene Volksthum. Judenthum ist hinfort alles, was die alten mosaischen und prophet. Religionsideen, durch feste Gesetze zu einer kirchlich-nationalen Verfassung verkörpert, in strenger Absonderung von allem, was jenen und dieser fremd ist, zur Regel des Lebens nimmt. In diesem Sinn hatte es noch nie eine jüd. Nation gegeben. Sie war weniger das Product der Natur als der Erziehung und Politik, und wie ihr Entstehen und ihre fernern Schicksale unbegreiflich wären ohne die Betrachtung ihrer Vorgeschichte, so liegt auch in dem angegebenen Verhältniß allein die Lösung des Räthsels, daß sie unverwüstlich fortlebt, lange nachdem die Naturkräfte, welche den Völkern das Dasein fristen, Muth, Macht, Sprache, Heimat, für sie erstorben sind.

Die schönste und segensreichste Frucht der neuen Gestaltung der Dinge war die nationale Volkserziehung. Sie entwickelte sich aus dem periodisch wiederholten öffentlichen Vorlesen der Gesetze, welches die Häupter der kleinen Colonie zu Jerusalem angeordnet hatten, errang aber bald die vollendetere Form regelmäßiger kirchl. Gemeindeversammlungen, und stellte sich so noch bestimmter auf religiösen Boden. Die Synagoge nahm das Volk in ihren Schos auf, während der Tempel es im Hof gelassen hatte. Ohne sie hätte die streng durchgeführte Centralisation des Opfercultus nur ungünstig wirken können, sobald einmal das „Judenthum" sich wieder räumlich ausdehnte. Der wöchentlich wiederkehrende Feiertag erhielt jetzt erst eine angemessene Verwendung und die der ganzen Nation gleichzeitigen Erbauungsstunden weckten, so gut als die ihr gemeinschaftlichen hohen Wallfahrts- und Opfertage, das Bewußtsein der Volkseinheit, und zwar einer auf höhern als bürgerlichen Interessen gegründeten. Der Unterricht bezog sich auf das Gesetz, welches seinem ganzen Umfang nach alljährlich oder doch in periodischer Wiederholung vorgelesen und erklärt wurde. Daran schlossen sich Ermahnungen, wozu wol die ältern prophet. Schriften, soweit dieselben geeignet schienen, auszugsweise den Stoff lieferten. Indessen war die Geschichte die reichste und faßlichste Quelle der Belehrung. Die frommen Er-

zählungen von den Urvätern, die Erinnerung an die Befreiung von der ägypt. Knechtschaft, der wundervolle Zug durch die Wüste, die Eroberung des Gelobten Landes und die Gründung des Tempels bildeten zusammen was man anderwärts ein Nationalepos nennen würde, was aber hier der Katechismus wurde für alt und jung, daraus vor allem den Glauben an die göttliche Führung und an die Bestimmung Israels zu schöpfen und Kraft zu sammeln in allen Wirrnissen und Trübsalen der Gegenwart. Geschichte und Gesetz, innig verwoben, blieben fortan ein unzertrennliches Ganze, sich gegenseitig unterstützend. Die spätere Volksgeschichte, der Richter und Könige, war nicht in gleicher Weise Gegenstand des Unterrichts.

Diese ganze Einrichtung förderte die religiöse und sittliche Bildung in einer Weise, wie dies die alten Propheten in Betreff ihrer Zeitgenossen trotz allem Eifer nicht hatten bewirken können, und bald ließ die Masse der neujüd. Bevölkerung in dieser Hinsicht alle andern Nationen weit hinter sich. Dieselbe Einrichtung war dabei so elastisch und bald mit dem Volksleben so verwachsen, daß überall wo Juden in einer nur irgend hinlänglichen Zahl sich ansiedelten, die Synagoge alsbald ihr Mittelpunkt wurde und ihrer Niederlassung mit der Weihe auch eine Anziehungskraft gab. Kein noch so geringer Zweig der großen Familie entbehrte so die Nahrung, welche jenes Leben kräftigte und erhielt, und kein noch so entfernter Ort ließ die Begabten und Berufenen Mittel und Gelegenheit missen, sich bei der großen Arbeit der allgemeinen Volkserziehung nach Lust und Vermögen zu betheiligen.

Diese Begünstigung der Lehrthätigkeit, dieses Streben, durch Predigt und Schrifterklärung das Volk zusammenzuhalten und zu heben, führte allmählich ein Verhältniß herbei, an welches die Erneuerer der Gemeinde im Anfang nicht gedacht hatten und welches sich selbst in den jüngsten Theilen des Gesetzbuchs nicht im mindesten abspiegelt. Die Hierarchie verkümmerte in demselben Grad als das Judenthum in dieser Richtung auf immer umfangreicherer Basis sich organisirte. Daß auch politische Verhältnisse zuletzt mächtig dazu mitwirkten, können wir hier unberücksichtigt lassen. Die Priesterschaft konnte nur da Würde und Einfluß besitzen, wo sie ein Amt hatte, zu Jerusalem. Bei der Ausbreitung in der Fremde konnte sie sich entweder gar nicht oder nur zu fremdartigen Zwecken betheiligen. Die Stelle des Priesters war am Altar; in der Synagoge hatte er jeden Gebildeten zum Mitbewerber. Dieser Concurrenz scheint aber die auf materielle Verrichtungen angewiesene Kaste sich überhaupt wenig gewachsen gefühlt zu haben. Theologie und Jurisprudenz, diese Zwillingswissenschaften des Judenthums, waren wenigstens nicht ihr ausschließliches Erbe. In der Tempelstadt selbst muß doch, wenn man von dem pecuniären Vortheil der Stellung absieht, durch den geistigen Einfluß so vieler strebenden und auf mehr als einem Katheder reichliche Beschäftigung findenden Talente ihre Rolle oft eine untergeordnete gewesen sein und mußte es immer mehr werden. Schon früher, als das geschriebene Gesetz in seiner Ausführlichkeit allen Bedürfnissen genügte und dabei jedermann zugänglich war, brauchte man keine Orakel, keine geheimnißvoll eingreifende priesterliche Offenbarung mehr. Bei dem beschränkten Staatsleben kamen ohnehin wichtigere Dinge, die nicht vorgesehen gewesen wären, nicht leicht vor. Der feste unbeugsame Buchstabe war an die Stelle des freien begeisterten Wortes getreten. Und als später, bei der natürlichen Erweiterung des gesellschaftlichen Horizonts und der mannichfaltigern Gestaltung des bürgerlichen Lebens, der geschriebene Buchstabe des unterdessen immer tiefer gewurzelten, immer heiliger geachteten Gesetzes nicht mehr für alle Bedürfnisse ausreichte, niemand aber sich herausnehmen durfte, ein neues ebenbürtiges zu schaffen, so blieb nichts übrig, als durch wissenschaftliches Studium des einmal vorhandenen, durch Deutung, Folgerung, durch das, was man die Kunst des „Suchens" (דרש) nannte, d. h. nach unserer Art zu reden, durch mehr oder weniger spitzfindige Exegese, jede auftauchende Frage zu lösen, jedem Bedürfniß zu genügen, jeden neuen Fall zu regeln. So kam es, daß die Gelehrten den Priestern, sowol was die praktische Bedeutung betrifft als im Bewußtsein des Volkes, den Rang abliefen. Das mechanische Einerlei des Altardienstes, weil es weniger geistige Anstrengung erforderte, ließ den Stand, der demselben gewidmet war, überhaupt verkommen, und er blieb nur insofern im Staat von Bedeutung, als ihm durch seine Einkünfte ein Mittel geboten war, eine Art Familienaristokratie zu gründen, für diejenigen nämlich, welche der hierarchischen Spitze am nächsten standen, und in dieser Weise allerdings ein Gewicht in die Wagschale des Staatslebens zu legen. Wenn nicht alles trügt,

so ist hier der Ursprung der Partei und des Namens der Sadducäer zu suchen, die man fälschlich seit Josephus für eine besondere philosophifche Sekte gehalten hat und in welcher wir eben nur, wenn wir so sagen dürfen, die Patricier der Levitenkaste, die mit der Familie Sadok (welche seit David das Priesterthum zu Jerusalem innehatte, also, nach unserer Art zu reden, vom ältesten Adel war) verwandten Häuser erkennen können, deren Standesinteresse bei der weitern Entwickelung der politischen Verhältnisse oft in Frage kam und die Entscheidung gab. Abgesehen von dieser immerhin beschränktern Sphäre nahmen die Gelehrten, die Männer der Schule mehr und mehr die erste Stelle ein und wurden zugleich, im natürlichen Gegensatz zum Kastenprivilegium, in die demokratische Richtung gedrängt, worin sie noch besonders bestärkt wurden durch den Umstand, daß sie als Vertreter der nationalen Idee, als Erhalter des specifisch jüd. Bewußtseins, in wachsende Opposition mit den fremden Machthabern gerathen mußten. Zu der ursprünglichen Tendenz nach Absonderung gegen alles Fremde kam dabei, im Lauf der Zeit, auch die Forderung einer strengen Pünktlichkeit in der Beobachtung der sich allmählich ergänzenden und erweiternden Satzung, und somit die bald überzeugungstreue, bald affectirte Sonderstellung gegen jede laxere Praxis. Das ist das Pharisäerthum, dessen Spuren man bis nahe an die ersten Anfänge des neuen Judenthums verfolgen kann, wenn es auch als Partei erst in jüngerer Zeit in den Vordergrund tritt. Es allein konnte zudem den Kitt schaffen, welcher die Nation auch da noch zusammenhielt, als sie sich weit über die Grenzen der semitischen Stammländer zu zerstreuen anfing und in die durch Alexander angebahnte große Völkerbewegung hineingezogen wurde. Der Monotheismus allein hätte schwerlich gegen die fremde Sitte vorgehalten, zumal auch die angestammte Sprache bald im Ausland verloren ging, wenn nicht vorher schon jener Geist strengerer Zucht, wir möchten wol sagen jener eigenartige „Methodismus", dem Judenthum sein fernerhin unzerstörbares Gepräge aufgedrückt hätte. Die Macht dieses Geistes läßt sich eben daran ermessen, daß keine noch so große räumliche Entfernung von dem geheiligten Mittelpunkt seine Wirkungen schwächte und daß er ausreichte, trotzdem daß die ältern und wesentlichen Grundlagen der mosaischen Theokratie hinfällig wurden.

Als solche Grundlagen nennen wir beispielsweise die Einheit der Opferstätte, das Institut der Priesterkaste und den Grundbesitz, welcher wenigstens der Theorie nach die Existenz einer jeden israelitischen Familie in der Gegenwart und Zukunft sichern sollte. Nun, wenn letzteres schon vor dem Exil nicht gelang, so war vollends nicht mehr davon die Rede, als Wanderlust und Handel endlich den Zwang des Bodenbaues ganz abschüttelten und der angeborene semitische Trieb sich frei entfalten konnte, um nie wieder zum Pflug zurückzukehren, in welchem Gesetz und Propheten das Heil gefunden hatten. Die weltbürgerlichen Tendenzen der Nation ließen sich nicht in eine Form zwängen, welche unter anderm die Möglichkeit, jährlich dreimal alle männlichen Israeliten in Jerusalem zu versammeln, zum Vorwurf hatte. Diese Möglichkeit war nicht mehr vorhanden; viele kamen selten, manche gar nicht, und wurden darum keine Apostaten. Sie konnten also auch nicht mehr am Opfercultus theilnehmen und blieben doch Juden. Die Synagoge ersetzte eben den Tempel. Derselbe verschwand und die Synagoge blieb und mit ihr eine Form der Gottesverehrung, deren sich selbst das Christenthum nicht zu schämen hatte. Das levitische Priesterthum ist spurlos untergegangen und das Judenthum hat bestanden ohne irgendetwas von seiner zähen Lebenskraft zu verlieren.

Es ließen sich noch mehrere Ursachen nachweisen, welche dazu mithalfen, der jüd. Nationalität ihre merkwürdige Eigenthümlichkeit zu bewahren gegenüber der auflösenden Wirksamkeit fremder welterobernder Einflüsse. Sie hangen aber alle mehr oder weniger mit den oben entwickelten religiösen zusammen. Da ist zunächst die Beschneidung, welcher der Spott von außen eine ebenso große Wichtigkeit verlieh als der Glaube und Aberglaube im Volk selbst. Da ist ferner die politische Heimatlosigkeit der Juden, wodurch sie sich so grell von allen alten Völkern unterschieden, indem ihnen das ideale religiöse Vaterland das reale bürgerliche ersetzte. Da ist die drückende Abhängigkeit der ursprünglichen Heimat, welche den Fremdenhaß wach hielt. Da ist die neue Beschäftigung mit Geld und Waare auf allen Märkten der Welt, welche dem einzelnen Reichthum, Selbständigkeit und Charakterkraft gab, zugleich aber das feindselige Vorurtheil der Menge gegen die ganze Gemeinde nährte und zur religiösen Antipathie auch die der materiellen Interessen fügte. Ueberall wurde das engere Zusammenhalten für die Juden eine Lebensbedingung.

Wir müssen es uns versagen, in diesem einer Gesammtdarstellung des Judenthums gewidmeten Artikel auf manches Einzelne einzugehen, was eigentlich zur Sache gehört, aber seiner Wichtigkeit wegen in besondern Artikeln zur Sprache kommen muß. Bei weitem das Wichtigste wäre hier, was sich an den Namen und Begriff des Pharisäerthums knüpft, welches bereits im Zeitalter Jesu die herrschende Form und Richtung des Judenthums geworden war und seitdem letzterm immer unverwüstlicher den Stempel seines Wesens aufgedrückt hat. In eine genauere Charakteristik desselben wollen wir hier nicht eingehen; wir haben an einem andern Ort — in der Einleitung zu unserer Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique (3. Aufl., Straßburg 1864) — den Versuch gemacht, die wahre Natur desselben unparteiisch darzustellen und zu zeigen, wie der Tadel Jesu und das Lob eines Paulus sich gleichzeitig rechtfertigen lassen. Wir begnügen uns hier, als Ergebniß unserer Auffassung Folgendes hinzustellen: die Pharisäer sind die Schöpfer und Erhalter des heutigen Judenthums gewesen (und beide Begriffe fallen zuletzt in eins zusammen), und somit die Thäter einer That, die in der Geschichte ihresgleichen nicht hat, die Begründer und Ordner einer gesellschaftlichen und kirchl. Form, welche allerdings der Kritik viele Blößen bietet, vielleicht überhaupt nur ein ungeheueres Misverständniß ist, dennoch aber eine gewisse Bewunderung erzwingt, wäre es auch nur in Betracht der Güter, welche sie einst durch zahllose Gefahren hindurch rettete, bis auf die Zeit, wo dieselben, in besser geleiteten Händen, nicht mehr das Majorat eines kleinen Volks, sondern das gemeinsame Erbe der Menschheit werden konnten. Namentlich verdankt diese ihnen die nachhaltige Richtung des religiösen Gedankens auf die Zukunft, was ja die eigentliche Grundlage auch der christl. Religion geworden ist. Der Pharisäismus ist nur die schärfere Ausprägung derjenigen Ideen und Bestrebungen, welche von Anfang an den Lebenskern des neujüd. Gemeinwesens gebildet hatten. Es mußte in ihm, wie dies überall unter gleichen Verhältnissen zu geschehen pflegt, das menschlich Unvollkommene, Schiefe, Irrthümliche des Judenthums allmählich mehr hervortreten, sich gewissermaßen verkörpern, falschen Grundsätzen, zufälligen Formen die Herrschaft zuwenden, während die edlern Elemente, die es enthielt, in ihrer Entwickelung beengt, sich anderweitige Auswege suchen, in andern Gestalten sich ein Recht der Existenz, eine Sphäre des Wirkens erringen mußten. Daher alles, was wir sonst noch bei dem jüd. Volk an Bewegungen und Bildungen auf nationalem und religiösem Gebiet finden, Hellenismus, Essäismus und zuletzt das Christenthum selbst, als eine naturgemäße Reaction gegen den Pharisäismus zu betrachten ist, zwar als eine in Grund und Werth und Mitteln sehr ungleiche, immerhin aber eine nothwendig über das wahre Judenthum hinausführende. Der im Pharisäismus culminirende Entwickelungsproceß ergab sich als der allein naturwüchsige und darum allein zuletzt herrschende. Er war zuletzt so erstarkt, so sehr mit dem Volksleben verwachsen, daß er selbst der edelsten und reinsten der auf dem Boden des Judenthums entstandenen Tendenzen, der einzigen, die ihm nicht nur ebenbürtig, sondern weit überlegen war, der einzigen, welche den alten mosaischen Prophetismus nicht blos philosophisch und juridisch vervollständigen, sondern religiös und moralisch vervollkommnen konnte, daß er selbst dieser gegenüber seine zähe Eigenthümlichkeit behauptet und sie wie die andern, und mehr und schneller als die andern, nöthigte, aus dem Judenthum hinauszutreten und ihm in diesem das Feld allein zu überlassen.

Nichtsdestoweniger müssen wir, auch auf rein geschichtsphilosophischem Standpunkt, das Christenthum als die von der Vorsehung gewollte Frucht des Judenthums betrachten, wenn auch die Sonne einer neuen Offenbarung nöthig war, die an den Zweigen des alten Prophetenstamms frei gewachsene zur süßen und nährenden Reife zu bringen. Mit der Entstehung des Christenthums ist in gewissem Sinn die Geschichte des Judenthums zum Abschluß gekommen, insofern der Proceß der Vergeistigung, in welchen letzteres hineingezogen wurde und der heute noch unvollendet ist, uns als die Geschichte des Christenthums selbst erscheinen muß. Dies um so mehr, als das Christenthum nicht ein nationales, sondern ein allgemein menschliches sein wollte. Allein das Judenthum hat daneben fortbestanden als das, was es zuvor war. Ein Nationalunglück, wie die Weltgeschichte kaum ein zweites aufweist, drohte das Volk zu vernichten. Es erhielt sich. Es in seinen Individuen auszurotten, war die Welt nicht zu menschlich, aber wegen seiner Zerstreuung, seiner kosmopolitischen Schmiegsamkeit, thatsächlich gehindert; es durch Verschmelzung sich einzuverleiben, war sie geistig zu schwach und sittlich zu schlecht. Das Judenthum, welches

sich gebildet hatte durch eine freiwillige Ausscheidung aus den Völkern, erhielt sich fortan durch eine gezwungene. Der Stab Mose's, der kein Wasser mehr aus dem Felsen lockte, und den man nicht besser zu hüten wußte, als indem man ihn unter einem Berg von Trödel begrub, führte dennoch sein Volk unversehrt durch die Wüste des Mittelalters, leider eine Wüste ohne Manna, und noch in kein Kanaan der Verheißung. Von den Mächtigen geplündert, von den Pfaffen gehaßt, vom Pöbel gehetzt, von den Frommen selbst verabscheut, ohne Recht und Schutz, oder unter einem Recht des Hohns und der Gewaltthat, und darum meist ohne andere Habe als die fahrende, die am leichtesten zu verbergende, deren Erwerbung und Besitz aber auch das Herz des Menschen am meisten ausdörrt und verhärtet, das Geld, schleppte sich das Judenthum auf unsere Zeit herab, durch alle Revolutionen unvertilgbar und nur aus sich selbst zehrend. Aber diese Nahrung reichte doch aus. Nationalbewußtsein und Gemeindeleben waren überall stark genug, um über die Noth des Augenblicks hinauszuhelfen. In und mit den Formen, welche die Schule heilig hielt und bindend machte, bewahrte eine treue Familientradition die Erinnerungen und Hoffnungen, auf welche sich, in Ermangelung einer glücklichen Gegenwart, das höhere Leben der Gemeinde allein richten konnte. Der Cultus endlich, weil er nicht mehr national sein konnte, wurde dem Individuum näher gerückt. An die Stelle des öffentlichen symbolischen Opfers trat das die Menschen enger aneinander schließende, allgemeiner verständliche Gebet. Aber auch hier drohte der Ritus das Wesen und die Empfindung zu ersticken, und der Pedantismus der Formen behielt zuletzt überall die Oberhand. Er ging so weit, auch das alles noch peinlich genau regeln zu wollen, was längst aus That und Leben geschieden war. Grundbesitz, Opfercultus, Justiz und dergleichen wurden von den Männern der Wissenschaft mit unermüdlicher Aengstlichkeit, mit erstaunlichem Scharfsinn und tödlicher Trockenheit geregelt, ohne alle denkbare Verwerthung ihrer Arbeit in der Wirklichkeit. Das ist, neben einigen Körnern köstlicher Weisheit und selbst geistreicher Anschauung, das Wesen des Talmuds, dieses letzten und echtesten Ausdrucks des Judenthums, wie es im Lauf der Zeit geworden war: eine Illusion ohne Phantasie, ein ideales Wesen ohne poetisches Element, aber kräftig genug, den Körper, dem es zur Seele diente, vor Fäulniß zu bewahren und dem Auge des Beschauers durch einen bunten Schleier die bitterste aller Wirklichkeiten zu verhüllen. Daß es aber dabei so lange geblieben ist und immer weniger Aussicht war auf eine neue Entfaltung des Wahren, Schönen und Guten, was dem Judenthum ureigen gewesen, davon trägt nicht zum kleinsten Theil die Schuld, die Feindschaft des christl. Vorurtheils, welches demselben unablässig alles Gift einflößte, das bürgerliche Unterdrückung, religiöse Seelenquälerei und häusliches Elend zusammen ausbrauen mögen. Jeder Lichtblick auf diesem dunkeln Hintergrund wird also doppelt willkommen geheißen und freundlich anerkannt werden müssen.

Bekannt ist, daß unsere Zeit die Anstrengungen des Judenthums sieht, sich in freiere Bahnen zu heben, nachdem auch die äußern Schranken, die es zuvor einengten, zu fallen angefangen haben. Es ist nicht dieses Ortes, zu erwägen, wohin diese Bestrebungen führen können und inwiefern das Judenthum auch jetzt noch bildsam (reformirbar) ist, ohne sich selbst aufzugeben und mit der allgemeinen Weltbildung sich zu verschmelzen. Der religiöse Kern desselben, was ihm einst vor dem Heidenthum unbedingt den Vorzug gab, ist nicht wesentlich von der Vernunftreligion verschieden, und die beiden Elemente, welche ihm eigen waren, der Vernunftreligion aber fremd sind, die supernaturalistische Offenbarungslehre und die particularistische Theokratie, sind, das eine von der modernen Verstandesanschauung, das andere vom modernen Humanismus, überflügelt und bestritten worden. Wer sie festhalten will, wird eben folgerichtig zum positiven Christenthum geführt. Lassen aber diese beiden Elemente sich nicht festhalten, auf dem Wege einer Reform, welche das Zeitbewußtsein und die Vernunft zum Ausgangspunkt hat, und will sich, so wenig wie früher, als Ersatz für alles Verlorene, die Gemüthlichkeit dem Judenthum nicht einimpfen lassen, so ist es auch vergebliche Arbeit, nach Formen des kirchl. Lebens zu suchen, welche ihm seine Eigenthümlichkeit erhalten sollen. Und wenn dies auch kirchlich möglich wäre, wenn das Judenthum als Religion erhalten würde, bei solchen Reformbestrebungen, als besondere Nationalität, würde es nicht bestehen. Es würde jedenfalls etwas ganz anderes werden als das, wozu es ursprünglich angelegt war. So sich in der Klemme fühlend zwischen dem tödlichen Beharren bei einem geistlosen Buchstaben und der Aussicht auf eine endliche und gewisse Auflösung, wenn derselbe verlassen würde, kann der auf der

Höhe der Zeit stehende Israelit nur bei dem Gedanken sich trösten, und wird es auch, daß das Judenthum, als das von der Vorsehung erwählte Werkzeug, die religiöse Wahrheit unserm Geschlecht zu erfassen, zu erhalten und zu entwickeln, diese seine Bestimmung für die Menschheit ganz erfüllt hat und ihr eine Wohlthat zu Wege gebracht, welche um so größer erscheint, als sie fürder unverlierbar ist.

Reuß.

Judith, hebräisch Jehudit, der Bedeutung nach Jüdin, hieß nach 1 Mos. 26, 34 eine Frau des Esau, eine Hethiterin, und eine jüd. Witwe nach dem nach ihr als Hauptperson genannten Buch, das unter den Apokryphen des A. T. Aufnahme gefunden hat. Der Name wurde in späterer Zeit ein beliebter Frauenname bei Juden und Christen; so heißt im Protevangelium des Jacobus (Kap. 2) die Magd der Anna, der Mutter der Maria, Judith.

Der assyr. König Nebukadnezar in Ninive bekriegte im zwölften Jahr seiner Regierung den med. König Arphaxad, der seine Residenz Ekbatana sehr stark befestigt hatte. Während die Völkerschaften der Berggegend und die am Euphrat, Tigris und Hydaspes ihm Hülfe leisteten, wiesen dagegen die Perser und die westlich wohnenden Völker, die Cilicier, Damascener, die Bewohner des Libanon und Antilibanon, und überhaupt die bis Aethiopien hin Wohnenden seine Gesandten schnöde ab, sodaß er an ihnen furchtbare Rache zu nehmen schwor. Im 17. Jahr wurde Arphaxad besiegt und selbst getödtet, Ekbatana zerstört. Nachdem der König zur Feier des Siegs sich und seinem Heer in Ninive eine üppige Ruhe von 120 Tagen gegönnt hatte (Judith 1), beschloß er im ersten Monat des 18. Jahres die geschworene Rache zu vollziehen und ernannte den Holofernes mit dem Befehl zum Oberfeldherrn, ihm vorausziehend die volle Ergebung der Widerspenstigen im Occident zu verlangen, die sich Ergebenden zur Strafe aufzubewahren, die Widerspenstigen dem Raub und Tod zu weihen. Sofort eröffnete Holofernes seinen Feldzug mit einem ungeheuern, mit allem möglichen Bedarf reichlichst ausgestatteten Heer, und plündernd, verwüstend und mordend durchzog er die Gegenden bis zur Ebene von Damaskus (Kap. 2). Erschreckt kündigten die Küstenbewohner ihre Unterwerfung im voraus an; Holofernes besetzte hierauf ihre festen Städte, verstärkte durch Aushebung seine Mannschaft und zerstörte die Cultusorte, damit man dem Nebukadnezar allein diene. Weiter ziehend lagerte er, um das Kriegsgepäck zu sammeln, einen Monat lang zwischen Gebe (Gilboa?) und Skythopolis (Bethschean; Kap. 3).

Jetzt mußten die Juden, die von dem allen hörten, das Schlimmste befürchten, im besondern stand ihr eben erst der Entweihung entrissenes Heiligthum in größter Gefahr. Sie waren nämlich erst jüngst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt, an ihrer Spitze stand der Hohepriester Joakim und der Hohe Rath. Man rüstete und beschloß, sich aufs äußerste zu wehren, den Herrn aber ging man durch Gebet, Fasten und Opfer um Hülfe an (Kap. 4). Als hierauf Holofernes, entrüstet über den Widerstand, den die Juden leisten wollen, über diese die kanaanitischen Führer befragt, erzählt der ammonitische Feldherr Achior von den Geschicken dieses merkwürdigen Volks und schließt mit dem Rath, es nur dann anzugreifen, wenn man Sünde an demselben entdecke, sonst aber vorüberzuziehen, damit nicht Schmachvolles eintrete. Natürlich entrüstete solche Rede allgemein; Holofernes erklärte in vermessenster Weise, daß nur Nebukadnezar der Gott sei, dem der Judengott nicht widerstehen werde; Achior ward zur Strafe gebunden und fiel, wie beabsichtigt war, in die Hände der Juden, die ihn von den Fesseln befreiten und nach Betylua führten, und hier erzählte er vor dem ganzen Volk, was vorgefallen war (Kap. 5. 6). Am folgenden Tag beginnt Holofernes seine Operation gegen die Feste Betylua, aber am dritten Tag läßt er sich überzeugen, daß bei der Schwierigkeit des Bergterrains durch Besetzung der Wasserquelle die Uebergabe des Feindes durch Durst zu erzwingen sei. Nachdem die Stadt die Belagerung 34 Tage ausgehalten hat, tritt drückender Mangel und Muthlosigkeit ein; das Volk verlangt die Uebergabe, und nur mit Mühe gelingt es dem Ozias, es zu bestimmen, nur noch 5 Tage auszuharren, Gott werde sich schon noch seines Volks erbarmen (Kap. 7). Jetzt tritt die ehrbare und fromme, schöne und reiche Judith, seit drei Jahren und vier Monaten Witwe, vor die Aeltesten der Stadt, verweist ihnen ihr Versprechen, das Gott versuchen heiße, und erklärt schließlich, durch eine ewig denkwürdige That Israel retten zu wollen, nach der man vorläufig nicht weiter forschen solle (Kap. 8).

Nachdem Judith im feurigen Gebet ihren Gott um Hülfe angerufen hat (Kap. 9),

legt sie das Trauergewand ab und schmückt ihren Körper aufs schönste. Mit den nöthigen Lebensmitteln und Geräthen versehen, geht sie mit einer Dienerin dem Lager der Feinde zu und wird von einem Vorposten auf ihr Verlangen vor Holofernes geführt, der sie huldvoll empfängt (Kap. 10). Durch geschickte Rede weiß sie diesen zu gewinnen: was Achior gesprochen sei wahr, aber eben stehe ihr Volk in Gefahr, durch den Genuß verbotener Speisen und Getränke in schwere Sünde zu fallen; sei dies geschehen, so werde sie ihn mitten durch Judäa nach Jerusalem führen, indessen wolle sie hier bleiben und nachts im Thal zu ihrem Gott flehen, damit er ihr sage, wenn das Volk gesündigt habe (Kap. 11). So blieb Judith drei Tage im Zelt, des Nachts ging sie zu beten ins Thal. Da veranstaltete am vierten Tag Holofernes, der gleich anfangs sein Auge auf das schöne Weib geworfen hatte, ein großes Gastmahl, und Judith erschien bei demselben so geschmückt und liebreizend, daß Holofernes, im Vorgefühl der Lust, unmäßig dem Wein zusprach (Kap. 12). Als nach Entfernung der Gäste Judith und Holofernes allein im Zelt blieben, lag dieser ganz trunken auf seinem Divan, während die Dienerin draußen die Judith erwartete, um auch diese Nacht zum Gebet zu gehen. Da trat Judith an den Divan, nahm das Schwert des Holofernes und schlug ihm mit zwei kräftigen Hieben das Haupt ab. Das Haupt im Speisesack mit sich nehmend, gelangte sie glücklich mit ihrer Dienerin durch das Lager nach Betylua, wo man in Jubel ausbricht und den Herrn preist (Kap. 13). Achior wird gläubig und beschnitten. Nach dem Rath der Judith wird das Haupt des Holofernes auf der Mauer aufgehängt und bei Tagesanbruch ein Scheinangriff auf den Feind gemacht. Als man jetzt im Lager den schmählichen Tod des Holofernes entdeckt, stürzt alles zur Flucht: ganz Israel erhebt sich, es wird geplündert und gemordet, der Feind bis Damaskus und in die Umgegend verfolgt. Die Plünderung des Lagers dauert 30 Tage, Judith erhält das Zelt des Holofernes sammt den prächtigen Geräthen desselben. Wie der Hohepriester und Rath von Jerusalem kamen und die Judith priesen, so führten zu ihren Ehren alle Frauen Israels, Laubzweige in den Händen und mit Oelzweigen bekränzt, einen Reigentanz auf (Kap. 14. 15), sie selbst hob ein treffliches Lied auf den Herrn an und das Volk stimmte ein (Kap. 16, 1—17).

In Jerusalem jubelte das Volk noch drei Monate, Judith weihte dem Herrn die erhaltenen Geräthe des Holofernes und lebte hinfort wieder geehrt in Betylua als Witwe, bis sie 105 Jahre alt starb. Das Volk betrauerte sie sieben Tage. Bei ihren Lebzeiten und lange nach ihrem Tod hatte Israel keinen Feind mehr zu fürchten (Kap. 16, 18—22).

Abgesehen von dem historischen Stoff verdient diese Erzählung als schriftstellerische Leistung alle Anerkennung; sie ist in sich wohlgeordnet, die Dinge verlaufen in natürlicher Weise, die Charakteristik der handelnden Personen ist treffend. Ohne Zweifel war es ein palästinens. Jude, der sie in bestimmter Tendenz in hebräischer, vielleicht chaldaisirender Sprache niederschrieb; leider ist dieses Original schon in früher Zeit verloren gegangen, indessen hat sich eine griech. Uebersetzung desselben erhalten. Wie die kanonischen Bücher des A. T. schon in vorchristl. Zeit für die hellenistischen Juden ins Griechische übersetzt wurden, so auch spätere in hebr. Sprache abgefaßte Schriften, die, wie diese, ohne weiteres in die alexandrinische Uebersetzung des A. T. eingereiht wurden. Der griech. Text des Judithbuchs hat indessen im Lauf der Zeit manche Veränderungen erfahren. Der uns in den Ausgaben gewöhnlich vorliegende war der Vulgärtext der alten Kirche, und abgesehen von mancherlei Verschiedenheiten, wie sie in jeder alten Schrift vorkommen, die sich in Reihen von Handschriften erhalten hat, ist er als guter und genauer anzusehen. Der Uebersetzer hielt sich ziemlich treu an sein Original. Neben dem Vulgärtext haben sich noch zwei alte Texte erhalten, der eine in Handschrift 58, in der syrischen und alten lateinischen Uebersetzung, der andere in den Handschriften 19 und 108. Da bei diesen nicht das Original vorlag, sondern nur der Vulgärtext nach eigenem Ermessen überarbeitet wurde, so haben sie für unser Buch nur so weit Werth, als der etwa verderbte Vulgärtext durch sie Berichtigung erfährt. Endlich enthält die lateinische Vulgata die Erzählung in einer sehr abweichenden Gestalt: es ist dies eine leichtfertige Arbeit des Hieronymus, der, nur auf Grundlage lateinischer Handschriften eilig und ganz nach Willkür ändernd, weglassend und zusetzend, sich die Erzählung zurechtstellte. Da unser Buch ein beliebtes Lesebuch war, wurde es in alter Zeit vielleicht noch anderweitig überarbeitet, bei den Juden aber bildete sich als Judithsage ein ganzes Knäuel von sich theils widersprechenden, willkürlichen und zum Theil abenteuerlichen Sagen (s. Lipsius, „Jüdische Quellen zur

Judithsage“ in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, X, 337 fg.). Es ergibt sich aus dem Bemerkten, daß wir uns zum Verständniß des Buchs ganz wesentlich an den griech. Vulgärtext zu halten haben. Ist dieser auch im ganzen treu, so sind doch Uebersetzungsfehler und spätere Verderbnisse nicht ausgeschlossen, sodaß manches, was im Original leicht verständlich war, nun räthselhaft erscheint. Es gebietet daher die Vorsicht, nicht vorschnell über den Verfasser abzuurtheilen.

Große Schwierigkeit macht die Frage, ob sich unser Buch wirklich, mehr oder weniger, und vielleicht auch unter allegorischer Hülle, auf geschichtlichem Boden bewege, oder ob es unter willkürlicher Benutzung geschichtlicher Personen und Verhältnisse eine zu einem bestimmten Zweck angefertigte Dichtung enthalte. Nach den historischen Daten steht es mit sich selbst in dem Widerspruch, daß, während nach den ersten Kapiteln ein assyr. Heer gegen die Juden, also in der vorexilischen Zeit, heranzieht, nachher die Lage der Juden selbst deutlichst als nachexilische geschildert wird. Diese waren jüngst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt, der Tempel gänzlich zerstört gewesen, jetzt aber wieder geweiht und seinem Zweck zurückgegeben (Kap. 5, 18. 19; 4, 3); das Volk bildete eine politische Einheit, an der Spitze stand der Hohepriester Joakim (ein Hoherpriester dieses Namens zur Zeit des Xerxes und Esra wird Neh. 12, 10; Josephus, „Alterthümer“, XI, 5, 1 erwähnt), neben ihm das Synedrium (Kap. 4, 6. 8. 14; 15, 8), nach der That der Judith hatte das Volk viele Jahre Friede (Kap. 16, 25). Hiernach mußte man sich, um die Geschichtlichkeit zu retten, entweder an die eine oder andere Angabe halten und die entgegenstehende als nur scheinbaren Widerspruch irgendwie zu erweisen suchen. Nach beiden Seiten hin leistete man durch willkürliche Annahmen und kühne Combinationen das Möglichste, mußte aber freilich schließlich dem verdammenden Urtheil der besonnenen Kritik anheimfallen. Von jeher und bis etwa ins 17. Jahrh. verlegte man die Geschichte in die nachexilische Zeit und erblickte in Nebukadnezar einen pers. König. Aber da sich bei keinem ein rechter Halt finden wollte, rieth man herum vom Kambyses (s. z. B. Johannes Antiochenus, Fragm., I, 28, in Fragmenta historicorum Graecorum, ed. Muller [Paris 1841—51], IV, 540, und Suidas u. d. W. Holofernes) bis herab zum letzten Artaxerxes; so denkt noch Nöldeke („Die alttestamentliche Literatur“ [Leipzig 1868], S. 96) nach v. Gutschmid an Artaxerxes Ochus, der einen Feldherrn Holofernes hatte, und mußte dabei freilich vieles, was sich fragen ließ, z. B. wie damals Ninive noch bestand, wie damals ein solcher Zug wider Israel überhaupt denkbar war, die Verhältnisse irgendwie stimmten u. s. w., unbeantwortet lassen. Denjenigen, welche sich auf die andere Seite stellten, kam das geschichtliche Dunkel der alten Zeit zu Hülfe, und von Bellarmin bis herab auf Niebuhr („Geschichte Assurs und Babels“ [Berlin 1857]) und Wolff („Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde vertheidigt und erklärt“ [Leipzig 1861]) wußten Gelehrte durch halsbrechende Hypothesen und chronologische Berechnungen bedenklicher Art die Judithsage zur Judithgeschichte zu stempeln. Daß die Geschichte von einem Nebukadnezar als König von Assyrien in Ninive nichts wisse und von einem med. König Arphaxad, der die Mauern Ekbatanas erbaut habe, überhaupt nichts, störte nicht; man verstand unter letzterm bald den Dejokes, den Erbauer Ekbatanas (Herodot, I, 98), dem, freilich nicht beunruhigt, sein Sohn in der Regierung folgte, bald und gewöhnlicher dessen Sohn Phraortes. Hier war allerdings der Anknüpfungspunkt, daß er nach zweiundzwanzigjähriger Regierung mit seinem großen Heer den Assyrern gänzlich unterlag (Herodot, I, 102), auch die Namensdifferenz ließe sich erklären, und daß der Bau Ekbatanas vom Vater auf ihn übergetragen worden, wäre ein verzeihlicher Irrthum, aber im weitern thürmen sich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten gegen diese Annahme. Schon der Nebukadnezar ließ sich nicht finden; auf einige vage Daten hin rieth man herum auf Esarhaddon, Saosduchin, Kiniladan, ja auf die Babylonier Merodach Baladan und Nabopolassar, ohne freilich zu erklären, wie einer von diesen zum Namen Nebukadnezar kam. Ins Bodenlose verirrte man sich, um mit dieser Zeit die geschilderte Situation der Juden in Einklang zu bringen. Da ein jüd. König nicht genannt wird, aber doch da sein mußte, so sollte König Manasse gerade im Kerker zu Babylon sein, oder eben wenig Ansehen gehabt haben, oder König Josia unter Vormundschaft gestanden sein; die Gefangenschaft des Volks und die Rückkehr aus derselben bleibt unerklärt; ist nach Kap. 5, 18 der Tempel gänzlich zerstört worden, so soll er nur entweiht worden sein; der Hohepriester Joakim war Eljakim, nach 2 Kön. 18, 18 eine hochstehende Person unter König Hiskia, oder nach v. Gumpach der Hohepriester Hilkijahu

unter König Josia (2 Kön. 22, 4; Josephus, „Alterthümer", X, 4, 2), endlich, um nur noch eins anzuführen, hat nach dieser Annahme die schöne Judith ihre kühne That etwa in ihrem 60. Lebensjahr ausgeführt!

Wie schon die alte jüd. Sage die Judith in die hasmonäische Zeit versetzte, so haben es auch einige Gelehrte gethan, nicht aber, daß sie die Erzählung als Geschichte nahmen, sondern nur, daß sie für Abfassung derselben einen allgemeinen geschichtlichen Hintergrund gefunden haben wollten. Das Buch selbst will freilich zu anderer Zeit abgefaßt sein, aber in ähnlichen Situationen, wie sie das Buch voraussetzt, befand sich allerdings damals das jüd. Volk wiederholt.

Schon seit dem 16. Jahrh. erkannten einzelne Gelehrte, daß sich die Juditherzählung als Geschichte nicht begreifen lasse, sie erklärten sie daher für eine Dichtung, ohne in der nähern Bezeichnung derselben einig zu gehen. So stimmt Luther den Etlichen bei, die sie für „ein geistlich schön Gedicht eines heiligen geistreichen Mannes halten, der darin habe wollen malen und fürbilden des ganzen jüdischen Volcks Glück und Sieg wider alle ihre Feinde von Gott alle Zeit wunderbarlich verliehen". Der Dichter habe wol „wissentlich und mit Fleiß den Irrthum der Gezeit und Namen drein gesetzet, den Leser zu vermahnen, daß er's vor ein solch geistlich heilig Gedicht halten und verstehen solle." Es möge eine Art Passionsspiel zur Belehrung gewesen sein. Wie anders doch ein Luther, als unsere fanatischen Apokryphenfeinde!

In meiner Erklärung des Buchs („Die Bücher Tobi und Judith" [Leipzig 1853]) gab ich mein Urtheil dahin ab, daß es, da die Erzählung in der Geschichte keine Stelle finde, die geschichtlichen und zum Theil geographischen Reminiscenzen ein trübes und wirres Gemisch aus sehr verschiedenen Zeiten ziemlich herab bis in das 1. Jahrh. v. Chr. seien, und die Formation der Erzählung als eine durchaus gemachte und tendenzmäßige erscheine, als ein patriotisch-religiöser Roman zu betrachten sei, bei dem der Verfasser von seinem Standpunkt aus das geschichtliche Substrat vielleicht gar nicht so willkürlich gewählt habe, als es uns vorkomme. Möglich, daß er an eine vorliegende Volkssage anknüpfte. Um die gleiche Zeit äußerte Hitzig die Vermuthung, ohne sie jedoch näher zu begründen, daß das Buch in symbolischer Hülle Ereignisse aus dem Bar-Kochbaaufstand unter Kaiser Hadrian darstelle. Bald darauf nahm diese Volkmar in dem Sinn auf, daß er von Hadrian auf die letzten Jahre Trajan's zurücklenkte, und nachdem er in mehrern Aufsätzen einzelne Punkte erörtert hatte, legte er sein Gesammtresultat ausführlich in seinem „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" (Tübingen 1860—63), Thl. 1, nieder.

Nach Volkmar ist das Buch die dichterische Erzählung von dem geschichtlichen Sieg Judith's (Judäas) über den Legaten des neuen Nebukadnezar (Trajan) nach dessen siegreichem Krieg gegen den scheinbar unüberwindlichen Neumeder (Parther). Gedichtet ist dies Geschichtsbuch in der Hülle alttest. Sprache zur Feier der jüd. Siegestage des Adar nach Trajan's Tod, im besondern zur ersten Feier des Trajantags vom J. 118 n. Chr., Ende 117 oder Anfang 118, nicht früher, aber auch nicht später. Hiernach ist unter Judith gemeint Judäa, unter Nebukadnezar Trajan, unter Assur Syrien, unter Ninive Antiochia, unter Arphaxad ein parth. König Arsaces, unter Ekbatana eine neue große Burg des Neumeders, nämlich nach S. 15 Nisibis, aber nach S. 142 das kleinere Batnä, oder beides zusammen, aber letzteres mit und vorzugsweise, unter Holofernes ein barbarischer Heerführer, nämlich der Maure Lusius Quietus; Jojakim heißt „Gott richtet auf", Achior „Freund des Lichts", Bagoas ist der Name des Eunuchendienstes überhaupt; der Tempel war zerstört durch Titus, die Rückkehr aus dem Exil erfolgte entweder unter Trajan oder Hadrian.

Um dieser symbolisch-geschichtlichen Ansicht, die Graetz („Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], IV, 132 fg.) etwas modificirt bereits als Geschichte verwerthet hat, einen gewissen Halt zu geben, hat Volkmar mit mehr Phantasie als geschichtlichem Sinn ein Hypothesengerüst aufgeführt, das bei ruhiger Prüfung in sich selbst zusammenfallen mußte, vgl. die Entgegnungen Ewald's (in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], IX, 192 fg.; XI, 226 fg., und in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen", Jahrg. 1861, S. 693 fg.); ferner Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", I, 270 fg.; IV, 335 fg.); Lipsius (ebendas., II, 39 fg.) und Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], I, 403 fg.).

Da unsere Erzählung eine dichterische sein soll, so kann der Verfasser allerdings mit seiner Phantasie ins Schöne gemalt und um so mehr nach seinem Standpunkt den Geschichtsstoff verwendet haben; immerhin aber ist nothwendig, daß die Daten der Erzählung, soll sie sich als geschichtliche und neue Geschichtsquelle erweisen, mit denen der anderweitig bekannten Geschichte sich bis zu einem gewissen Grad und so decken, daß die Gleichartigkeit ins Licht tritt, die Differenzen aber in der Stellung des Verfassers ihre genügende Erklärung finden.

Fragen wir zuerst nach dem Partherkrieg Trajan's, so berichtet uns über denselben nach Xiphilinus Dio Cassius (LXVIII, 17—33; vgl. Eutropius, VIII, 3) im wesentlichen Folgendes.

Es war Ruhmbegierde, daß der Kaiser einen Krieg gegen die Armenier und Parther unternahm, zum Vorwand brauchte er aber, daß der König der Armenier nicht von ihm, sondern vom Partherkönig das Diadem erhalten habe. Nachdem er in Athen eine parth. Gesandtschaft, die um Frieden bat, abgewiesen, zog er gegen Asien, Lycien und die benachbarten Völker nach Seleucia und machte Halt in Antiochia, wo ihm Satrapen und Könige mit Geschenken begegneten. Von hier aus unternahm er einen Feldzug gegen den König Parthamasiris von Armenien, den Bruder des Partherkönigs, der sehr glücklich ausfiel. Ohne Schwertstreich unterwarf sich ganz Armenien, der König stellte sich persönlich, ohne jedoch vom Kaiser seine Krone wiedererlangen zu können. Hierauf wandte sich Trajan nach Mesopotamien; in Edessa unterwarf sich der Fürst Abgaros von Osrhoene persönlich, das Land des Araberfürsten Mannos, der zum König Mebarsapes nach Adiabene geflohen war, ward ohne Kampf vom Feldherrn Lusius Quietus in Besitz genommen, und als Trajan Nisibis und Batnä genommen hatte und vom Heer als Parthicus begrüßt worden war, kehrte er Anfang Winter 115 nach Antiochia zurück, um dort Winterquartier zu nehmen. Schon den 13. December wurde die dortige Gegend und namentlich Antiochia durch ein furchtbares Erdbeben schwer mitgenommen. Hiernach war dieser erste Feldzug des Trajan, der Jud. 1 geschildert sein soll, ein sehr unblutiger, von einer Schlacht, oder gar entscheidenden Schlacht, ist keine Rede, und nur die Schmeichelei der Soldaten konnte den Kaiser als Parthicus begrüßen, bevor er auch nur in das eigentliche Partherreich eingedrungen war und den Kampf gewagt hatte.

Den zweiten Feldzug, den Judith 2, 1 fg. erzählen soll, unternahm Trajan im Frühling des Jahres 116. Nachdem er nach Nisibis gezogen war, den Uebergang über den Tigris bewerkstelligt und Adiabene in seine Gewalt gebracht hatte, kehrte er, statt gegen die Parther vorzudringen, über den Tigris zurück nach Babylon an den Euphrat. Ueber den Tigris zurückgehend gelangte er von Babylon nach Ktesiphon. Dafür, daß er weiter bis Susa vorgedrungen sei, fehlt der Beweis, vielmehr schiffte er, um wie Alexander der Große bis Indien vorzudringen, auf dem Tigris bis an den Persischen Meerbusen, aber schon waren ihm Schwierigkeiten genug entgegengetreten, um nicht von da nach Babylon zurückzukehren. Auch in diesem Feldzug kam es zu keinem ernstlichen Zusammenstoß mit den Parthern.

In Babylon fand Trajan neue Arbeit vor, denn was sich bisher unterworfen hatte, war wieder abgefallen und hatte die röm. Besatzungen beseitigt. Nun erst beginnt ein verheerender Krieg. Von den beiden nach Mesopotamien entsandten Legaten Lusius Quietus und Maximus fällt der letztere in einer Schlacht, während der erstere Nisibis und Edessa wiedereroberte. Auch Seleucia und Ktesiphon fielen wieder in die Hände der Römer. Wenn nun Trajan in Ktesiphon den Parthamaspates (Parthamasiris) zum König von Parthien erklärte, so geschah das nicht weil er die Parther unterworfen hatte, sondern um sich im neuen König einen treuen Vasallen zu schaffen. Trajan selbst war in Mesopotamien wenig glücklich, ja er mußte von der Belagerung der Stadt Arta abstehen und den Rückzug antreten.

Um die gleiche Zeit war es unter Andreas in Cyrene und unter Artemion in Aegypten und Cypern zu einem furchtbaren Judenaufstand gekommen, in welchem Myriaden von Römern und Griechen hingemordet wurden (vgl. auch Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 2). Die Juden überwältigte unter andern der Maure Lusius Quietus, der darauf das Proconsulat von Palästina erhielt. Als Trajan einen neuen Feldzug gegen Mesopotamien vorbereitete, erkrankte er, sodaß, um nach Rom zurückzukehren, er dem Hadrian in Syrien das Heer übergab. Er starb plötzlich im August 117 zu Selinus (Trajanopolis) in Cilicien, nachdem seine Regierung 19 Jahre 6 Monate 15 Tage gewährt hatte. Sein Feldzug gegen Armenien, Mesopotamien und die Parther war erfolglos geblieben, denn die Parther verwarfen den König Parthamaspates und behaupteten wie früher ihre Herrschaft. Noch sei bemerkt, daß Lusius Quietus als verdächtig von Palästina abberufen

und auf der Reise auf Befehl des röm. Senats wider Willen des Hadrian getödtet wurde (vgl. Spartianus, Hadrian., Kap. 5. 7 und Dio Cassius, LXIX, 2).

Vergleichen wir diese Darstellung mit der Erzählung im Judithbuch, so treten uns die Differenzen überall so klaffend entgegen, daß die Ueberbrückungsversuche Volkmar's nur in wenigen Fällen den Schein der Möglichkeit beanspruchen dürften. Wenn Nebukadnezar den Krieg im 12. Jahr seiner Regierung begann, im 17. den Arphaxad gänzlich besiegte und im 18. den Rachezug gegen die Völker beschloß, die nicht zu ihm gestoßen waren (Judith 1, 1. 13; 2, 1), so währte der Partherkrieg des Trajan vom 16. bis 19. Jahr seiner Regierung. Wenn Nebukadnezar den Krieg in der Ebene von Rhagä beginnt, im Gebirge von Rhagä aber einen großen Sieg erringt, der ihn zum Herrn von Medien macht, bis Ekbatana führt und dem Arphaxad das Leben kostet (Judith 1, 5. 13—15), so wissen wir, daß Trajan überhaupt keine Schlacht, noch gar eine große Schlacht, den Parthern lieferte, daß er im ersten Feldzug blos bis Nisibis und Batnä kam und beide Städte nahm, aber weder dem Partherreich, noch dem Leben des Partherkönigs Osrhoes ein Ende machte. Wenn zum Nebukadnezar die Bewohner des Gebirgslandes, der Gegenden am Euphrat, Tigris und Hydaspes und der König von Elymais zur Hülfe gegen die Meder stoßen, dagegen die Perser und die westlichen Länder von Cilicien bis Aethiopien die Aufforderung des Nebukadnezar, Hülfe zu leisten, schnöde abweisen (Judith 1, 6—11), so verhielt es sich bei Trajan mit diesen Völkerschaften gerade umgekehrt: die erstern waren Bundesgenossen der Parther, die letztern meist der röm. Herrschaft unterworfen; wenn der Rachezug Nebukadnezar's gegen solche geht, die als Unabhängige sich nicht mit ihm verbinden wollen, so hat sich Trajan gegen Empörer zu richten. Der zweite Zug (Frühling 116) gegen die Meder bis zum Persischen Meerbusen, der mit unter die Kategorie des Rachezugs falle (und doch war er nach Dio der Hauptfeldzug), soll Judith 2, 21—24 und der ins gleiche Jahr (October) fallende Rachezug V. 25 fg. geschildert sein. Allein nach Judith ist in beiden Feldzügen (wenn dem Wortlaut zuwider aus einem Feldzug zwei gemacht werden) Holofernes der Feldherr, nach Dio im ersten Trajan, im zweiten neben andern Lusius Quietus, der Rachezug geht nach Judith von der Grenze Ciliciens aus, nach Dio von Babylon. Wenn der unvermittelte Uebergang vom Meer (Judith 2, 24) zur Einnahme der Grenzgebiete Ciliciens (V. 25), nach Volkmar vom zweiten Feldzug zum Rachezug, Auffälliges hat, so sollte früher ein vom Uebersetzer übersehenes „und er kehrte zurück" über den Berg helfen, jetzt (a. a. O., S. 198) soll nur ein „endlich" hinzuzufügen sein: wie aber ein verschwiegenes endlich von einem Feldzug zum andern führen kann, von denen der erstere zwar mit in die Kategorie des andern fällt, aber doch wieder von ihm unterschieden ist, wie das verschwiegene „endlich" das Heer auf einmal vom Persischen Meerbusen an die Grenze Ciliciens versetzt, das sich vorstellig zu machen wird eine Aufgabe sein. Die wunderlichen Kriegszüge Judith 1—3, die von jeher und bis heute zu nicht minder wunderlichen Erklärungen Anlaß gaben, übergehend, muß ich mich hier beschränken auf die Widersprüche hingewiesen zu haben, welche die aufgestellte Thesis ausschließen, ohne die kühnen Versuche ihrer Rettung in Erwägung zu ziehen, doch mögen ein paar Bemerkungen Platz finden.

Bekanntlich war damals bei Juden und Judenchristen Babylon, die große Stadt, stehender Typus für Rom; wenn nun Nebukadnezar als Typus für Trajan gewählt werden wollte, so lag um so näher, ihn als König der Chaldäer in Babylon zu bezeichnen, ein Misverständniß schloß das Folgende aus. Demnach verstand auch Volkmar anfänglich unter Ninive Rom, aber wegen der auffälligen Bezeichnung „König der Assyrer" griff er nachher auf Antiochia, da es Trajan bei seinen beiden ersten Feldzügen im Orient zum Ausgangspunkt nahm. Wie Volkmar für seine Symbolik nichts Genügendes beigebracht hat, so führt aber auch gerade die gewählte Bezeichnung auf eine andere Zeit. Arphaxad, heißt es (a. a. O., S. 14), der Mederkönig (Judith 1, 1) ist der alttest. Ausdruck für den Neumeder oder Parther. An welchen und wie viel Stellen? Wir werden nur auf 1 Mos. 10, 22 verwiesen, wo Arphaxad auf Arta-faschda zu reduciren und mit dem altpers. Arbaces, gleichsam Art-facad, identisch sei. Aber Arphachsad ist in der Völkertafel Bezeichnung eines semitischen Stammes, während dieselbe (1 Mos. 10, 2) die Meder zu den Japhetiten zählt, also in dieser eine Beziehung auf Medien gänzlich abfällig wird. Weiter wäre auf die misliche Art hinzuweisen, mit der misliebige Zahlenangaben durch Vertauschung von Zahlenbuchstaben beseitigt werden, auf den Misbrauch, der mit der Symbolik getrieben

wird, auf Uebertreibungen und willkürliche Deutungen, doch kommen wir auf die zweite Hauptfrage, auf den Krieg in Judäa, auf dem das Judithbuch basirt.

Aus Dio wissen wir, daß in Cyrene, Aegypten und Cypern ein furchtbarer Judenaufstand ausgebrochen war, den neben andern der tüchtige Feldherr Lusius Quietus niederwarf, und daß dieser darauf als Proconsul nach Judäa geschickt wurde. Hiernach wußte Dio von einem Aufstand in Judäa nichts, die Absendung des kräftigen Lusius Quietus in hoher Stellung erklärt sich aber hinlänglich daraus, daß der Kaiser einem Aufstand, der sich auch in Judäa befürchten ließ, vorbeugen wollte. Dies bestätigt auch Spartianus (Hadrian, Kap. 5), der, von der ersten Regierungszeit Hadrian's redend, trotz aller Gegenrede Volkmar's (a. a. O., S. 71) dem Zusammenhang nach deutlichst nur dies sagt: Lycia und Palästina legten rebellische Gesinnungen an den Tag; er weiß weder von einem Aufstand unter Trajan, noch jetzt, nur daß es gärte. Doch fallen auch einige in jüd. Quellen erhaltene Notizen in Betracht, die freilich wirr durcheinanderlaufen (s. Graetz, a. a. O., IV, 439 fg.) und noch sehr der Sichtung bedürfen, sodaß eine bescheidene Benutzung derselben gerathen ist. Wir ersehen aus denselben, daß es 52 Jahre nach dem Krieg Vespasian's einen Quietuskrieg gab und 16 Jahre nach diesem den Bar-Kochbakrieg, daß man nach dem Quietuskrieg Trauerzeichen anordnete, nämlich die Kränze den Bräuten und die Erlernung des Griechischen verbot, und daß infolge des Märtyrerthums des Lulianus (Julianus) und Pappus den 12. des Monats Adar der Tag des Turianus gefeiert wurde. Erhält hier ein Krieg des Quietus gegen die Juden seine Bestätigung, so fragt sich, wann er geführt wurde und in welchem Lande. Wenn ihn Graetz in das Jahr 118, in den Anfang der Regierung Hadrian's setzt, so widerspricht dem, daß sich dieser Kaiser, offenbar um die gärenden Elemente zu beschwichtigen, anfänglich sehr freundlich stellte und sogar den Wiederaufbau des Tempels erlaubt haben soll, und Volkmar rückt ihn mit Recht in das Jahr 117. Aber mußte der Krieg nothwendig in Judäa geführt werden, wie der des Vespasian und Bar-Kochba, da doch von solchem keine Seele weiß? Man vergegenwärtige sich doch die Situation. Der Rachezug konnte schwerlich vor Anfang 117 angetreten werden, und da hatte Lusius Quietus in Mesopotamien, und speciell mit den Juden, volle Arbeit. Dies war der Quietuskrieg, den der Verfasser nach Volkmar (a. a. O., S. 206) bedeckt. Als der barbarische Feldherr mit blutiger Hand namentlich die Juden niedergeworfen (denn ganz Mesopotamien war noch nicht unterworfen), da geht er als Proconsul nach Judäa; gewiß, da war von Gegenwehr und Krieg keine Rede, sein Arm wird schwer gedrückt haben, so stellte sich sein Krieg dem des Vespasian zur Seite und so ordnete man Trauerzeichen an. Der Ausgang war also ein trauriger, und wenn auch Lusius Quietus nicht lange nach der Thronbesteigung Hadrian's abberufen werden mochte, und zwar nicht von der schönen Judith, aber auf Befehl des röm. Senats unterwegs getödtet wurde, so war kein Anlaß, so zu jubeln, wie es nach Judith 15, 12 fg. geschehen sein soll, ebenso wenig ist es wahr, daß darauf Israel lange von keinem Feind belästigt wurde (Judith 16, 25), denn nach wenigen Jahren fielen wieder Märtyrer. Daß zur Erinnerung an die große That ein Fest eingesetzt worden sei, erzählt nur der völlig unzuverlässige Text der Vulgata, doch führt uns dies auf den Turianustag. Dieser bald vergessene Tag wurde an den Tod des Lulianus und Pappus geknüpft, den diese in Laodicea durch Turianus erlitten, der zur Strafe dafür gleich darauf von zwei röm. Gesandten erschlagen wurde. Wenn Lipsius nachwies, daß jenes Martyrium wirklich vollzogen worden, aber in die Hadrianische Zeit falle, und unter dem Turianus den Proconsul Rufus, den Tyrannen, verstehen wollte, so ist nach Volkmar das alles insoweit wahr, daß die Legende sicher, wenn auch völlig irrig, an Tyranus Rufus anknüpfte, dagegen war ursprünglich unter Turianus der Tyr(annus Tra)janus zu verstehen, auf den die schmähliche Todesart seines Feldherrn Lusius Quietus übergetragen wurde. Da leider ein Quietustag nicht da war, wie ein Quietuskrieg, so mußte mindestens ein Trajanustag gewonnen und danach flugs die jüd. Tradition corrigirt werden, ohne weiter bei der verschiedenartigen Schreibung des Namens die Unsicherheit der Deutung in Betracht zu ziehen. Und gesetzt, es wurde auf kurze Zeit ein Trajanstag gefeiert, so konnte er auf seinen Tod gehen, da man nun vom argen Feind erlöst war, für die Judithgeschichte bewiese er nichts.

Wurde bis dahin die Möglichkeit vorausgesetzt, daß das Buch erst im J. 118 n. Chr. verfaßt sein könne, so ist doch auch dies noch in Erwägung zu ziehen. Die erste geschicht-

liche Spur von der Existenz des Buchs findet sich erst bei Clemens von Rom, Ep. I. ad Corinth., Kap. 55, welcher Brief allerdings selbst erst nach 118 fallen kann. Aber konnte es darum nicht schon lange da sein? Einzig kann auffällig sein, daß es Josephus nicht erwähnt; aber dieser erwähnt, abgesehen vom Judithzwingling Tobi, auch Hiob, die Zusätze zu Daniel nicht und benutzt von den Makkabäerbüchern nur das erste, und auf sein Schweigen sich zu steifen ist ebenso mislich, als es durch Vermuthung zu erklären, obschon die Eichhorn's, daß er geschichtlich mit dem Buch nichts anzufangen wußte, gar nicht so uneben ist. Es fragt sich, ob es sich in den übrigen alttest. Apokryphenkreis fügt, und das ist nicht zu beanstanden. Und gesetzt, das Buch, voll von jüd. Patriotismus, wurde 118 n. Chr., in einer Zeit, wo sich Juden und Christen erbittert gegenüberstanden, als Gelegenheitsschrift zu einer Nationalfeier in hebr. Sprache abgefaßt. Nun so blieb das patriotische Denkmal bei den Hebräern in bester Erinnerung? O nein, der Grundtext ging verloren und der Talmud bezieht sich nicht auf das Buch, aber die Alexandriner gesellten es flugs übersetzt den heiligen Schriften zu und die einfältigen Christen hatten nichts Eiligeres zu thun, als das nagelneue Judenbuch als heiliges mit in den Kauf zu nehmen!

Obgleich mit dem Resultat der Ungeschichtlichkeit des Buchs im allgemeinen einverstanden, suchten doch einige Gelehrte für die im patriotischen Interesse verfaßte Schrift unter symbolischer Hülle einen geschichtlichen Hintergrund. So läßt es Hilgenfeld (Novum Testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], I, 89) zwischen 147—145 v. Chr. geschrieben sein, Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 618 fg.) bezieht es auf den Krieg des Seleuciden Demetrius II. gegen Aegypten (130 v. Chr.), Movers (in der „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie", Jahrg. 1835, S. 47 fg.) auf den Krieg des Ptolemäus Lathurus gegen Alexander Jannäus (105 v. Chr.), allein wie selbst die allgemeinste Lage nicht stimmen wollte, so fiel eine etwa versuchte speciellere Begründung noch magerer aus.

Es liegt im Wesen eines solchen und so stark anachronistisch gehaltenen Schriftwerks, daß der Verfasser in Betreff seiner Zeit mit dem Leser Versteck spielt, da unklar ist, wie weit Geschildertes aus der Gegenwart entlehnt ist. Gab es damals wirklich keinen König, war die Seeküste (Judith 3, 1 fg.), waren die Edomiter (Kap. 7, 8. 18) noch unabhängig, Samaria (Kap. 4, 4) unterworfen? Ließen sich diese und ähnliche Fragen auch beantworten, so würde immer für die Abfassungszeit ein weiter Spielraum bleiben, sodaß wir nach dem was jetzt vorliegt auf ein positiveres Resultat verzichten müssen. (Ueber die Anerkennung des Buchs in der Kirche s. Apokryphen des A. T.) Fritzsche.

Julias oder **Julia,** eine christl. Persönlichkeit zu Rom (Röm. 16, 15). Die Ausleger schwanken, ob es ein Manns- oder ein Frauenname sei, doch ist wegen der Analogie des Folgenden („Nereus und seine Schwester") der Frauenname Julia vorzuziehen, und sie war dann gleichfalls Schwester oder Gattin des Philologus, mit dem sie zusammen genannt ist. Röck.

Jünger, eigentlich Schüler (μαθηταί), hießen diejenigen meist jüngern Männer, welche sich an Jesus, auf dessen Aufforderung hin, anschlossen, ihn als Lehrer (Meister) anerkannten und bei der Stiftung des Gottesreichs, nach seinen Anweisungen, mitwirkten. Dieselben theilten sich in einen engern und einen weitern Kreis. Den engern Kreis bildeten die Apostel (s. d.), die Zwölf (Matth. 10, 1 fg.), von denen drei (Petrus, Jakobus und Johannes) als die bevorzugten Vertrauenspersonen erscheinen. Die Bezeichnung „Jünger" wird allerdings auch noch in einem ganz weiten Sinn von sämmtlichen Anhängern Jesu gebraucht, wie z. B. Luk. 6, 17 von einem „Haufen seiner Jünger" die Rede ist, von dem die „große Menge des Volks", die nur ein allgemeines Interesse für ihn hatte, unterschieden wird. Auf diese Anhängerschaft in einem ganz weiten Sinn bezieht sich der Ausspruch Jesu in Luk. 14, 26 fg., wonach nur derjenige sein (wahrer) Jünger sein kann, der aus seiner bisherigen Umgebung ausscheidet und „sein Leben hasset", eine Bedingung des Anschlusses an seine Person, die er übrigens erst unmittelbar vor der letzten Entscheidung aufstellte. Längere Zeit nach dem Hinscheiden Jesu hießen, namentlich in Jerusalem, die ersten Christen „Jünger Jesu" (Apg. 1, 15; 6, 1 fg.; 21, 16), im Unterschied von den „Aposteln" (s. d.). (Ueber die Jünger [Schüler] Johannes' des Täufers s. Johannesjünger.) Schenkel.

Jungfrau, ein mannbares, unverehelichtes Mädchen, das noch keinen Geschlechtsverkehr gepflogen. In diesem Sinn heißt die Jungfrau bei den Hebräern betulah, „die

von dem Geschlechtsverkehr abgesonderte", wogegen ;almah, die „Herangereifte", ein mannbares geschlechtsreifes Frauenzimmer überhaupt bedeutet (vgl. die Commentare von Hitzig, Knobel und Umbreit zu Jes. 7, 14), das nach Umständen auch eine verheirathete junge Frau bezeichnen kann. Die Jungfrauen genossen schon bei den alten Hebräern gewisse Auszeichnungen. Namentlich bei Festaufzügen zogen sie in Reigen, auch mit musikalischen Instrumenten (s. Musik), auf und verherrlichten durch ihre Mitwirkung die Festtänze (2 Mos. 15, 20; Richt. 11, 34; 1 Sam. 18, 6). Daß sie bei solchen Veranlassungen den Vorrang vor den Frauen hatten, wird durch Josephus („Alterthümer", VI, 10, 1) bestätigt, der sich den Haß Saul's gegen David nach der Niederlage der Philistäer (1 Sam. 17) aus dem Umstand erklärt, daß dem Saul nur die Frauen, dem David aber die Jungfrauen die festlichen Loblieder sangen. Die feierlichen religiösen Festtänze der Jungfrauen, die wol viele Zuschauer von nah und fern herbeizogen, gaben auch zu verbrecherischen Anschlägen Anlaß, wie denn die geächteten Benjaminiten bei dem großen Jahresfest in Silo sich aus der Schar der Festtänzerinnen Weiber raubten (Richt. 21, 18 fg.). Diese Festtänze stammten schon aus dem mosaischen Zeitalter (2 Mos. 32, 6. 19). Auch bei spätern hebr. Schriftstellern werden Festchöre der Jungfrauen und Jünglinge, wahrscheinlich Antiphonien, erwähnt (Jer. 31, 13; Ps. 148, 12). Daß die Jungfrauen zu gebeugt waren, um durch ihre Mitwirkung die Feste zu verherrlichen, galt dem Propheten als ein Zeichen des tiefen Verfalls der Stadt Jerusalem (Kl. 1, 4).

Die hervorragende Stellung, welche die Jungfrau im öffentlichen, namentlich dem gottesdienstlichen, Leben der Hebräer einnahm, erklärt sich insbesondere aus der hohen Achtung, welche dieselben der weiblichen Ehre und Unbescholtenheit zollten. Darum war dem Hohenpriester die Verehelichung nur mit einer Jungfrau gestattet (3 Mos. 21, 13 fg.); in der idealen Theokratie Ezechiel's wird diese Bestimmung auf sämmtliche Priester ausgedehnt, jedoch wird die Priesters-Witwe einer Jungfrau gleichgeachtet (Ez. 44, 22). Deshalb wurde auch die Jungfräulichkeit der Verlobten von dem Bräutigam unbedingt gefordert und ihr Mangel (wenn das „Zeichen der Jungfrauschaft" fehlte) hatte die Strafe der Steinigung (s. d.) zur Folge (5 Mos. 22, 13 fg.). Diese entsetzlich strenge Bestrafung erklärt sich aus der Annahme, daß eine derartige beabsichtigte Täuschung des Bräutigams dem Ehebruch gleichgestellt wurde (5 Mos. 22, 22), nicht aber daraus, daß jener Mangel den Beweis für die Thatsache widernatürlicher Unzuchtsvergehungen (s. d.) geliefert haben soll (Knobel zu 5 Mos. 22, 20; vgl. auch Michaelis, „Mosaisches Recht" [Frankfurt a. M., 1775—80], V, 316 fg.). Die Schwächung einer verlobten Jungfrau wurde gleichfalls als Ehebruch behandelt (5 Mos. 22, 23 fg.), dagegen bei gewaltsamer Schwächung einer unverlobten (also einfacher Nothzucht) kam der Uebelthäter mit einem Lösegeld von in der Regel 50 Sekeln und mit der Annahme der Genishandelten zum Eheweib davon (5 Mos. 22, 28 fg.; vgl. auch 2 Mos. 12, 16). Auch von andern oriental. Völkern wird auf die Anwesenheit des Zeichens der Jungfrauschaft bei der Verehelichung großes Gewicht gelegt (s. die Beispiele bei Knobel zu 5 Mos. 22, 15); die arab. Beduinen begnügen sich jedoch, wenn dieses Zeichen mangelt, damit, die Entlarvte wieder nach Hause zu schicken (über die Brautjungfern s. Hochzeit).

Die Quelle der hohen Verehrung, welche der Apostel Paulus dem jungfräulichen Stand zollt (1 Kor. 7, 25 fg.), ist somit im A. T. zu finden. Ein Vater, der seine Tochter im jungfräulichen Stand bewahrt, handelt, dem Apostel zufolge, besser als einer der sie verheirathet (1 Kor. 7, 37 fg.). Es ist dies eine individuelle Ansicht des Apostels in einer eigenthümlichen Zeitlage; eine ethische Maxime daraus zu bilden und den jungfräulichen Stand als einen besonders heiligen zu empfehlen, war von seiten der Kirche ein Irrthum und ein Misgriff zugleich.

Der Ausdruck Jungfrau kommt im A. und im N. T. öfters noch in uneigentlichem Sinn vor. So heißt 2 Kön. 19, 21 Zion eine Jungfrau (vgl. auch Jes. 37, 22), und ausländische Reiche, wie Babylonien, Aegypten, werden spöttisch als geschändete Jungfrauen behandelt (Jes. 47, 1; Jer. 46, 11). Aber in den prophetischen Strafreden trifft auch derselbe Hohn das von Jahve abtrünnige Volk Israel (Jer. 18, 13). Im N. T. wird die Gemeinde Christi, als Christi Braut, einer reinen Jungfrau verglichen (2 Kor. 11, 2). Im Offenbarungsbuch (Kap. 14, 4 fg.) tragen die 144000 Auserwählten den Ehrentitel „Jungfrauen", wie es scheint, weil sie sich alles Geschlechtsumgangs enthalten hatten. Beachtenswerth hinsichtlich des neutest. Gebrauchs dieser Bezeichnung

ist noch die Parabel Jesu von den fünf klugen und den fünf thörichten Jungfrauen (Matth. 25, 1 fg.), wodurch die Gemeindeglieder, nach ihrer religiös-sittlichen Qualität, verschieden gearteten Brautjungfern verglichen werden. Schenkel.

Jungfrauschaft, s. Jungfrau.

Junias (so viel als Junianus), ein Verwandter (nicht blos ein Volksgenosse, wie manche erklären) des Apostels Paulus zu Rom oder Ephesus (s. Andronikus), der vor ihm zum Christenthum übergetreten war, auch die Gefangenschaft früher mit ihm getheilt hatte, und wol um dieser Eigenschaften willen bei den Aposteln in Ansehen stand (Röm. 16, 7). Die Annahme eines weiblichen Namens Junia ist wegen der Art der Zusammenstellung mit Andronikus, der ganzen Charakteristik und namentlich auch der gemeinsamen Gefangenschaft unwahrscheinlich. Schenkel.

Jupiter, griech. Zeus. Aus der griech. Urzeit, die wir die pelasgische zu nennen pflegen, leuchtet als centraler Mittelpunkt der religiösen Vorstellungen die plastisch noch nicht umgrenzte, aber mit tiefster Scheu im Rauschen der heiligen Eichen, im Rieseln des dem Himmel entstammenden Gewässers und des von ihm genährten Bergquells, im Gewitter wie im hellen Tageslicht empfundene und auf Bergeshöhen verehrte Gestalt einer väterlichen, uranfänglichen Himmelsmacht hervor. Schon der griech. Name Zeus (Ζεὺς πατήρ) wie der lateinische Diespiter, Jupiter, weist die bestimmte Beziehung zur Helle, zur Klarheit des Himmels (sanskritisch: djaus) und zum Vaterbegriff auf. In Dodona betete man seit alter Zeit: „Zeus ist, Zeus war, Zeus wird sein, o großer Zeus" (Pausanias, X, 12, 10), ein Beweis für die urzeitliche, uranfängliche Stellung dieser Gottesmacht.

Durch alle die gewaltigen Umgestaltungen der griechischen, zu einem vollen Polytheismus differenzirten Volksreligion, bei welcher die Verdunkelung und innere Zersplitterung des einheitlichen sittlichen Bewußtseins, das Uebergewicht einer wunderbar thätigen, sinnlich gestaltenden Phantasie, endlich das starke Sondergefühl der Stämme und Landschaften von Griechenland zusammengewirkt haben, hat die eine Gestalt des Zeus sich nicht allein fort und fort lebendig erhalten, sondern auch eine centrale Stellung politisch und ethisch bewahrt. Zeus, der Sohn von Kronos und Rhea, der Gemahl der Hera, der Bruder von Poseidon und Hades, erscheint allerdings nur als ein junges Glied in der Theogonie, aber bleibt doch dabei der Vater der Menschen und Götter, der specifische König, der Lenker des Schicksals (Μοιραγέτης), der Höchste (Ὕπατος, Ὕψιστος), der Schützer der Staaten, des Rechts, der Familie, der Geber des Raths, der Allschauende. Dabei gehen freilich die tiefsten sittlichen Eigenschaften, wie die der Reinheit, Heiligkeit, der Vorsehung, des höchsten Geistesschwungs, mehr und mehr an die Kinder des Zeus, an Apollo und Athene, über, von denen jener aber auch als Prophet des Zeus, diese als eingeborene Tochter vom mächtigen Vater gerade deshalb bezeichnet werden. Immerhin heißt es von den Homeriden an: „Von Zeus fangen wir an"; „in ihm ist Anfang und Ende" (Orpheus, Hymn., XIV); „wer vermag deine Werke zu singen? Einst gab's ihn, einst wird es ihn geben: wer vermag's, Zeus' Werke zu singen?" (Kallimachos, Hymnus in Jovem, V. 92); „voll von Zeus sind alle Straßen, sind alle Märkte der Menschen, voll das Meer und seine Häfen, allüberall bedürfen wir alle des Zeus" (Aratus, Phaenomena et Diosemea, V. 1 fg.). In der That ist die Auffassung des Zeus, z. B. in den „Schutzflehenden" des Aeschylus, von einer Tiefe der Ehrfurcht, von einem Bedürfniß nach Gnade, wie dies in dem monotheistischen Gottesbegriff als solchem sich nur finden kann. Und so hat auch der Apostel Paulus kein Bedenken getragen (Apg. 17, 27), das Wort etlicher Poeten bei den Griechen: „Wir sind seines Geschlechts", also das des Aratus (a. a. O., V. 5), und des Kleanthes (Hymnus in Jovem, V. 4), das speciell von Zeus verstanden ist, auf den Gott, den er verkündet, zu beziehen.

Die Himmel und Erde beherrschende, selbst im Mittelpunkt zwischen beiden, an lichter Stätte thronende, alle feindseligen Mächte mit der furchtbaren Waffe des Blitzstrahls niederkämpfende Macht des Gottes verknüpften die Griechen ganz speciell mit dem Beinamen des „Olympiers". Der Name Olympos, der sprachlich auf die Wurzel λάμπειν (leuchten, glänzen) zurückzuführen, ist eine in Kleinasien, auf den Inseln, in Griechenland, selbst im Norden Thessaliens wie an der Südgrenze Arkadiens, am Lykeion, vorkommende Bezeichnung hoch in das Licht des Aethers durch die Wolken reichender Bergspitzen; er ward von den Hellenen, die von Nord nach Süden in die griech. Halbinsel vordrangen, speciell an den gewaltigen Bergriesen an der Grenze Macedoniens und Thessaliens angeknüpft, welcher über 7000 Fuß hoch aus dem Meer emporsteigt, und an dessen Fuß eine Zeusstadt, ein Dion, sich in einer religiös sehr bedeutungsvollen Gegend befand. Die Sage von gewaltigen Götterkämpfen knüpfte sich an die zum Olymp ohnmächtig emporstrebenden Berge Ossa und Pelion, an die Landzunge Pellene, jenseit des Thermaischen Meerbusens mit seinen phlegräischen Gefilden.

Mit der Einwanderung der einst am Westabhang des Olymp ansässigen Dorier und der ihnen verbündeten Aetolier nach dem Peloponnes, speciell der letztern nach Elis, wird eine alte achäische Cultusstätte am Alpheios in der Pisatis als ein gemeinsames Bundesheiligthum der dorisch-achäischen Symmachie im Peloponnes von steigender Bedeutung. Die Ebene, in deren Nähe man auch einen neuen Olymp und Ossa (Strabo, VIII, 359; Apollonius Rhodius, Scholia, I, 599; Dionysius Periegates, Orbis descriptio, ed. Bernhardy [Leipzig 1828], S. 409) sowie ein Kronion benannte, erhielt den Namen der olympischen; hierhin ward der Kampf des Zeus mit Kronos und den Titanen versetzt, und zu Ehren dieses jugendlichen, die Weltherrschaft sich erringenden Zeus wurden durch Iphitos, heißt es, Wettkämpfe in einem größern Jahrescyklus geordnet. Dieses olympische Fest (τὰ Ὀλύμπια) mit seinem Gottesfrieden und seinen an Zahl und Pracht sich steigernden Spielen hat unter der Uebermacht des dor. Stammes, speciell der Machtstellung Spartas nach dem zweiten Messenischen Krieg und nachdem das achäische Pisa, in dessen Bereich Olympia lag, von den ätolischen Ebenen (Olympiade 52 = 580 v. Chr.) vernichtet war, eine universal griech. Bedeutung erlangt (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen" [2. Aufl., Heidelberg 1857], §§. 50, 51). Der durch die Franzosen neuerdings in seinen Fundamenten bloßgelegte Tempel des olympischen Zeus war von dem Baumeister Libon bald nach den Perserkriegen zu bauen unternommen und um 485 v. Chr. vollendet worden (vgl. Urlichs, „Ueber den Tempel des Zeus in Olympia" in den „Verhandlungen der 25. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Halle" [Leipzig 1868]). Und einige zwanzig Jahre danach erhob sich in dem stattlichen hypäthralen Innern jenes Wunderwerk griech. Kunst, der chryselephantine Koloß des thronenden, die Nike auf der Hand tragenden olympischen Zeus von Phidias und seiner Genossen Hand. Die freundliche Majestät des Götterkönigs war damit den Tausenden, nach Olympia strömenden Festbesuchern unmittelbar vor Augen gerückt; ihn gesehen zu haben, galt für ein Mittel gegen Traurigkeit; der Künstler schien ein Neues zur Volksreligion hinzugefügt zu haben, und Wunderzeichen sollten die Freude der Gottheit an dem Werk bezeugt haben. Die Worte, mit welchen ein späterer Sophist, Dio Chrysostomus, den Eindruck dieses Werks in seiner „olympischen Rede" schildert, sind ein merkwürdiger Beweis für die Fortdauer dieses Einflusses eines religiösen Kunstwerks. Eine Münze der Eleer (s. Fig. 1) gibt uns das treueste Bild dieses Zeus-Kolosses von Olympia, unter

Fig. 2.

Fig. 1.

Fig. 3.

den Marmorwerken gibt die kolossale Maske des Jupiter von Otricoli (s. Fig. 2) sowie der sitzende Jupiter von Verospi (s. Fig. 3) die Vorstellung der jüngern griechisch-röm.

Kunst am anschaulichsten wieder. Daß die Olympias, d. h. die alle vier Jahre sich
wiederholende Festfeier, allmählich zur allgemeinen Jahresrechnung der Griechen ward (s.
Xenophon und Timäus in den geschichtlichen Werken), ist bekannt, weniger daß sie selbst
auch persönlich dargestellt ward.

In Athen begann Peisistratos entschieden unter dem Einfluß dieses elischen großen
Nationalheiligthums ein großes Olympieion an uralt heiliger Stätte zu bauen, zwischen
Akropolis und Ilissos, welches mit dem Ende der Tyrannenherrschaft aber nicht im Bau
fortgesetzt wurde; erst Antiochus Epiphanes von Syrien (175—164 v. Chr.) gab die
gewaltigsten Mittel dazu her, an Liberalität alle griech. Könige darin übertreffend, um
dessen Bau nun als einen zehnsäuligen, mit doppelten Säulenreihen versehenen korinthischen
Riesenbau unter der Leitung eines röm. Baumeisters, Namens Cossutius, auszuführen (Strabo,
IX, 396; Athenäus, Deipnosophist., V, 5, 194; Livius, XLI, 20; Vellejus Paterculus,
I, 10). Wol ward eineWeihung vollzogen, aber das Werk war nur halb vollendet, und nachdem
auch die Augusteische Zeit daran gebaut, war es erst Hadrian, unter dem der Tempel
ganz vollendet und mit dem Koloß des Zeus von Gold und Elfenbein feierlich eingeweiht
ward. Auch Megara (Pausanias, I, 40, 4), Korinth (Pausanias, III, 9, 2; Theophrast,
De historia plant., V, 14, 2), Sikyon (Pausanias, II, 7, 3), Sparta (Pausanias, III,
12, 11; 14, 5), Ephesus (Pausanias, VII, 2, 9), Kyzikos (Clemens von Alexandria,
Protrept., Kap. 46) hatten ihr Olympieion, und noch heute ragen die großartigen Trümmer
des Olympieion von Syrakus, von Agrigent, von Selinus unter den griech. Trümmern
jener Städte hervor (Diodor, XIII, 6, 82; XXIII, 31; Reber, „Geschichte der Baukunst
im Alterthum" [Leipzig 1864—67], S. 280, 283). Ueberall sind bei diesen Heilig-
thümern Olympia, d. h. Feste mit Spielen verbunden, zu denken.

Unter Philipp von Macedonien wurde die in Macedonien und besonders im Königs-
geschlecht alteinheimische ausgezeichnete Verehrung des Zeus (so spricht Justinus, XXIV, 2,
von einem sanctissimum Jovis templum veterrimae Macedonum religionis) zu einer
speciellen des Zeus Olympios, wie ja die Gemahlin Philipp's und Mutter Alexander's
Olympias hieß. In Olympia ward ein eigenes Philippeion mit den Statuen der Königs-
familie gegründet (Pausanias, V, 20, 10), Philipp nannte eine thessalische Stadt, Gonno-
kondylum, um, und zwar Olympias (Livius, XXXIX, 25). Alexander der Große, der
Sohn der Olympias, als Olympikos von attischen Rednern gefeiert, als Sohn des Zeus
geradezu geehrt, gründete an der Stätte des nachherigen Antiochia am Orontes ein Heilig-
thum des olympischen Zeus bei einer Quelle, die er wegen ihres herrlichen Wassers Olympias
nannte (Anthologia graeca Palatina, IX, 699). König Antiochus IV. Epiphanes von
Syrien, der sich als Nikephoros besonders gern verehren ließ, machte nun, während die vorher-
gehenden Seleuciden in dem Apollocultus den Hauptgott ihrer Familie wie ihrer Hauptstadt
verehrten, den Zeusdienst zum religiösen Mittelpunkt seines Reichs, und zwar war es der
olympische Zeus Nikophoros in erster Linie, dem aber dann auch der des röm. Capitols
beigesellt ward. Eine Copie des Zeuskolosses von Olympia von Gold und Elfenbein
ward gemacht und aufgestellt; das Bild erschien fortan auf den Seleucidenmünzen, und
im heiligen Hain bei Antiochia wurden fortan olympische Siegerkränze geweiht, was eben-
falls Münzen verherrlichten (Müller, Antiquitates antiochenae [Göttingen 1839], I, 17, 24;
„Handbuch der Archäologie der Kunst" [3. Aufl., Breslau 1848], §. 158 [159], und
„Denkmäler der alten Kunst", zweite Bearbeitung durch Wieseler [Göttingen 1854—60], I,
Tafel 49, Nr. 220 k l). Wie rasch aber dieses kostbare Werk in Gefahr kam, der augen-
blicklichen Geldnoth zu dienen, ergibt der Versuch des Alexander Balas (150—145 v. Chr.),
zuerst die goldene Victoria (solidum ex auro signum Victoriae) wegzunehmen, dann in
aller Stille das goldene Bild des Jupiter selbst (ipsius Jovis aureum simulacrum
infiniti ponderis) gewaltsam zu entfernen (Justinus, XXXIX, 2, 3). Es entsteht aber
ein Aufruhr, die Zerstörer werden vertrieben und ein furchtbarer Gewittersturm über-
rascht den König, der, verirrt, gefangen und seinen Feinden überliefert wird. So bewährte
sich im Glauben des Volks die strafende Macht des Gottes an seinem Heiligthum.
Nach einer noch unbenutzten Notiz des Granius Licinianus (Annal., ed. Pertz [Berlin
1857], S. 46) errichtete außerdem noch Antiochus Epiphanes zwei Erzkolosse von je
12 Ellen Größe, eins dem Jupiter Olympius, das andere dem Capitolinus. Welchen
großen Eifer Antiochus dem Dienst des olympischen Zeus in Athen erwies, sahen wir
bereits oben. Danach war es im Sinn desselben excentrischen, von einem mit der Zeus-

verehrung eng verbundenen Größenwahn beherrschten und die Einheit seines Reichs durch-
zuführen bestrebten Königs nur ganz consequent, wenn er, weiter und weiter getrieben in
den Maßregeln gegen das der Hellenisirung so widerstrebende jüd. Volk, endlich sogar den
Tempel Jahve's zu Jerusalem zum Tempel des olympischen Zeus, seines Reichsgottes,
erklärte und einen griech. Opferaltar in dem Tempelhof errichtete (2 Makk. 6, 2; vgl.
1 Makk. 1, 54. 35). Auch die Aufstellung einer Statue des Zeus (abominandum idolum,
Hieronymus zu Dan. 11, 25; 8, 14), nach einem Zeugniß auch einer Athene (Διὸς
Ὀλυμπίου καὶ Ἀθηνᾶς, Georgius Syncellus, ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 531; Johannes
Malalas, Chronographia, ed. Dindorf [Bonn 1831], VIII, 206), welche wol mit der Nike
hier identisch ist, war natürlich damit verbunden. Das ist „der Greuel der Verwüstung",
welcher am 15. Kislev des Jahres 145 (der Aera Seleucidarum = December 167 v. Chr.,
vgl. 1 Makk. 1, 57) auf den Altar gesetzt ward und das religiöse und nationale Bewußtsein
des jüd. Volks so tief aufregte. Mit dem Cultus des olympischen Zeus waren nicht
allein Opfer, auch Feste, im Bereich des Tempelhofs verbunden, vor allem die Sitte des
Festschmauses. Zu dem „Vorwurf der Unzucht mit den Weibern" lag an und für sich
im Dienst dieses Gottes kein Anlaß. Wir sehen, daß über das ganze Land, in Städten
und den offenen Orten, überall hin nun der Dienst des olympischen Zeus durch Altäre
zwangsweise verbreitet ward (Josephus, „Alterthümer", XII, 5, 4).

Gleichzeitig mit dieser Umwandlung des Tempels zu Jerusalem findet nun auch eine
solche des Tempels auf Garizim bei Sichem, dem Jahveheiligthum der Samariter, statt
(2 Makk. 6, 2; Josephus, „Alterthümer", XII, 5, 5). Nach dem Bericht des Josephus,
d. i. den bei ihm veröffentlichten Schreiben der Sidonier in Sichem und des Königs
Antiochus, erklären die Samariter ihr Heiligthum auf dem Berge als ein namenloses
(ἀνώνυμον — ἱερόν), also das eines unbenannten Gottes, und erbitten zum Beweis ihrer
gut hellenistischen Gesinnung die Erlaubniß, es das Heiligthum des Zeus Hellenios nennen
zu dürfen, was auch gewährt wird. Der Bericht des 2. Makkabäerbuchs stimmt damit
nicht ganz: er erwähnt zunächst diese Bereitwilligkeit nicht und bezeichnet den Zeus als
Zeus Xenios, den die Fremden und die Gastlichkeit gegen diese schützenden Gott; er fügt
erklärend hinzu: „Das sei geschehen, «weil Fremde daselbst wohnten»." Wir kennen aus
Griechenland beide Beinamen und Culte des Zeus. Jener schließt sich zunächst an den
engsten Begriff der Hellenen an, als eines mit dem Fürstenhaus des Aeakos eng ver-
bundenen Stammes, der in Achilles wie in Ajax seine Idealisirung gefunden und dessen Name
auf immer weitere Gruppen der griech. Stämme übertragen ward. Als ältesten und
berühmtesten Cultus haben wir den des Zeus Hellanios auf der Spitze von Aegina, dem
jetzigen Hagios Elias, zu bezeichnen; zu Zeiten einer großen Dürre und Glut diesseit
und jenseit des Isthmus sollten infolge eines delphischen Orakels Gesandte der verschie-
denen Landschaften zu Aeakos auf Aegina gekommen sein und ihn zur Fürbitte für ganz
Hellas bei Zeus aufgefordert haben; dies geschah auf der höchsten Spitze von Aegina im
Anblick beider Haupttheile von Hellas; auf das Gebet hin sammeln sich Wolken, und
Regen fällt nieder (Pausanias, I, 44, 9; II, 29, 8; Pindar, Nem., V, 10); es war
allgemeine, noch heute gültige Wetterregel für die Nachbarlandschaften: wenn sich auf den
Zeus Hellanios eine Wolke niederlasse, gebe es Regen (Theophrast, De sign., I, 24). Noch
heute befindet sich auf der Felsplatte des Bergs der einfache Altar dieses Panhellenion
(Welcker, „Griechische Götterlehre" [Göttingen 1857—59], II, 210). Wir haben also in
diesem Cultus ein sehr einfaches und ursprüngliches Bild der Verehrung des das Wetter
bedingenden Himmelsgottes auf Höhen, wie dies auf die Höhe des Garizim leicht auch
angewendet werden konnte, zugleich aber das Bild einer frühen, religiösen und gastlichen
Verbindung hellenischer Landschaften auf der Insel Aegina. Nicht gleichgültig ist es, daß
Pindar (Nem., V, 8) an der Stelle, wo er in schönen einfachen Worten das Gebet der
Aeaniden „am Altar des hellenischen Vaters" preist, zugleich die Mutterstadt Aegina „das
bei Fremden geliebte Gefilde dieser einst schiffreichen, treffliche Männer erzeugenden
Insel" nennt. Die politische Bedeutung des Zeus Hellenios als des Schützers der
Hellenen dem Barbarenthum gegenüber tritt bei der weiten Verbreitung des Cultus
auch bis nach Sicilien hin später mehr hervor. Die Athenienser erklären vor der Schlacht
bei Platää den zögernden Spartanern, daß sie nur aus Scheu vor dem Zeus Hellenios
die glänzenden Anerbietungen der Perser abgewiesen hätten (Herodot, IX, 7, 1). Dieser
Gesichtspunkt, der Wunsch, als Hellenen betrachtet zu werden und ganz den Juden fremd

zu sein, bewirkt nach Josephus („Alterthümer“, a. a. O.) bei den Samaritern oder den Sidoniern in Sichem den Antrag, speciell den Zeus Hellenios als Gott ihres Nationalheiligthums erklären zu lassen.

Die Version der Erzählung in den Makkabäerbüchern nennt dagegen den Zeus Xenios als den auf Garizim eingesetzten. Zeus ist Schützer der ältesten und heiligen Bande, die an das Haus, an den Herd sich anschließen; wie die Aeltern, Kinder und Hausgenossen, so sind es vor allem die wahren Fremdlinge, die Schutzflehenden, die Gastfreunde, die man am Herd, am gastlichen Tisch (ξενίη τράπεζα, Homer, Odyssee, XVII, 155) aufgenommen, welche seinem Schutz unterstellt sind, und der Name Xenios tritt daher in eine Reihe verwandter Bezeichnungen, als Hikchios, Phyxios, Litaios, Soter. Die Dichter seit Homer (Odyssee, IX, 270 fg.; XIV, 389; andere Stellen bei Nägelsbach, „Die homerische Theologie“ [1. Ausg., Nürnberg 1840], S. 252 fg.) haben ihn besonders in edeln, tiefsinnigen Worten gepriesen und Plutarch (De exilio) betont, wie viele und große Ehren gerade diesem Zeus erwiesen würden. In dem sonst so ungastlichen Sparta war doch auf der Agora in der Ephoreia, dem Amtslocal der Ephoren, Zeus Xenios und Athena Xenia in Bildern verehrt (Pausanias, III, 11, 11). In Athen, dessen Gastlichkeit sprichwörtlich war, in vielen Tragödien besonders gepriesen ward, wo es besonders Gesetz war, nur den Fremden kein Unrecht zu thun, bildete sich um den Dienst des Zeus Xenios eine eigene Corporation (σύνοδος) von fremden Kaufleuten und specifisch Rhedern (inschriftlich nach Welcker, a. a. O., II, 198 fg.). Ist diese Bezeichnung für den Gottesdienst auf Garizim die urkundliche, und ist nicht ξένος als Bezeichnung für den Fremden, den ἀλλόφυλος, den Hellenen, vom Standpunkt des jüd. Erzählers gebraucht, also Zeus Xenios nur ein anderer Ausdruck für Zeus Hellenios, so wird damit der Schutz bestimmt ausgesprochen, welchen bei diesem Heiligthum der fremde Ansiedler, besonders wol auch der kaufmännische Verkehr der Fremden genießt.

Im N. T. begegnet uns nur einmal die Verehrung des Zeus, es ist dies in dem merkwürdigen Vorfall zu Lystra in Lykaonien mit Paulus und Barnabas (Apg. 14, 8 fg.). Es geht daraus hervor, daß zu Lystra außerhalb der Stadt ein Zeusheiligthum war mit einem Priester des Gottes, wie die Olympien, z. B. in Syrakus, vor der Stadt vielfach lagen, daß an eine Epiphanie von Gottheiten geglaubt ward und hier speciell Zeus und Hermes verbunden gedacht wurden, wobei mit Rücksicht nicht allein auf das von Paulus geführte Wort, sondern auch die ganze leibliche Erscheinung beider, die Bezeichnung als Zeus dem Barnabas, als Hermes dem Paulus, zugewiesen wird. Die Begrüßung der angeblichen Gottheiten erfolgt nach griech. Sitte mit Bekränzung der Pylonen, d. h. doch wol nicht der Stadtthore, sondern der Prachteingänge der Propyläen in den Peribolos des Zeusheiligthums, und mit der Vorbereitung der Stieropfer, die speciell dem Zeus in Athen fallen (Hermann, a. a. O., §§. 46, 1, 61, 17), dem Zeus, der als Schmauser, als Zerleger des Opferfleisches in Cypern verehrt ward (Gerhard, „Griechische Mythologie“ [Berlin 1854—55], I, §. 203, 3). Einzelne Beispiele für Stieropfer an Zeus sind häufig (z. B. Homer, Ilias, II, 403; Virgil, Aen., III, 21); Ascanius gelobt in der Gefahr des Kampfes, einst vor den Altar zu führen „einen jungen Stier, weißglänzend, mit vergoldeter Stirn, der den Kopf bereits hoch wie die Mutter trägt, zum Stoß mit den Hörnern bereit, den Staub aufwühlend mit den Füßen“ (Virgil, Aen., IX, 625 fg.).

Der Glaube an die Möglichkeit, ja vielfache Thatsächlichkeit der Erscheinungen der Gottheit auf Erden unter den Menschen, also an die Epiphanie der Götter, war in der griech. Welt viel tiefer begründet und viel lebendiger auch in ganz historischer Zeit, als man meist glaubt (Nägelsbach, a. a. O., S. 132 fg., und „Die nachhomerische Theologie“ [Nürnberg 1857], S. 159 fg.). Diejenigen historischen Personen, denen eine solche Erscheinung, ein Götterbesuch, zutheil geworden sein sollte, wie der Dichter Sophokles, wie der Dichter Theodektes, wie ein Phidias, werden als besonders begnadigte betrachtet, ja rücken selbst zu einer Heroenehre nach ihrem Tode vor. Aber es gab auch gewisse Gegenden, mehr abgelegen vom großen Weltverkehr, mit eigenthümlich religiös angeregter Gedankenrichtung, einer Hirten- oder Bauernbevölkerung, in denen diese Epiphanien besonders heimisch sind, und eine solche ist gerade das centrale Kleinasien mit dem Grundstock phryg. Bevölkerung. Es ist nun interessant, daß in der Nähe von Lystra jenes tiefsinnige Märchen von Philemon und Baucis und der Einkehr des Zeus und Hermes spielt, welche als Fremdlinge wandelnd überall abgewiesen werden,

bis sie an die einfache Hütte jenes frommen Ehepaars kommen, das sie gastlich aufnimmt (Ovid, Metamorph., VIII, 620—724). Auf den phryg. Höhen, bei Tyana, stand, umgeben von einer sumpfigen Landschaft, welche früher fruchtbar gewesen sein sollte, ein altes, von Mauern umschlossenes Heiligthum des Jupiter und Mercur, vor dessen Eingang angeblich das verwandelte treue priesterliche Ehepaar, Philemon und Baucis, selbst, eine Linde und Eiche zusammengewachsen sich fanden, allmählich abgestorben, an dessen kahle Aeste immer neue Kränze der Verehrung gehängt wurden.

Eine ähnliche Erzählung auch vom Besuch dieser beiden Gottheiten war in Hyriä in Böotien zu Hause (Ovid, Fasti, V, 493 fg.). Die Verehrung von Zeus und Hermes ist also in der lykaonischen Landschaft eine hervorragende, in Lystra ist also auch, und zwar, wie wir sahen, außerhalb der Stadt, ein angesehenes Heiligthum des Zeus, dem als σύνναος θεός auch hier Hermes wahrscheinlich gesellt war. Und so tritt in jenen Fremdlingen mit der Wunderkraft der Heilung, und zwar durch das kräftige Wort, den Lystrenern dieses Götterpaar geradezu leibhaft entgegen. Indem Paulus lebhaft protestirt gegen diese Begrüßung als leibhaftiger Göttererscheinung, während er erklärt, von diesen nichtigen Gestalten zu dem lebendigen Gott sie hinwenden zu wollen, knüpft er doch auch hier an die Wege der Heiden an, die sie Gott habe wandeln lassen, an die vielfachen Bezeugungen des von ihm verkündeten Gottes in den Gaben der Natur und in der Freude, die in das Menschenherz gesenkt ist, an Empfindungen, die ja gerade in den Wegen der Heiden einen so überwiegenden Ausdruck gefunden.

Stark.

Justus (der Gerechte), ein unter den Juden der röm. Zeit sehr häufiger Beiname. Im N. T. kommen drei Personen mit diesem Namen vor: 1) Joseph Barnabas (s. d.; Apg. 1, 23); 2) ein Proselyt zu Korinth, in dessen Wohnung Paulus auf seiner zweiten Missionsreise einige Zeit sich aufhielt und predigte (Apg. 18, 7); 3) Jesus, ein Judenchrist zu Kolossä (Kol. 4, 11). Die spätere Sage machte den letztern zum Bischof von Eleutheropolis.

Röck.

Jutta, nach Jos. 15, 55; 21, 16 eine Priesterstadt auf dem Gebirge Juda, nach den Kirchenvätern ein sehr großer Flecken in der Südgegend, 18 röm. Meilen von Eleutheropolis. Auch heute ist Jutta oder Jitta noch ein großer Flecken auf einer niedrigen Anhöhe mit Bäumen ringsum, nur von Mohammedanern bewohnt, etwa 2 Stunden südlich von Hebron gelegen, wo noch etliche Ruinen, darunter ein paar Säulen, ebenso alte Grundsteine und Mauern vorhanden sein sollen. Vielfach wird dieses Jutta auch, zumal da es von alters her eine Priesterstadt war, für jene „Stadt Juda“ gehalten, zu welcher Maria „auf das Gebirge“ in das Haus des Priesters Zacharias und ihrer Verwandten Elisabeth, der Aeltern Johannes' des Täufers, gewandert sein soll (Luk. 1, 39), und dann die Namensform Juda für eine verdorbene Lesart Jutta erklärt. Aber für eine solche Annahme gibt es gar keinen Anhaltspunkt in den Handschriften, und der Evangelist scheint in der That nur ganz unbestimmt „eine Stadt des Stammes Juda“ „auf dem Gebirge“ bezeichnen zu wollen, weil ihm selbst nähere Kunde fehlte (s. Johannes der Täufer). Dazu kommt, daß eine alte Tradition Beth-Zacharja (s. d.) als Wohnsitz des Zacharias angibt. Dagegen nennen die Rabbinen die Priesterstadt Hebron (s. d.; Jos. 21, 11) als Geburtsort des Täufers. Nahe bei dieser Stadt wurde den Pilgern sogar der Ort gezeigt, wo ihre Verwandte Elisabeth begrüßt, und wo diese ihren Lobgesang (Luk. 1, 42—45) gesprochen haben soll. Auch stand vormals an diesem Ort ein Kloster, das Haus der Elisabeth genannt. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien“ (Berlin 1854—59), I, 8; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde“ (Leipzig 1823—31), II, II, 317 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien“ (Berlin 1850—52), I, 641; Robinson, „Palästina“ (Halle 1841), II, 417; III, 193.

Kneucker.

Ivva, s. Avva.

K.

Kab, s. Maße.

Kabbon, ein Ort in der Niederung des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 40), wol einerlei mit Makbena (1 Chron. 2, 49), das heutige Kubeibeh, 2½ Stunden ostwärts von Adschlân (s. Eglon), 1 Stunde südlich von Beit-Dschibrîn (Betogabris = Eleutheropolis), ein Dorf auf einer steinigen unfruchtbaren Anhöhe, welches der Gouverneur von Gaza auf frühern Grundmauern hat aufbauen lassen. Vgl. Robinson, „Palästina“ (Halle 1841), II, 660.
Kneucker.

Kabul. Da, wo die Berge Galiläas in die Ebene von Akko auslaufen, treffen wir am Ostabhang eines seichten Thales Kabul. So niedrig die das Thal westlich begrenzende Landschwellung ist, entzieht sie doch der Ebene den Anblick des Dorfs. Schon im Buch Josua (Kap. 19, 27) wird Kabul erwähnt als Name einer Ortschaft, die zum Stammgebiet Asser gehörte. Zur Zeit des Josephus war Kabul ein von Mauern umschirmter und durch schöne städtische Häuser ausgezeichneter Flecken (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 18, 9 muß Chabulon für Zabulon gelesen werden). Als in den sechziger Jahren nach Christus die Römer von Ptolemais (Akko) aufbrachen, um das aufständische Galiläa zu unterwerfen, war Kabul eins ihrer ersten Angriffsobjecte, da letzteres unter den befestigten galil. Orten der Akkoebene zunächst lag. Von den Römern schnell erobert, wurde es nach Abzug derselben neuerdings durch die Aufständischen besetzt und von den Truppen des Josephus noch eine geraume Zeit vertheidigt (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 18, 9; „Leben“, Kap. 43, 44, 45). Josephus („Jüdischer Krieg“, III, 3, 1) erwähnt Kabul auch als westlichen Grenzpunkt von Untergaliläa. Von neuem taucht der Ort in der talmudischen Ueberlieferung auf (vgl. Sepp, „Jerusalem und das heilige Land“ [Schaffhausen 1862—63], II, 108 fg.; Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 701; für das heutige Kabul vgl. meine „Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 299).

Unter dem Namen Kabul erscheint im A. T. auch ein District von zwanzig Städten, den Salomo dem phöniz. König Hiram für dessen Naturallieferungen an den Tempel- und Palastbau in Jerusalem abgetreten (1 Kön. 9, 11—13). Der Volkswitz deutete den Namen: „wie nichts“ (s. Thenius zu jener Stelle), und man erzählte sich, daß Hiram mit dem Geschenk nicht zufrieden gewesen sei. Oefters schon hat man diesen District in der Nähe des Dorfes Kabul gesucht, indem man von der Ansicht ausging, letzterer Name sei vom Dorf auf das ganze umliegende Gebiet übertragen worden, wie ähnliches in der That anderwärts häufig vorkommt. Allein der von Salomo abgetretene Kabuldistrict bildete einen Theil des Kreises Galil, welcher nach 2 Kön. 15, 29 zum Stammgebiet Naphtali's und nicht zu Asser gehörte, zum Hauptort Kedes hatte und im Nordosten Galiläas lag (Jos. 20, 7; 21, 32). Kaum werden wir also viel irren, wenn wir annehmen, daß Kabul ein Strich Landes gewesen, der im Westen vom Wadi Hadscher, im Osten von der Hulehebene, im Norden von der Merdsch (Wiesenebene) Ajun und dem Leontes, im Süden durch eine von Tibnin nach Menara streichende Linie begrenzt wurde. Wir finden es dann auch ganz begreiflich, daß Hiram mit einem solchen, von seinem übrigen Besitzthum durch Berge und Schluchten geschiedenen Landgeschenk nicht zufrieden war. Salomo aber hatte in mehr schlauer als ehrenhafter Berechnung gerade einen derartigen District auserwählt. Im übrigen fehlte es jener Gegend, einem welligen, von mehrern kleinen Wadis durchfurchten Plateau, keineswegs an fruchtbaren Aeckern und Weideplätzen.
Furrer.

Kabzeel, s. Jekabzeel.

Kad, s. Maße.

Kades oder **Kades Barnea** wird ein Ort in der Wüste Zin (dem nordöstlichsten Theil der Wüste Paran) genannt, bei dem die Israeliten auf ihrer Wanderung nach Palästina längere Zeit verweilten (4 Mos. 20, 1; 33, 36; 5 Mos. 1, 2. 19; 2, 14; Richt. 11, 16 fg.; Ps. 29, 8), von wo Mose die Kundschafter aussandte (4 Mos. 32, 8; Jos. 14, 7) und die Eroberung des Landes anfangen sollte (5 Mos. 9, 23), wo Mirjam starb

(4 Mos. 20, 1) und Mose sammt seinem Bruder Aaron sich verfehlte (4 Mos. 27, 14). Auch durch eine, wie die Sage erzählt, wunderbare Abhülfe drückenden Wassermangels ist dieses Kades dem Volk Israel in Erinnerung (4 Mos. 20, 8 fg.). Während Mose darauf verzichtete (4 Mos. 20, 14—21), von hier aus nordwärts erobernd vorzudringen, vielmehr sich entschloß, auch das östlich angrenzende Edomitergebiet zu umgehen, dehnte dagegen Josua späterhin von Norden her seine Eroberungen bis nach Kades aus (Jos. 10, 41), und sollen deshalb auch bis hierher in der Folge die Grenzen des Stammes Juda gereicht haben (4 Mos. 34, 4; Jos. 15, 3; Ez. 47, 19).

Wenn 1 Mos. 14, 7 der Ort als „Quelle des Gerichts“ bezeichnet wird, so mag sich darin eine Erinnerung an den Aufenthalt des großen „Richters“ Mose abspiegeln. Kades bedeutet „heilig“, und es ist wahrscheinlich, daß auch dieser Name erst durch die Israeliten aufkam, deren Nationalheiligthum dort war aufgestellt worden und in ihren Augen den Boden geweiht hatte.

Robinson („Palästina“ [Halle 1841], III, 140, 170 fg.) glaubt den berühmten Ort bei Ain el-Weibeh, am Fuß der Berge, die von Westen schroff in das weite Thal el-Arabah abstürzen, wiedergefunden zu haben. Aber so umsichtig er auch seine Meinung begründet, kann sie dennoch der Thatsache gegenüber, daß Rowlands einen Ort, der heute noch den Namen Kades trägt, etwa 15 Stunden westwärts von el-Weibeh entdeckt hat, nicht länger festgehalten werden. Unmittelbar östlich von Kades steigt das rauhe Gebirgsland von Seïr auf (s. Edom), im Westen erheben sich die Höhenzüge von Halal. Aus einem nordöstlichen Felsvorsprung der letztern dringt eine reiche Quelle trefflichen Wassers hervor (s. Haderwasser). Auf den Grasplätzen in der Nähe dieser Quelle weideten nach der Sage schon die Heerden Abraham's (1 Mos. 20, 1). Auch in den Kades nördlich und südlich benachbarten Thälchen trifft man, freilich nur in bescheidenem Maß, Brunnen und Weideland, während die dazwischen liegenden Hochflächen entweder mit Sand bedeckt oder mit schwarzen Feuersteinen dicht besäet sind.

Wollten die Israeliten von Kades ostwärts weiter ziehen, so bot ihnen die gewaltige Schlucht des Wadi Murreh, die das Gebirge Seïr im Norden begrenzt, die kürzeste und bequemste Straße, nachdem ihnen der Weg mitten durchs Gebirge von den Edomitern gesperrt worden war (4 Mos. 20, 18—21). Indem sie diese Straße daher einschlugen, gelangten sie in einigen Tagereisen an den Berg Madurah, bei dem sich der Wadi Murreh in einen nordnordöstlichen und einen ostsüdöstlichen Arm gabelt. Vieles spricht dafür, daß hier der Berg Hor (s. d.) zu suchen ist, dessen Gipfel das Grab Aaron's umfing. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel“ (Berlin 1848), I, 1023, 1079 fg.; Knobel zu Jos. 15, 3.
Furrer.

Kades Naphtali, s. Kedes.

Kadmoniter, d. i. Ostländer, sonst etwa auch „Söhne des Ostens“ (Bene̥ Ḳēdĕm) genannt, erscheinen 1 Mos. 15, 19 als kanaanitische (arabische) Stämme, welche im nächsten Osten von Palästina, d. h. zwischen Palästina und dem Euphrat, wahrscheinlich in der nächsten Nähe des Todten Meeres wohnten, das ja auch den besondern Namen Ostmeer trägt (Ez. 47, 18; Joel 2, 20).
Kneucker.

Käfer. So übersetzt Luther die Ausdrücke jĕlĕk und gob (Ps. 105, 34; Joel 1, 4; 2, 25; Nah. 3, 15. 16. 17; Jer. 51, 27). Wir haben darunter Heuschrecken (s. d.) zu verstehen, indem diese Thiere wahrscheinlich nach ihren Entwickelungsstadien verschiedene Namen trugen.
Furrer.

Kahath (Ḳe̥hat) erscheint in den levitischen Geschlechtsregistern als der zweite der drei Söhne Levi's (1 Mos. 46, 11; 2 Mos. 6, 16; 4 Mos. 3, 17; 26, 57; 1 Chron. 5, 27; 6, 1; 23, 6); das Geschlecht der Kahathiter theilte sich in vier Linien: Amram, Jizhar, Hebron und Ussiel (2 Mos. 6, 18; 4 Mos. 3, 19. 27; 26, 58; 1 Chron. 5, 58; 6, 3; 23, 12; 26, 23), und von Amram, der sich seine Vaterschwester Jochebed zum Weib nahm, stammten Aaron, Mose und Mirjam ab (2 Mos. 6, 20; 4 Mos. 26, 59). Die Priester als Nachkommen Aaron's und auch ein Theil der Leviten werden sonach zu dem Geschlecht Kahath's gerechnet (4 Mos. 3, 27 fg.; 4, 4 fg.), auch der Sänger Heman wird darauf zurückgeführt (1 Chron. 6, 18).
Graf.

Kahlkopf, s. Haare.

Kain, Kainan. Ableitungen von einer Wurzel Ḳayan oder ḳanawa und ḳanaja erscheinen in den Eigennamen der zwei ersten Weltalter in verschiedenen Formen in der

Genesis, ohne daß der Sinn sicher gedeutet wäre. So haben wir den Kain und die damit zusammengesetzte Form Túbal-Ḳain und Ḳainan 1 Mos. 5, 9; 1 Chron. 1, 2, daneben steht noch der spätere Stammname Ḳeni (1 Mos. 15, 9), sowie der Eigenname Kainu auf einer sinaitischen Inschrift (Tuch in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, III, 177) und endlich erscheint die Namensform Ḳain in der Zusammensetzung Ḳain-šelama als Name des Sternbildes der Waage bei den Bardesanisten und dafür einfach Ḳaina bei den Mandäern (vgl. meine Schrift „Bardesanes von Edessa“ [Halle 1863], S. 123). Es wird 1 Mos. 7, 1 mit dem Wort Ḳain das Verbum ḳaniti, ich habe erworben, im etymologischen Spiel verbunden, doch haben dergleichen Anspielungen auf die Namensform keinen etymologischen Werth, wie 1 Mos. 30 beweist, und ebenso wenig gibt die Combination mit ḳîna, Klagelied, einen befriedigenden Aufschluß.

Obwol es nun wie Tuch auch andere wahrscheinlich dünken kann, Kain, der erste Mörder, sei von der Waffe der Speer (2 Sam. 21, 16; arabisch ḳanât) benannt, so ist doch dies sachlich keineswegs sehr angemessen. Die wirkliche Bedeutung des Namens scheint der Schmied, arabisch ḳain, syrisch ḳainaja. Hält man nun hiermit die unter Abel erwähnte eigenthümliche Tendenz der Quelle zusammen, welche die Geschichte des ersten Mordes berichtet, die Entwickelung der Cultur in Kunst und Handwerk zu verfolgen, so wird der Name belangreich; nach dem Fall der ersten Aeltern beginnt der Ackerbau, der als Strafe für Adam und die Menschheit aufgefaßt ist, der erstgeborene Sohn des Urvaters, Kain, ist Ackerbauer und wie sein Name besagt, zugleich ein Schmied, der das Handwerkszeug für sein Gewerbe macht. Der Neid Kain's gegen Abel führt zum Mord, wobei die Sage nicht erklärt, woran Kain die Bevorzugung von Abel's Opfer durch Jahve erkannte, der Mord zur Vertreibung Kain's in das Land Nod, d. h. in das Land des Herumziehens, des Elends oder Exils, das ostwärts vom Land Eden lag, wo der Paradiesgarten war. So bevölkerte also diese Linie der Adamskinder den Osten von Asien und beginnt hier ein seßhaftes Leben, was sich dadurch zu erkennen gibt, daß Kain in seinem Land alsbald eine Stadt baut, die er wie seinen Sohn Hanok nennt. Bei diesen Städtebauern entwickelten sich dann die Künste der Musik, der Erz- und Eisenarbeit, und durch unmittelbar göttliche Einsetzung der rechtliche Schutz des Lebens durch die Blutrache, die an Kain verheißen und von Lamech proclamirt wird; das ist der Sinn der kainitischen Genealogie, deren Namen, wie bekannt, mit der sethitischen (1 Mos. 5) sich decken, indem dieselbe Namenreihe zweimal verwendet wurde, einmal im kulturhistorischen Interesse bei Kain, dann im chronologischen bei Seth. So erübrigt es noch, darauf aufmerksam zu machen, daß in dieser Ableitung der seßhaften Cultur noch eine auf den ersten Blick seltsame, aber dennoch völlig natürliche Erscheinung hervortritt, die nämlich, daß das später erst Entstandene schon am Anfang vorausgesetzt wird. Hier erscheint Jabal als Erfinder des Hirtenlebens, und neben Jubal, dem Erfinder der Musik, Thubalkain als Erfinder der Schmiedekunst, während doch schon Abel Hirt und jenes jüngern Schmieds älterer Namensvetter, der Schmied Kain, Ackerbauer gewesen waren. Es erklärt sich dies daraus, daß wir uns den Menschen nie außerhalb der menschlichen Gesellschaft und Gesittung ganz abstract denken können, sofern das Leben in der Gesellschaft und in einer gewissen Gesittung, sei es auch nur das natürliche Familienverhältniß, zum unverwüstlichen Charakter des Menschen gehört. Jede Erzählung von Entwickelung der Cultur, die sich bemüht, die Entstehung der einfachsten Culturleistungen abzuleiten und die daher Zustände schildern muß, in denen diese Culturleistungen noch nicht vorhanden waren, muß sich daher mit sich selbst in Widerspruch bringen, insofern sie nicht umhin kann, am Anfang stillschweigend das alles als vorhanden vorauszusetzen, was sie nachher erst entstehen läßt, weil sie sich den Menschen ohne jene Voraussetzungen nicht vorstellig zu machen fähig ist. So ergeht es hier dem Erzähler mit Kain und Abel, Thubalkain und Jabal, und ebenso ergeht es ihm in einer weit höhern Frage, nämlich in der Erklärung des sittlichen Bewußtseins. Menschen, die Gut und Böse nicht unterscheiden können, sind gar nicht Menschen; dennoch läßt derselbe Erzähler, um den Ursprung dieses Bewußtseins zu erklären, Adam und Eva so erscheinen, als ob sie das nicht könnten, und läßt es ihnen durch den Genuß der verbotenen Frucht zum Bewußtsein kommen, während doch eben die Einschärfung eines von Gott gegebenen Verbots schon voraussetzt, daß sie Erlaubt und Verboten, Gut und Böse unterscheiden können. Die Schwierigkeit der Erzählung löst sich kritisch aus der Stellung

des Referenten, der sich in der Lage befindet, das zu Erklärende bereits vorausgesetzt zu haben und immer voraussetzen zu müssen. Ganz das Gleiche gilt auch für Kain's Mord; die Erzählung macht den Neid zur Wurzel der bösen That, sie läßt den Kain die That zugleich als böse erkennen, obschon vorher kein Verbot des Mordes gegeben, ja die Möglichkeit desselben nicht erklärt ist; es ist ja noch nie ein Versuch zu gewaltsamer Tödtung gemacht worden, sie läßt den Kain die Todesstrafe in irgendeiner Form fürchten (jeder, der mich findet, wird mich tödten, 1 Mos. 4, 14). Alles dies nicht, weil es so geschehen wäre oder geschehen sein könnte, sondern weil sie von unsern gegenwärtigen Verhältnissen ein Bild des Geschehens abstrahirt, welches sie in die Urzeit projectirt, wobei es nicht ausbleiben kann, daß sie gegen andere Voraussetzungen, die sie über die Zustände der Urzeit macht, verstößt. In diese Kategorie fällt auch das dem Kain gegebene Wahrzeichen; die spätere Vorstellung, daß ein göttliches Wort durch ein objectives Zeichen bekräftigt und über allen Zweifel erhoben wird, ist hier in die Urzeit einfach übertragen worden. Spätere Sagen finden sich über Kain und sein Weib Save (bei Epiphanius, Adv. haer., XXXIX, 6) in Eisenmenger's „Entdecktem Judenthum“ (Königsberg 1711), I, 462, 471, 832, 836.

2) Kainan ist im elohistischen Geschlechtsregister (1 Mos. 5, 9) Sohn des Enosch, d. h. des Urmenschen, wie der erste Mörder Sohn des Adam im jahvistischen Bericht ist; es liegen hier zwei verschiedene Arrangements ursprünglich identischer Erzählungen vor. Der Kainan, der Luk. 3, 36 als Sohn des Arphaxad und Enkel des Sem erwähnt wird, stammt aus den LXX zu 1 Mos. 10, 24; 11, 12; 1 Chron. 1, 18, wird aber im hebr. Text nicht erwähnt. Nach dem Urtheil von Vater, Tuch, Delitzsch, Knobel sind hier die LXX aus 1 Mos. 5, 9 fg. interpolirt, um auch in dieser Genealogie zehn Glieder zu gewinnen, da sie Abraham nicht als zehntes Glied auffaßten, was Delitzsch aus Josephus („Alterthümer“, I, 7, 2) sogar als chaldäische, von Berosus berichtete Meinung erweist. Anders urtheilt Bertheau (vgl. „Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845“ [Leipzig 1847], der die hebr. Auslassung des Kainan für falsch und die Einsetzung desselben aus dem griech. Text für geboten erachtet. Merx.

Kaiphas, richtiger **Kaïaphas** (Καϊαφας, wahrscheinlich von dem hebr. kepha [der Fels], also = Kephas, d. h. Petrus) hieß ein Hoherpriester der Juden unter der Regierung des Kaisers Tiberius, der nach den Evangelien (Luk. 3, 2; Matth. 26, 3. 57; Joh. 11, 49; 18, 13. 14. 24. 28; Apg. 4, 6) zur Zeit des Täufers und Jesu den Pontificat verwaltete. Josephus („Alterthümer“, XVIII, 2, 2) kennt denselben unter dem Namen Josephus, der auch Kaïaphas heißt; der Name Kaïaphas war also nur sein Beiname. Joseph, genannt Kaïaphas, war der letzte Hohepriester aus der Mache des Procurators Valerius Gratus, der in den beiden ersten Jahren seiner Verwaltung vier Hohepriester abgesetzt hatte, nämlich Annas den Alten, Ismael (Phabi Sohn), Eleazar (Annas' Sohn) und Simon (Sohn des Kamith). Etwa ums J. 18 installirte Gratus als seinen fünften Hohenpriester den Kaïaphas, der achtzehn Jahre lang, während der ganzen Verwaltung des Valerius Gratus und seines Nachfolgers Pontius Pilatus, das hohe Amt bekleidete und erst im J. 36 auf Befehl des Proconsuls Vitellius wieder einem Annas-Sohn Platz machte (Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 4, 3). Die leitende Familie der Theokratie war damals die des Annas (s. d.). Auch Kaïaphas gehört insofern dieser Familie an, als er der Schwiegersohn des Annas war (Joh. 18, 13). Vielleicht erklärt sich die achtzehnjährige Dauer seines Pontificats aus einem Compromiß, den die übrigen hohenpriesterlichen Geschlechter mit der Annas-Familie auf den Schwiegersohn Kaïaphas geschlossen hatten. Jedenfalls ist die Thatsache, daß Annas achtzehn Jahre lang das hohe Amt verwaltete, fast ohne Beispiel in der Geschichte des spätern Hohenpriesterthums. Wenn es ihm dem gewaltthätigen Procuratorenthum gegenüber glückte, seine Würde zu behaupten, so ist das wol mehr seiner Nachgiebigkeit als seiner persönlichen Tüchtigkeit zuzuschreiben.

An Gelegenheit wenigstens, ein Opfer seiner Amtspflichten zu werden, konnte es Kaïaphas nicht fehlen, da Valerius Gratus, wie er gegen die Vorgänger bewiesen hatte, keine Rücksichten kannte, da ferner Sejan's Regiment in Rom sich durch Judenhaß auszeichnete, und seit dem J. 16 Pontius Pilatus dem Tempel zu Jerusalem Beleidigung auf Beleidigung zufügte. Kaïaphas war Hoherpriester, als Pilatus die Heilige Stadt durch Aufstellung der Feldzeichen auf der Antonia entweihte (Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 3, 1), und darin zurückgewiesen, nochmals durch Aufstellung von Votivtafeln an

der Zionsburg das Volk aufs neue reizte (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1033—35). Auch als der Procurator sich am Tempelschatz selbst vergriff und aus demselben die Kosten einer Wasserleitung bestritt, muß Kaïaphas sich gefügt haben, indem er auch diesen Conflict, der das Volk zum Aufruhr trieb, überdauerte (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 9, 4). Während Kaïaphas somit in der Zeit der tiefsten Schmach des Judenthums achtzehn Jahre hindurch sich gehalten hatte, fiel er in dem gleichen Moment, in dem der Proconsul von Syrien, Vitellius, den Beschwerden der Jerusalemiten nach langen Conflicten endlich abhalf (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3). Er selbst erlebte noch im J. 36 den großen Tag des Hohenpriesterthums, an dem den Juden das heilige Amtsgewand durch Vitellius zu eigener Aufbewahrung übergeben wurde, allein gleichzeitig wurde er von Vitellius weggeschickt und an seiner Statt sein Schwager Jonathan ben Annas gewürdigt, das forthin durch keinen röm. Verschluß entweihte Kleid zu tragen.

Diese eigenthümlichen Thatsachen legen es nahe, die lange Amtsdauer des Kaïaphas nicht aus seiner persönlichen Bedeutung abzuleiten, sondern vielmehr aus seiner Schwäche und Unbedeutendheit. So wundern wir uns auch nicht, daß Kaïaphas, wenigstens in einem Zweig der evangelischen Tradition, schlechterdings als ein Figurant erscheint und sein Schwiegervater, der mächtige alte Theokrat Annas, weit mehr im Vordergrund der Action steht als der Hohepriester selbst.

Nach Joh. 11, 48 war es Kaïaphas, der bei der Berathung über das Verfahren, das Jesu gegenüber einzuhalten sei, die Worte sprach: „Ihr wißt nichts und bedenkt nicht, daß es besser ist, ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe." Indeß, von dem, was im Kreis der Oberpriester berathen wurde, konnten die Christen nur sagenhafte Kunde haben, und das doppelsinnige Wort ist zu bedeutungsvoll, um als Geschichte zu gelten. Nach Matthäus (Kap. 26, 57) war es dann wiederum Kaïaphas, dem man Jesum unmittelbar nach seiner Verhaftung zuführt. Er ist es, der Jesum beschwört, ob er der Sohn des lebendigen Gottes sei, er zerreißt sein Gewand und erklärt Jesum des Todes schuldig. Auch war es in seinem Palast, daß Petrus den Herrn verrieth. Nach Joh. 18, 12 fg. wurde Jesus dagegen von Gethsemane aus in das Haus des Annas abgeführt, dort fand die Verleugnungsscene statt, und dort wird Jesus von Annas verhört und mishandelt, und erst, nachdem Annas das Verhör beendet, sendet er Jesus zu Kaïaphas, der dann bei Pilatus den Antrag auf Todesstrafe stellt. Das historisch Richtige findet sich hier wol bei Johannes, denn die Tradition konnte leicht das Verhör, das Annas vornahm, dem Hohenpriester zuschreiben, minder leicht dem Hohenpriester einen andern substituiren. Annas übte also noch immer, trotz des Kaïaphas nominellem Regiment, die factische Gewalt aus, und so erklären sich auch die seltsamen Ausdrücke bei Lukas: „Als Annas Hoherpriester war und Kaïaphas" (Kap. 3, 2). „Es versammelten sich ihre Obersten ... Annas, der Hohepriester, und Kaïaphas." Nach der dominirenden Stellung, die Annas, seinem Schwiegersohn Kaïaphas gegenüber, einnahm, konnte dieser Zweig der christl. Tradition leicht auf die Meinung kommen, Annas sei der Hohepriester des Todespassah und des folgenden Jahres gewesen, Kaïaphas aber erhielt sich nur als Mitbetheiligter im Gedächtniß. Nicht einmal, daß er Joseph hieß und Kaïaphas sein Beiname war, blieb der Gemeinde erinnerlich. Aus dem allen ergibt sich, daß der Mann von jener Charakterlosigkeit war, welche die evangelische Tradition mit geringerm Recht Pontius Pilatus zuschrieb, und wenn Kaïaphas auch seine Hände bei dem Tod Jesu nicht wie Pilatus in Unschuld wusch: der eigentlich Schuldige ist doch wol auch er schwerlich gewesen.

Hausrath.

Kaiser, römische, zur neutest. Zeit. Der Name Kaiser, bekanntlich ursprünglich Beiname desjenigen unter ihnen, welcher als Typus für die ganze Reihe gilt (Caesar, Καῖσαρ), spielt im N. T. nicht umsonst eine große Rolle, wie denn überhaupt die christl. Religion und Kirche mit den Epochen und Phasen der röm. Kaiserherrschaft aufs engste verflochten ist.

Schon ältere, tiefer blickende Apologeten, wie der Bischof Melito von Sardes in seiner an den Kaiser Marc Aurel gerichteten Vertheidigung des Christenthums, haben in dem Zusammentreffen des Beginns der Kaiserherrschaft mit der Entstehung des Christenthums ein geschichtliches Phänomen gefunden, insofern heilige und profane Geschichte wie im geheimen Bund sich erweisen, um eine neue Epoche für die Menschheit heraufzuführen. Ein neuerer Geschichtschreiber, Baur, drückt dies so aus: „Ist nach christl. Anschauung

die absolute Monarchie Gottes das Urbild für jedes auf Unterordnung und Abhängigkeit beruhende menschliche Lebensverhältniß, so kann man in der Monarchie des röm. Kaiserthums nur das vollkommenste Nachbild der göttlichen erblicken, die Form des Regiments, welche die weltliche Grundlage der auf ihr sich erbauenden christl. Weltordnung sein sollte, sofern in keiner Form so sehr wie in der monarchischen das allgemeine Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Mensch zu Gott steht, zu seiner realen Erscheinung kommt. Je strenger die monarchische Form des Regiments ist, um so unbedingter müssen sich die unter ihr Stehenden ihrer Abhängigkeit bewußt werden, und je allgemeiner diese ist, um so weniger kann sie als eine blos zufällige und willkürliche erscheinen."

„Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn", sagt der Apostel (Gal. 4, 4). Diese Zeit war so lange nicht erfüllt, als die einzelnen Nationen des Alterthums noch in ihrer vollen Kraft und Selbständigkeit blühten. Denn so lange waren sie auch schroff voneinander abgeschnitten; es fand wenig wechselseitiger Verkehr und Gedankenmittheilung statt. Sollte das Christenthum eine allgemeine, alle Völker und Geschlechter umfassende Religion werden, so mußte vor allem die Möglichkeit gegeben sein, daß seine Verkündigung auch über die Marken der einzelnen Nationen und Staaten hinausreichen konnte. Diese Bedeutung hat für die Entwickelungsfähigkeit des Christenthums die große weltgeschichtliche Thatsache, daß eben damals die röm. Weltmonarchie mit eisernen Armen alle Völker und Reiche der cultivirten oder cultivirbaren Welt zusammenfaßte. Der Geschichtschreiber Polybius hat eine Ahnung davon, wenn er sagt, daß die Geschichte, welche vorher sporadisch war, nunmehr auf Ein Gesammtziel sich beziehe, ein Ganzes werde und alle Länder und Völker von jetzt an ineinandergreifen. Der röm. Kaiserstaat ruhte nicht mehr, wie alle Staaten des Alterthums, auf der Naturbasis einer bestimmten Volksart, sondern auf kluger Berechnung und politischer Kunst. Er war die gemeinsame Form, welche alle Völkerindividualitäten in sich aufnahm und ausglich. Als daher die Apostel auftraten, waren bereits alle Länder- und Völkersperren aufgehoben, Sicherheit auf Straßen und Meeren war eingetreten. Dem geistigen Aufschwung entsprach unter dem Schutz des Friedens der beginnenden Kaiserzeit das rege industrielle Leben auf den Straßen, die von Rom aus die äußersten Endpunkte der Welt mit deren glanzvoller Metropole verbanden. Die Zeiten des Welthandels und Weltverkehrs waren gekommen. Vom Euphrat bis zum Atlantischen Ocean, von den Mündungen der Weser bis nach Nordafrika waren die Völker zu Einer großen Gliederung zusammengefaßt und damit war eine Epoche eingeleitet, welche über die Besonderheit der einzelnen Volksthümer zum Ganzen der Menschheit hinübergreift. Das kaiserliche Rom, wie es bereits vor Cäsar's Geist stand, trug einen entschieden weltbürgerlichen, humanistischen Charakter, worin alle Nationalitäten und Culturformen Raum fanden; und so sehen wir auch auf geistigem Gebiet mit dem Eklekticismus der Philosophie einen gewissen Encyklopädismus und Kosmopolitismus der Bildung Hand in Hand gehen. Wie die weltherrschende Roma alle politischen Mächte an ihren Triumphwagen gekettet hatte, so suchte die neue Literatur auch den Ideenerwerb aller Völker in sich aufzunehmen. Aber eben damit war auch das Urtheil der Auflösung über die Alte Welt gesprochen; denn diese ruhte ganz auf der plastischen Besonderheit der Völker, mit welcher hinwiederum die alten Religionen aufs engste verwachsen waren. Es war Platz vorhanden für eine neue Religion, für eine Weltreligion.

Dies sind die innern Bezüge, welche obwalten zwischen dem Einen Kaiser, dem jetzt die Welt gehörte, und dem Einen Gott, welcher dieser Welt gepredigt werden sollte. Noch bleibt übrig, einen Blick auf die geschichtlichen Träger zu werfen, welche die Kaiseridee während der neutest. Epoche finden sollte. Schon lange drängte alles dazu, der Erde Einen Herrscher zu geben. Dieser war erstanden in dem klugen Augustus (s. d.), welcher über ein halbes Jahrhundert (43 v. Chr. bis 14 n. Chr.) den Erdkreis beherrschte und dadurch die folgenden Generationen so sehr an die monarchische Form gewöhnte, daß ein Versuch zur Rückkehr in republikanische Zustände kaum noch ein oder das andere mal gemacht werden konnte, um sogleich zu scheitern. Schon er hatte seinen Wohnsitz aufgeschlagen nicht etwa in der prächtigen Vorstadt, welche sich seit den Zeiten des Pompejus und Cäsar auf der Stelle des heutigen Rom erhoben hatte, sondern auf jenem palatinischen Hügel, an welchen sich die ältesten Erinnerungen Roms knüpften. Sein Haus ist dermalen ohne Zweifel noch verschüttet unter den beiden Klöstern, an welche die jetzigen Napoleonischen Besitzungen auf dem Palatium grenzen. Dagegen sind in ganzem Um-

fang aufgegraben und bloßgelegt die großartigen Anlagen, welche den nächsten Nachfolgern des Augustus, Tiberius (14—37 n. Chr.) und Caligula (37—41 n. Chr.), zugeschrieben werden.

Gleich unter diesen Imperatoren trat der düstere Charakter der Kaiserherrschaft in erschreckender Weise zu Tage. Wiewol „stark in Verachtung der Ehrenbezeigung" (nach Tacitus) ließ Tiberius (s. d.) doch die Römer fühlen, was es heiße, die Majestät zu verletzen; er terrorisirte die gesammte Gesellschaft mit der Macht eines an sich schon überlegenen, dazu auch noch in raffinirten Künsten der Verstellung und der Bosheit seinem eigenen trübseligen Humor Genüge leistenden Geistes. Caligula dagegen war ein bösartiger Narr, der sein Vergnügen darein setzte, im Costüm als Jupiter Tonans mit vergoldetem Bart, den Donnerkeil in der Rechten, zu erscheinen, als ein Gott zu blitzen und mit Maschinen zu donnern, sein Pferd zum Consul und sich selbst zum Erben von reichen Männern einsetzen zu lassen, deren Leben er sofort abzukürzen wußte. Versinnbildlicht Caligula den Absolutismus im Stadium des Deliriums, so der von 41—54 n. Chr. herrschende Claudius (s. d.) in dem blöder Bewußtlosigkeit, bis endlich in Nero (54—68 n. Chr.) der Wahnsinn der Kaiserherrschaft, wie man diese Periode treffend genannt hat, seinen Gipfel erstieg. Die sich in furchtbaren Eruptionen austobende Launenhaftigkeit und Willkür einer herzlosen Despotie, verbunden mit schrankenloser äußerer Macht, wie sie in Nero sich darstellte, bildet darum auch den Grundzug in dem Bild des Thieres, unter welchem die Herrschaft dieser fünf Kaiser schon in der Johanneischen Apokalypse (s. d.) erscheint. Aber mit Nero war auch der Taumelkelch geleert; der in dem Schwindel der Weltherrschaft sich über alle Schranken erhebende Römergeist hatte in maßloser Verschwendung und Genußsucht seine Kraft erschöpft; der Rausch war vergangen, und an seine Stelle trat besonders seit Vespasian (69—79 n. Chr.), dem Haupt der Flavier, eine meist nüchterne und besonnene Regierungsweise.

Während Galba der sechste Kaiser ist, unter welchem Johannes die Apokalypse schreibt, wird hier als siebenter wahrscheinlich Vespasian, vielleicht auch Otho oder Vitellius, erwartet. Jedenfalls aber kamen die Dinge ganz anders, als der Apokalyptiker gemeint hatte, indem er dem siebenten Kaiser nur kurze Herrschaft und nach ihm die Wiederkunft Nero's weissagte. Von den nunmehr folgenden Kaisern wird übrigens im N. T. keiner auch nur noch angedeutet. Dieses kennt nur den Kaiser Augustus, von dem jenes „Gebot" ausging, daran sich die Vorgeschichte Jesu knüpft (Luk. 2, 1), den Tiberius, in dessen funfzehntem Jahre Christus öffentlich auftrat (Luk. 3, 1), und unter welchem auch sein Kreuzestod fällt, wie schon Tacitus (Annal., XV, 44) anmerkt, und den Claudius, welcher die Juden aus Rom verbannt (Apg. 18, 2). Dafür dringt jetzt unter den Claudiern das Christenthum nach Rom vor und empfängt daselbst seine Bluttaufe; unter den Flaviern (79—96) löst es sich je länger je entschiedener vom Judenthum ab, unter Trajan (98—117) wird es Gegenstand der Reichsgesetzgebung, und unter den Antoniern (138—192) erstarkt es endlich zu innerm Einheitsbewußtsein und ökumenischer Bedeutung.

Aber eben um diesen raschen Sieg einer neuen Weltanschauung nach allen Seiten zu begreifen, muß man nebst vielem andern auch den Einfluß in Anschlag bringen, welchen die neue Form der Herrschaft, indem sie alles auf gleiche Weise dem Einen „Augustus" (Σεβαστός, Venerandus; vgl. Apg. 25, 21. 25; 27, 1) oder, wie sich schon Caligula nennen ließ, dem „Herrn" (Dominus, Κύριος; vgl. Apg. 25, 26), unterwarf, auf die Ansichten von dem Verhältniß der Menschen untereinander ausüben mußte. Waren einmal alle Völker des weiten Reichs unter denselben Gesetzen und Einrichtungen vereinigt, und bestanden auch die frühern Unterschiede und Vorrechte der Stände nur noch so weit, als sie der Wille des Einen Herrschers bestehen lassen wollte, so war damit im Grundsatz eine Lebensanschauung gegeben, der zufolge alles, was den einen vom andern trennte, als werthlos und gleichgültig erscheinen mußte. Die Gleichheit der äußern Verhältnisse konnte nur dazu führen, die Ueberzeugung von der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur, und damit eine der untersten Voraussetzungen und höchsten sittlichen Ideen des Christenthums, zu begründen und zu befestigen. Holtzmann.

Kalb, goldenes. In die elohistische Erzählung von der sinaitischen Gesetzgebung ist als Episode der Bericht eingeschoben, wie die Israeliten, an der Rückkehr Mose's verzweifelnd, der lange Zeit auf dem Berge blieb, von Aharon forderten, er möge ihnen

Götter machen, die vor ihnen herziehen könnten. Aharon lies sich die goldenen Ohrringe (Ohrringe aber waren Amulete) abliefern, machte mit einem spitzen Werkzeug eine Form in den Boden (so ist 2 Mos. 32, 4 wol am wahrscheinlichsten zu deuten), und goß das geschmolzene Gold zu einem Kalbsbild, das er dann für den Gott erklärte, der Israel aus Aegypten heraufgeführt. Weiter errichtete er einen Altar und setzte für den folgenden Tag ein Fest für Jahve an, bei dem das Volk Brand- und Dankopfer darbrachte, aß, trank und spielte. Die Erzählung schließt sich an 2 Mos. 24, 18 an, wo der Jahvist den Bericht erstattet, daß Mose 40 Tage und Nächte auf dem Sinai verweilt habe. Von hier wird Mose dann herabgesandt, mit den beiden von Gott geschriebenen Steintafeln in Begleitung Josua's, der (2 Mos. 24, 13) mit ihm auf den Berg gestiegen war, und als sie sich dem Lager nähern, hören sie den Freudenlärm des spielenden Volks und erblicken das Kalb und die Reigentänze. Unter dem Berg zerbrach Mose seine Tafeln, dann zerstörte er das Kalb, indem er es erst verbrannte und dann klein mahlte, worauf er den Staub in Wasser that, das er die Israeliten zu trinken nöthigte. Nun wird Aharon von Mose inquirirt (2 Mos. 32, 21—24); seltsamerweise hat er aber gar kein Bewußtsein davon, eine grobe Abgötterei begangen zu haben, er erklärt vielmehr, das Volk sei zum Bösen geneigt (nach anderer Lesart beim Samaritaner, zügellos), er habe das empfangene Gold geschmolzen und da sei ein Kalb daraus geworden. Mose fordert dann auf, sich für Jahve zu entscheiden, die Leviten ordnen sich ihm bei und werden beauftragt, das Strafamt zu übernehmen, und indem sie das Lager durchziehen, alles niederzumachen (V. 26—29), worauf sie als Jahve's vornehmlichste Diener geweiht werden. Hiermit ist aber die Sühne noch nicht vollzogen, Mose ersteigt, um Verzeihung für das Volk zu erlangen, den Berg noch einmal und leistet inbrünstig Fürbitte, worauf er die Zusage erhält, Gott werde die Sünder dadurch strafen, daß er sie aus seinem Buch auswische, und zugleich die Weisung, das Volk nun weiter zu führen, der Engel werde voranziehen und die Strafe erfolgen, wenn die Zeit dafür komme.

Dies ist der Inhalt der Erzählung, wie sie steht. Die Zusammenhangslosigkeit und die doppelte Strafe, daß einmal die Leviten alles, was ihnen in den Weg kommt, tödten, dann, daß die Sünder aus dem göttlichen Buch getilgt werden sollen, zeigen aber an, daß hier eine Quellenvermischung statthat, welche Knobel so löst, daß er seinem Rechtsbuch 2 Mos. 32, 1—6. 15—20. 30—34 zuweist, wonach für sein Kriegsbuch 2 Mos. 32, 21—29; 35 und für seinen Jehovisten 2 Mos. 32, 7—14 übrigbleibt.

Erwähnt ist diese Erzählung später 5 Mos. 9, 21; Neh. 9, 18; Ps. 106, 19; Apg. 7, 39. Aus dem Zusammenhang der Erzählung ist deutlich, daß das Bild ein Jahvebild ist, ihm wird das Fest gefeiert, wie im nördlichen Reich seit Jerobeam I. Jahve stehend unter dem Bild eines Kalbes angebetet wurde (1 Kön. 12, 28; Hos. 8, 5; 10, 5). Es wird gemeinhin angenommen, dies Symbol sei aus Aegypten entlehnt, wo die Seele des Osiris, d. i. der Osiris als Gott der Unterwelt, zu Memphis in der Gestalt eines Stiers als Apis verehrt (Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 33; Herodot, III, 28; Diodor, I, 21; Strabo, XVII, 805) und dem Mnevis (Strabo, XVII, 803) in Heliopolis ein Cultus geweiht wurde, was jedoch darum nicht gewiß ist, weil das Rindersymbol eine außerordentlich weite Verbreitung hatte, sodaß es nicht sofort nöthig ist, in unserm Fall eine ägypt. Entlehnung anzunehmen, um so weniger, als das Volk in unserer Stelle keiner Hinneigung zu Aegypten angeschuldigt wird, sondern nur einen Gott verlangt, der vor ihm herzieht, weil Mose, der bisher voranzog, verschwunden zu sein scheint. Jene ägypt. Ableitung hat nur dann Sinn, wenn man an der geschichtlichen Thatsächlichkeit unserer Erzählung festhält, bei der dann natürlich alles was das Volk weiß und kann als ägyptisch angesehen werden muß. Hält man die Erzählung dagegen für spätere Sage, so schwindet dieser Grund für die Entlehnung.

Wie die Zerstörung des massiven Gußbildes zu denken sein soll, gibt 5 Mos. 9, 21 genau an, aber wie es möglich ist, das Gold zu verbrennen, das wird ein Räthsel bleiben, da das Gold nicht verbrennt. Der Zweck, der mit dem Zermahlen verfolgt wird, ist im Targum Jonathan wol richtig erkannt: das Volk trinkt den Goldstaub mit dem Wasser, die des Bilderdienstes Schuldigen sollte dadurch die Strafe ereilen, weshalb dies Wasser mit dem Fluchwasser (s. d.) verglichen wird. Näheres hierüber gibt Bochart, Hierozoicon (Frankfurt 1675), I, 351. Eine andere Auffassung deutet Hävernick (Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament" [2. Aufl., Erlangen und Frankfurt a. M.,

1854—56], I, II, 472) im Anschluß an ägypt. Sitte an, wonach man die weiblichen Rinder nach dem Tod in den Fluß geworfen habe (Herodot, II, 41). Merx.

Kaleb, s. Caleb.

Kalender, insbesondere **Festkalender** der Israeliten. Die wichtigsten Ergebnisse der biblischen Wissenschaft über das Kalenderwesen der alten Israeliten sind bereits in frühern Artikeln (Chronologie, Feste, Jahr) dargelegt, können also vorausgesetzt werden und sollen hier, insbesondere was die Ordnung der Fest- und Feiertage betrifft, nur noch ihre Ergänzung finden.

Wie die Griechen und Araber, so bestimmten auch die Hebräer die Jahre nach den 12 Mondumläufen, rechneten also nach Mondjahren (Sir. 43, 6 fg.) von je 354—355 Tagen (genau: 354 Tagen, 8 Stunden, 48 Minuten, 38 Secunden). Zwar liegt dem ursprünglich ausländischen Mythus von Henoch (s. d.; 1 Mos. 5, 23) sowie der Flutsage die Eintheilung der Zeit nach dem Sonnenjahr von 365 Tagen (genau: 365 Tagen, 5 Stunden, 48 Minuten, 47 Secunden) mit 12 Monaten zu Grunde; nichtsdestoweniger aber erscheint auch hier das Sonnenjahr schon nach der Norm des Mondjahres geregelt (s. Sintflut; vgl. besonders 1 Mos. 7, 24. 11; 8, 14: „ein [Mond-]Jahr und 10 Tage“ = 355 + 10 Tage = 365 Tage). Im Verhältniß zum Sonnenjahr war also das Mondjahr ungefähr $11\frac{1}{4}$—$10\frac{1}{4}$ Tage zu kurz. Diese Abweichung von der richtigen Zeit mußte allemal nach einigen Jahren die Verbindung der Feste mit den ökonomischen Epochen der Ernte- und Weinlese stören, insofern z. B. bis zum Osterfest die Erstlingsfrüchte nicht zur Reife gelangten, und es wurde aus diesem Grunde hauptsächlich seit dem babylonischen Exil je das dritte Jahr durch einen hinzugefügten 13. Monat um 30 (beziehungsweise 29) Tage verlängert. Gewöhnlich wurde alle drei Jahre ein Monat eingeschaltet, jedoch nie in einem Sabbatjahr, wohl aber immer im Jahr vor einem Sabbatjahr (Schaltmonat und Schaltjahr).

Abgesehen von dem vierfachen Jahresanfang, wie ihn der Talmud kennt (s. Chronologie), können wir im A. T. für die Berechnung des hebr. Jahresanfangs drei Zeitabschnitte unterscheiden. In der Urzeit begann den Hebräern als einem Volk von Ackerbauern das (ökonomische) Jahr mit der Pflüge- und Saatzeit, d. h. ungefähr mit unserm November, und schloß mit der Obst- und Weinlese im October (vgl. 2 Mos. 23, 16; 34, 22). Die Monate trugen entsprechende, auf den Landbau bezügliche Namen, von denen uns folgende überliefert sind:

Bul	(1 Kön. 6, 38),	d. i. Monat der Regenfluten,	= November,
Abib	(2 Mos. 13, 4 u. a.),	d. i. Aehrenmonat,	= April,
Siv	(1 Kön. 6, 1. 37),	d. i. Glanz-, Blütenmonat,	= Mai,
Etanim	(1 Kön. 8, 2),	d. i. Monat der strömenden Flüsse,	= October.

(Näheres s. Chronologie.)

Am Neumondstage des Abib war Israel aus Aegypten gezogen; mit diesem Ereigniß begann die Aera der staatlichen Existenz des Volks (Hos. 11, 1), und der Abib wurde, wie Anfangspunkt für die Berechnung von Jahren und Jahrhunderten, so nun bald auch Anfang des einzelnen Jahres selbst (2 Mos. 12, 41. 42). Jetzt werden die Monate, da ohnehin ihre alten Namen nicht auf die Dauer zu ihrem Charakter stimmten, nicht mehr benannt, sondern gezählt, nachweislich dies freilich erst seit Salomo, und zwar gezählt vom „Neumond des Abib“ an (1 Kön. 6, 1; 2 Mos. 13, 4; 12, 2; 3 Mos. 23; Joel 2, 23).

Neben dieser neuen Ordnung, welche bis in die Zeiten des N. T. bestehen blieb und ihre besondere Bedeutung für das kirchl. Jahr, für Fest- und Feiertage hatte, erhielt sich jedoch auch das alte System noch eine Zeit lang fort im gemeinen, bürgerlichen Leben (vgl. 3 Mos. 23, 34; 2 Mos. 34, 22; 23, 16), wie denn die Sabbatjahre und Jobeljahre (s. d.) stets von Herbst zu Herbst — jenes vom ersten Tag, dieses vom zehnten Tag des siebenten Monats an — berechnet wurden, weil sie in enger Beziehung zu dem ökonomischen Leben der Israeliten standen (über den spätern, nachexilischen Anfang des bürgerlichen Jahres mit dem Monat October s. Jahr und Feste).

Aus dem babylonischen Exil brachten die Juden auch wieder neue, großentheils syr. Monatsnamen mit:

Nisan	(Neh. 2, 1; Esth. 3, 7), d. i.monat, Blumen	= April,
Ijjar,	vielleicht Lichtmonat,	= Mai,
Sivan	(Esth. 8, 9), d. i. Glücks-, Wonnemonat,	= Juni,
Tammuz	(s. Hadad-Rimmon)	= Juli,
Ab,	vielleicht Skorpionen-, Schlangenmonat,	= August,
Elul	(Neh. 6, 15), d. i. Traubenmonat,	= September,
Tischri,	d. i. Eröffnungsmonat, Monat des (bürgerlichen) Jahresanfangs,	= October,
Marcheschvan,	d. i. Quellenmonat,	= November,
Kislev	(Sach. 7, 1; Neh. 1, 1; 1 Makk. 1, 54)	= December,
Tebet	(Esth. 2, 16) = dem ägypt. Monat Tybi	= Januar,
Schebat	(Sach. 1, 7)	= Februar,
Adar	(Esra 6, 15; Esth. 3, 7. 13; 8, 12; 1 Makk. 7, 43. 49; 2 Makk. 15, 36)	= März

(Veadar oder zweiter Adar, d. i. Schaltmonat).

Uebrigens rechnen das 2. Makkabäerbuch (Kap. 11, 21. 30. 33) und Josephus nach macedon. Monaten, wogegen das 3. Makkabäerbuch von ägypt. Monaten Gebrauch macht (s. Epiphi und Pachon).

Die Monate wurden nach sinnlicher Wahrnehmung bestimmt. Wenn die neue Mondsichel (das erste Viertel) zuerst in der Abenddämmerung sichtbar wurde, so war „Neumond“ (ḥôdĕš), welches Wort dann auch auf den ganzen Monat übertragen wurde und auch Neujahr (so 1 Sam. 20, 5. 24. 27) bezeichnen kann. Die Monate enthielten je 29 oder 30 Tage, theilten sich also in „mangelhafte“ (ḥasēr) und „volle“ (malē). In einem Jahre durften nicht unter vier mangelhafte und nicht über acht volle Monate vorkommen (Talmud, Arachin, II, 2).

Die alte, übrigens nicht blos den Hebräern eigene, Eintheilung der Monate in (4) Wochen von je 7 Tagen (daher hebräisch genannt: šabuîm, šabuôt = [Tag] siebente) findet sich schon 1 Mos. 29, 27 und gründet sich vermuthlich auf die 4 Mondviertel, deren jedes ungefähr 7 (eigentlich $7\frac{3}{8}$) Tage dauert (Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie“ [Berlin 1825—26], I, 60). Uebrigens bezeichnet das neutest. Wort Sabbata (Mark. 16, 2; 1 Kor. 16, 2; vgl. Luk. 18, 12; Mark. 16, 9) und das entsprechende hebr. Sabbatôt nicht jede beliebige Siebenzahl von Tagen, sondern nur die mit dem Sabbat schließende „Woche“ (3 Mos. 23, 15), und im engen Zusammenhang damit bildete sich bei den Juden und den Schriftstellern des N. T., welche, wie die Araber, die 7 Wochentage blos zählten, nicht benannten, der Sprachgebrauch aus, anstatt unsers Sonntags zu sagen: „Der erste (Tag) der Woche (der Wochentage)“, für Montag „der zweite der Woche“ u. s. w. (vgl. Matth. 28, 1; Apg. 20, 7; 2 Mos. 20, 9 fg.; 1 Mos. 1; s. auch Chronologie). In ähnlicher Weise zählte man auch die Monatstage und sagte z. B.: „Am fünften Tage des siebenten Monats.“

Da man die Zeit überhaupt nach dem Mond eintheilte, welcher mit Anbruch der Nacht sichtbar wird, so rechnete man auch den bürgerlichen Tag von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang, wie dies auch bei den Arabern geschieht und bei den Galliern und Athenern der Fall war (3 Mos. 23, 32; Ps. 55, 18; Dan. 8, 14; über die weitere Eintheilung des Tags und der Nacht s. Jahr).

Wie die Siebenzahl der Wocheneintheilung zu Grunde liegt, in dem geheiligten Sabbattag gipfelt und dadurch selbst eine heilige Zahl geworden ist, so fand sie auch bald für die Folgezeit ihre Anwendung in den erweiterten Sabbatkreisen und kehrt wieder in dem siebenten Monat als dem Sabbatmonat (3 Mos. 23, 24), in welchen das älteste große Fest, überhaupt die wichtigsten Tage fallen, in dem siebenten Jahr als dem Sabbatjahr (2 Mos. 23, 11; 3 Mos. 25, 2—7; 5 Mos. 15, 1 fg.) und in dem Jobeljahr, welches stets nach 49 Jahren eintritt und mithin als das Product von 7 × 7 Jahren erscheint; beide letztere, das Sabbat- und das Jobeljahr, nehmen zugleich im siebenten Monat ihren Anfang.

Die Neumonde wurden im Reich Juda seit der Zeit Hiskia's (um 700 v. Chr.), im Reich Israel wahrscheinlich schon früher, religiös gefeiert (4 Mos. 10, 10; 28, 11—15 = Gesetzgebung Hiskia's; vgl. Jes. 1, 13. 14), und ihre Feier erhielt sich bis über die Zeiten des N. T. hinaus, indem Judith 8, 6 sogar die Vortage (Pronumenien) feierlich begangen werden (vgl. Am. 8, 5; 2 Kön. 4, 23; 2 Chron. 31, 3; 1 Makk. 10, 34; Kol. 2, 16).

Ausgezeichnet als hoher Festtag war indeß nur der Neumond des Tischri, d. i. des siebenten Monats; er wurde deshalb mit Posaunenschall angekündigt, hieß Posaunentag (jôm teruzâ) und wurde bald auch zum bürgerlichen Neujahrsfest erhoben (3 Mos. 23, 24; 4 Mos. 29, 1 fg.).

Von vorzüglicher Wichtigkeit für das öffentliche, religiöse wie staatliche Leben des israelitischen Volks waren seine drei hohen Feste (die mo:adîm im engern Sinn): Passah, Pfingsten und Laubhütten; besonders dies für Juda seit der Zeit, wo man zu ihrer Feier an einem Ort, in Jerusalem, zusammenkam. Denn von Anfang an war ein solches Zusammentreffen an einem Ort nicht vorgeschrieben, und lange Zeit scheint das Einsammlungsfest das einzige gewesen zu sein, an welchem alles Volk zusammenkam, daher auch vorzugsweise das „Fest“ (ḥâg) geheißen, bis ihm später der bekannte Name „(Laub-)Hüttenfest“ beigelegt wurde, von den Hütten her, welche die fremden Festbesucher in Jerusalem sich zu bauen genöthigt sahen (1 Kön. 8, 2; Sach. 14, 16; Ez. 45, 25; Hos. 12, 10). Ein allgemeines, dreimaliges Zusammenkommen (mo;êd) in Jerusalem ist erst anzunehmen, seitdem das Gesetz nur noch Juda und Benjamin anging (2 Mos. 23 enthält spätere Zusätze; vgl. V. 17; 1 Kön. 12, 32. 33).

Das Osterfest, zum Andenken an den Auszug aus Aegypten eingesetzt, wurde ursprünglich am ersten Abib, der Epoche jenes Auszugs, einen Tag lang als „Fest der ungesäuerten Brote“ (mazzot) gefeiert (2 Mos. 12, 37—42; 13, 4 ist zu übersetzen: „am Neumond des Aehrenmonats“; und wiederum in der Gesetzgebung Josia's [624 v. Chr.], 5 Mos. 16, 1—8, wo jedoch V. 3, 4, 8 als spätere Ueberarbeitung auszuscheiden sind; 2 Mos. 23, 15). Erst in der Folge wurde das Fest, indem man jetzt das Wort ḥôdës nicht mehr als „Neumond“, sondern allgemein als „Monat“ deutete, und den Worten 2 Mos. 13, 4 den vagen Sinn „im Aehrenmonat“ unterschob, auf die Mitte des ersten Monats, den Tag des Vollmondes, verlegt. Nunmehr erhielt dasselbe auch einen bezeichnenden Namen, Pêsach (Passah), als Fest des „Uebergangs“ aus dem Lande der Knechtschaft in die freie Wüste; doch wurde der Ausdruck auch als ein schonendes „Vorübergehen“ Gottes gedeutet (2 Mos. 12, 48; vgl. V. 13. 27). Das Fest zerfiel nun in Pêsach und in Mazzôt, und jenes wurde in der Nacht vom 14. auf den 15. gefeiert (2 Mos. 12, 8; vgl. 4 Mos. 9, 6), dieses vom 15. an 7 Tage lang (3 Mos. 23, 5—8; Näheres s. Feste, Passah, auch Josia und Pentateuch).

Im Zusammenhang mit seiner Ansicht, daß der Tag des ersten Neumondes, der das Jahr anfing, allemal als erster Wochentag (Sonntag) angesehen worden sei, folglich wie der siebente Tag der ungesäuerten Brote, d. i. der 21. Nisan, so auch der 14. dieses Monats stets ein Wochensabbat sein mußte und daher zu dem Fest, nunmehr ein achttägiges, herangezogen werden konnte (vgl. Mark. 14, 12), infolge dessen immer zwei Sabbate, ein eigentlicher Wochensabbat (der 14. Nisan) und ein uneigentlicher, nämlich ein Festsabbat (der erste Festtag der ungesäuerten Brote am 15. Nisan), unmittelbar aufeinanderfolgten: erklärt Hitzig („Ostern und Pfingsten“ [Heidelberg 1837], S. 19) jenes Sábbaton deuteróprôton (Luk. 6, 1; Luther übersetzt: Aftersabbat), welches ja in die Zeit des reifen, aber noch auf dem Felde stehenden Getreides fallen mußte (vgl. Joh. 4, 35), eben für diesen uneigentlichen Sabbat am 15. Nisan. Derselbe mußte dann im Verhältniß zu dem ihm unmittelbar vorausgehenden eigentlichen ersten Sabbat am 14. Nisan als der zweite, zugleich aber in seinem Verhältniß zu den sieben Tagen des Mazzôtfestes, die mit ihm selbst erst ihren Anfang nehmen und mit einem Wochensabbat schließen, wiederum auch, letzterm gegenüber, als der erste, in diesem Doppelverhältniß mithin als der „zweiterste Sabbat“, deutlicher: als der zweite und zugleich auch erste Sabbat, erscheinen und demgemäß benannt werden (s. Sabbat). Uebrigens hängt mit dieser Frage unter anderm auch eng die Berechnung der Tage der Leidenswoche Jesu, speciell der Kreuzigung und Auferstehung, zusammen (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 13 fg., 24 fg.).

Pfingsten war ursprünglich „Erntefest“, an welchem die Erstlingsfrüchte des Getreides dargebracht wurden; aber bald wurde es als „Fest der Wochen“, nämlich der 50 Wochen des Jahres, die in den 50 ersten Tagen des Jahres zur sinnbildlichen Darstellung kommen sollten, auf den 10. Tag vom 1. Abib an berechnet, und fiel also wirklich noch in den Anfang der Weizenernte (2 Mos. 23, 16; vgl. 34, 22). Die zweite Gesetzgebung, welche ja Ostern bereits um 14 Tage weiter rückte, mußte demgemäß auch Pfingsten an den Schluß der ganzen Ernte rücken (vgl. noch 5 Mos. 16, 9). Die Erstlingsfrüchte wurden

nun mit Gerste am 22., später jedoch schon am 16. des ersten Monats dargebracht, und für Pfingsten selbst, welches am 50. Tage von jenem 22. Abib, bald aber jetzt auch, vom 16. Abib an berechnet, gleichfalls um eine Woche zu früh gefeiert wurde, blieben die Erstlingsbrote darzubringen (3 Mos. 23, 15—17; 4 Mos. 28, 26). Uebrigens kennt der Talmud (Moëd Katon, III, 6) auch eine siebentägige Feier des Pfingstfestes (s. Feste und Pfingsten).

Laubhütten war ursprünglich „Fest der Einsammlung“ und wurde am Ende des ökonomischen Jahres gefeiert (2 Mos. 23, 16; 34, 22). Durch die zweite Gesetzgebung wurde es nach dem Vorgang von Ostern auf den 15. des siebenten Monats angesetzt und mit zwei Sabbaten bis zum 22. ausgedehnt (3 Mos. 23, 39 fg.; 4 Mos. 29, 12 fg.). Uebrigens durften, jedoch erst seit der Zeit Hiskia's, die beiden achttägigen Feste, Ostern und Laubhütten, bei Verhinderungsfällen auch auf dieselben Tage des nächstfolgenden Monats verlegt werden (4 Mos. 9, 9—13; 2 Chron. 30, 2 fg.; vgl. auch 1 Kön. 12, 32. 33; s. Feste und Laubhüttenfest).

Zu diesen alten Festen, zu denen außerdem noch der große Versöhnungstag am 10. Tag des siebenten Monats gehört, kamen nach dem Exil im Verlauf der Zeit noch einige Gedenktage hinzu: das Purimfest (s. d.), welches noch jetzt am 14. und 15. Adar, beziehungsweise Veadar, gefeiert wird (Esth. 9), das Fest der Tempelweihe (s. d.), welches von Judas Makkabäus eingesetzt wurde und auf den 25. Kislev fällt, das Fest des Holztragens, welches nach Josephus („Jüdischer Krieg“, II, 17, 6) am 14. Ab begangen wird (vgl. Neh. 13, 31), das Fasten Gedalja und andere mehr (s. Gedalja und Feste).

Vgl. überhaupt Hitzig, a. a. O., und „Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog“ (Heidelberg 1838); v. Gumpach, „Ueber den altjüdischen Kalender“ (Brüssel und Leipzig 1848).

Beifolgende Tabelle mag eine Anschauung und Uebersicht über den Bestand und die Entwickelung der Jahreseintheilung und Festordnung in den verschiedenen Zeiten der israelitischen Geschichte geben. Dabei sind die in der H. Schrift namentlich aufgeführten Monatsbezeichnungen in Anführungszeichen („—“) gesetzt und den einzelnen Festtagen sind 1—6 Asterisken vorgeordnet, welche die ungefähre Zeit der Einführung derselben andeuten sollen; und zwar bezeichnen

* die Zeit und Feste der echt mosaischen Gesetzgebung (2 Mos. 12 fg.),
** die Gesetzgebung und Feste der Richterzeit (2 Mos. 21—23),
*** die Gesetzgebung und Feste seit Salomo's Tempelbau bis auf Josaphat, diesen mitgerechnet (2 Mos. 25 fg.; 3 Mos.),
**** die Gesetzgebung Hiskia's (4 Mos.),
***** die Gesetzgebung Josia's (5 Mos.),
****** die Gesetzgebung und Feste seit dem babylonischen Exil bis ins N. T. hinein.

Kalender der Israeliten.

Oekonomisches Jahr in der Urzeit, anfangend mit November. Ordnungszahl der Monate.		Kirchliches Jahr in der geschichtlichen Zeit, anfangend mit April. Ordnungszahl der Monate.	Monatstage.		Bürgerliches Jahr in der nachexil. Zeit, anfangend mit October. Ordnungszahl der Monate.		Vergleichung mit unsern Monaten.
VI.	„Abib (Aehrenmonat).“	I.		„Erster Monat.“	VII.	„Nisan (Blumenmonat).“	April.
			1	**** Neumond.			
			1	{ * ** ***** } Fest der ungesäuerten Brote.			
			14/15	*** Passah.			
			15—21	*** Fest der ungesäuerten Brote.			
			15	****** Zweiterster Sabbat?			
			16	****** Fest der Erstlingsfrüchte (Gerste).			
			21?	** Altes Erntefest.			
			22	*** Fest der Erstlingsfrüchte (Gerste). } *** Osterfest.			
VII.	„Siv (Blütenmonat).“	II.		„Zweiter Monat.“	VIII.	Ijjar (Lichtmonat).	Mai.
			1	**** Neumond.			
			15—21	**** [Nachpassah.]			
			20 oder 21	{ *** ***** } Altes Wochenfest (Pfingsten. Weizenerstlinge).			
			23	****** Feier der Wiedereroberung der Akraburg.			
VIII.	?	III.		„Dritter Monat.“	IX.	„Sivan (Wonnemonat).“	Juni.
			1	**** Neumond.			
			6 (u. 7)	****** Wochenfest (Pfingsten: Erstlingsbrote), später zugleich Feier der Gesetzgebung.			
			12	**** Wochenfest (Pfingsten: Erstlingsbrote).			
			?	****** Fasten der Eroberung Jerusalems (durch Pompejus).			
IX.	?	IV.		„Vierter Monat.“	X.	Tammuz (Sonnenmonat).	Juli.
			1	**** Neumond.			
			9	****** Fasten der Eroberung Jerusalems (durch Nebukadnezar); dafür später			
			17	****** Fasten der Eroberung Jerusalems (durch Titus).			
X.	?	V.		„Fünfter Monat.“	XI.	Ab (Schlangenmonat).	August.
			1	**** Neumond.			
			9	****** Fasten der Tempelzerstörung (durch Nebukadnezar).			
			14	****** Fest des Holztragens.			
XI.	?	VI.		„Sechster Monat.“	XII.	„Elul (Traubenmonat).“	Septbr.
			1	**** Neumond.			
XII.	„Etanim (Monat der strömenden Flüsse).“	VII.		„Siebenter Monat.“	I.	Tischri (Anfangsmonat).	October.
			1	*** Posaunentag, zugleich bürgerliches Neujahrsfest.			

Oekonomisches Jahr in der Urzeit, anfangend mit November. Ordnungszahl der Monate.		Kirchliches Jahr in der geschichtlichen Zeit, anfangend mit April. Ordnungszahl der Monate.	Monatstage.		Bürgerliches Jahr in der nachexil. Zeit, anfangend mit October. Ordnungszahl der Monate.		Vergleichung mit unsern Monaten.
				{ ** ***** } [Beginn des Sabbatjahrs.]			
			3	****** Fasten Gedalja (bei den Rabaniten).			
			10	*** Versöhnungsfest.			
				*** [Beginn des Jobeljahrs.]			
			15—22	{ *** **** ***** } Laubhüttenfest.			
			23	****** Gesetzesfreude.			
			24	****** Fasten Gedalja (bei den Karaiten).			
			?	** Altes Einsammlungs„fest“ am Ende des ökonomischen Jahres.			
I.	„Bul (Regenmonat).“	VIII.		„Achter Monat.“	II.	Marcheschvan (Quellmonat).	Novbr.
			1	**** Neumond.			
			15—21	**** [Zweites Hüttenfest.]			
II.	?	IX.		„Neunter Monat.“	III.	„Kislev.“	Decbr.
			1	**** Neumond.			
			25—2	****** Tempelweihe (achttägig).			
III.	?	X.		„Zehnter Monat.“	IV.	„Tebet.“	Januar.
			1	**** Neumond.			
			10	****** Fasten der Belagerung Jerusalems (durch Nebukadnezar).			
IV.	?	XI.		„Elfter Monat.“	V.	„Schebat.“	Februar.
			1	**** Neumond.			
V.	?	XII.		„Zwölfter Monat.“	VI.	„Adar.“	März.
			1	**** Neumond.			
			13	****** Fasten Esther, später Nikanortag.			
			14 15	****** Purimfest { (Fasten Esther). (Mardochaitag). }			
	?	XII^b.		[Schalt-Monat.]	VI^b.	[Veadar (Zweiter Adar).]	Ausgleichung.
			1	**** Neumond.			
			13	****** Fasten Esther.			
			14. 15	Kleines Purimfest.			

Kneucker.

Kalk. Daß man in einem Lande, dessen Felsmassen fast durchgängig aus Kalk-stein bestehen, frühzeitig gebrannten Kalk zu Mörtel und Tünche verwandte, kann uns cht verwundern. In Babylon, wo ein gleicher Rohstoff nicht zur Hand war, brauchte an Asphalt als Bindemittel (1 Mos. 11, 3). Mit Kalktünche waren jene Felsplatten f dem Ebal überstrichen worden, auf welche man, wie die Ueberlieferung lautet, nach r Verordnung Mose's das Gesetz schrieb (5 Mos. 27, 4. 8; Jos. 8, 32). Vom weißen intergrund sollte sich die schwarze Schrift um so deutlicher abheben. Heute noch sind den Städten Palästinas die innern Wände der Häuser, seltener die äußern, mit Tünche erstrichen. Im bildlichen Sinn redet aber schon Ezechiel (Kap. 13, 20 fg.; 22, 28) davon, ß die falschen Propheten mit Tünche die Mauern übermalen, welche das Volk in seinem ahn aufgebaut, d. h. die trügerischen Hoffnungen der Nation wurden von den un-rufenen Führern noch vollends glänzend ausgeschmückt. Zur Zeit Christi wurden die

Gräber jährlich am 15. Adar mit Kalktünche geweißt, um vor deren Berührung zu warnen (vgl. Meyer zu Matth. 23, 27 fg.). Weißgetünchte Gräber sieht man auch jetzt noch in Palästina sehr viele. Die Außenseite von reinstem Weiß und inwendig alles Moder und Verwesung, welch treffendes Bild für die Heuchler! Es wurde nicht nur von Jesus gebraucht, sondern war überhaupt, wie es scheint, im Volksmund (Matth. 23, 27 fg.; Apg. 23, 3).

In grimmigem Haß verbrannte man die Knochen der erschlagenen Feinde zu Kalk, ein schreckliches Los für den Orientalen, dem ein ehrliches Begräbniß über alles geht. So thaten einst die Moabiter mit den Gebeinen des Königs von Edom, wofür ihnen Amos (Kap. 2, 1) mit dem göttlichen Zorn droht. Den Völkern (Assurs) verkündet Jahve durch den Propheten Jesaja (Kap. 33, 12), daß er sie zu Kalk verbrennen werde. Da die Hauptsubstanz der Knochen aus phosphorsaurem Kalk besteht, so mag im buchstäblichen Sinn des Wortes die Calcination von menschlichen Gebeinen nicht selten vorgekommen sein. Jedenfalls lehnt das prophetische Bild an solche Vorgänge an. Furrer.

Kalmus, so deutet man die wohlriechende Pflanze, die unter dem Namen „Rohr des Wohlgeruchs“, das „gute Rohr“ oder auch nur „Rohr“ wiederholt im A. T. erwähnt wird. Kalmus war eine der Ingredienzen, die man zur Bereitung des heiligen Salböls benutzte (2 Mos. 30, 23), ein Gebrauch, auf welchen auch die Propheten anspielen (Jer. 6, 20; Jes. 43, 24). Das „Rohr des Wohlgeruchs“ war in Palästina nicht einheimisch, sondern wurde aus „fernem Lande“ eingeführt und kam ebenfalls als Product ferner Himmelsstriche auf den Markt von Tyrus (Ez. 27, 19; Jer. 6, 20). Es wuchs in demselben Paradiesgarten, wo der Zimmtbaum, von sanften Winden bewegt, seinen Wohlgeruch in die Abendluft aushaucht (HL. 4, 14), d. h. seine Heimat haben wir in Indien zu suchen. Ind. Kalmus bringen noch heute die Bagdadkaravanen auf den Markt von Damaskus. Wie aber einst die Balsamstaude nach Jericho verpflanzt worden war, so scheint späterhin auch das Würzrohr in Syrien cultivirt worden zu sein. Wenigstens berichtet Polybius, daß man wohlriechenden Kalmus an den sumpfigen Seen nördlich von Cölesyrien sammle, und nach Strabo wie nach Plinius soll die Staude auch am Hulehsee gewachsen sein (vgl. Ritter, „Palästina und Syrien“ [Berlin 1850—51], S. 235, und „Syrien“ [Berlin 1854—55], S. 998). Die Blätter des Kalmus (Acorus Calamus L.) sind schilfartig und ganz ähnlich sieht der blütentragende Halm aus. Beide Theile entspringen unmittelbar aus einer wagerecht kriechenden, daumdicken Wurzel, die sich durch ringförmige Narben, weißes Fleisch und gewürzhaft bittern Geschmack auszeichnet. Heutzutage hat man in Syrien noch an keinem Ort ein wohlriechendes Rohr wieder aufgefunden, während Indien davon verschiedene erzeugt, unter ihnen eins der bekanntesten, das Citronengras (Andropogon schoenanthus). Tristram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 439) möchte das Gewürzrohr der Bibel eher mit dieser Pflanze als mit Acorus Calamus identificiren. Furrer.

Kalne (1 Mos. 10, 10; Am. 6, 2), verkürzt **Kanne** (Ez. 27, 23), auch **Kalno** (Jes. 10, 9), ursprünglich **Kalna**, eine Stadt in Sinear (s. d.), lag da, wo das spätere Ktesiphon in Assyrien, am östlichen Ufer des Tigris auf einer von demselben umflossenen Halbinsel eine Tagereise südlich von Bagdad. Wenn aber Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) meint, der letztern Namen habe die Stadt erst vom pers. König Pakorus (71—107 n. Chr.) erhalten so irrt er sich; denn schon weit früher, zur Zeit des Feldzugs von Antiochus III (224—188 n. Chr.) gegen den Empörer Molon, nennt Polybius „das Lager bei Ktesiphon“ Die Macedonier nämlich sollen Ktesiphon als einen unbedeutenden Flecken angelegt haben und, als die Parther Herren des ganzen Landes wurden, gab der Ort anfänglich nur ein kriegerisches, strategisch wohlgewähltes Winterlager für ihre scythischen Horden ab. Nachdem aber die Partherkönige daselbst, des milden Klimas wegen, ebenfalls ihre Winterwohnung nahmen — ihre kühle Sommerresidenz war Ekbatana in Medien — da erhob sich Ktesiphon, die Partherstadt der Arsaciden, und erhielt eine Bevölkerung von einigen 100000 Menschen, wurde jedoch erst nach wiederholten Verheerungen durch die röm. Eroberer, Trajan und Severus, unter der neuen Dynastie der Sassaniden (seit 226 n. Chr.) und zwar von dem kriegerischen Sapor II. (309—381 n. Chr.) befestigt, und blieb die Residenz der pers. Könige, bis ihr Reich von den arab. Khalifen erobert und Ktesiphon in Ruinen gelegt wurde (651 n. Chr.). Etwas nordwestlich gegenüber auf dem Westufer

des Tigris lag Seleucia, und zwar, nach des Plinius (VI, 30) genauer Angabe, 3 röm. Meilen von Ktesiphon entfernt, nördlich am Königskanal (Nahr Malcha).

Wenn aber die Orientalen (Araber) die von den Abendländern (Griechen und Römern) stets Ktesiphon geheißene Stadt al Madâin, d. h. Doppelstadt, benannt haben, so haben sie unter diesem Namen höchst wahrscheinlich nicht Seleucia, sondern den im Süden des Königskanals, also Ktesiphon unmittelbar gegenüber gelegenen und mit dieser Stadt „ein Ganzes bildenden“ Ort Choche (Koche) mit inbegriffen. Bei der völligen Zerstörung alles Uebrigen in dieser Doppelstadt sind nur noch die großartigen Ruinen eines Baues, wahrscheinlich des an Luxus überreichen Palastes der Sassaniden, stehen geblieben, welche noch heute Tâki Kesre, d. h. Bogen des Kosroës, oder Jwan Kesre, d. h. Palast des Kosroës, heißen, von denen auch Abulfaraǵ spricht und dazu bemerkt, der Ort werde noch immer auf persisch Thaisafûn genannt. Auf dem Boden kann man auch noch an mehrern Stellen die Richtung der alten Stadtmauern von Ktesiphon verfolgen, welche sehr dick, ziemlich hoch und meist aus blos an der Sonne gebackenen Steinen mit Schilfschichten aufgebaut waren.

Wenn Plinius (VI, 30) Ktesiphon noch zur assyr. Provinz Chalonitis rechnet, so hat diese Provinz im Osten des Tigris ihren Namen vermuthlich erst von dem alten Namen der Stadt Kalne erhalten. Dem widersprechen jedoch wieder andere Nachrichten, welche diese Provinz weiter nördlich setzen, als die nordöstliche Fortsetzung der Landschaft Apolloniatis bis zum Gebirge und Paß Zagros, welcher dieselbe von Medien trennt: ein Umstand, der, wie es scheint, auch schon die Veranlassung gegeben hat, Kalne in den ähnlich lautenden Namen der angeblichen Hauptstadt von Chalonitis: Chalæ, Kelonä, Chalana, zu suchen, welche für das heutige Holwân erklärt wird, die ehemalige Sommerresidenz der Khalifen, die letzte Stadt in Irâk Arabi an der nördlichen Grenze, 5 Tagereisen von Bagdad (s. Kelach). Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“ (Nürnberg 1792—1825), V, II, 463; Ritter, „Die Erdkunde“ (2. Ausg., Berlin 1844), XI, 852 fg. Kneucker.

Kamarim (kemarîm), treten als Diener des syr. Gottes Baal (s. d.) auf, scheinen aber nicht sowol Baals-Priester, von denen sie in der Stelle Zeph. 1, 4 unterschieden werden, sondern eher Propheten jenes Gottes (vgl. 1 Kön. 18, 40) gewesen zu sein. Sie werden jedoch auch wieder in andern Stellen (2 Kön. 23, 5; Hos. 10, 5) als solche charakterisirt, die ihrem Gott, vielleicht auch dem Götzen zu Bethel (s. Beth-Aven), Rauchopfer darbringen. Das ursprünglich syr. Wort, welches „Ungläubige“, anders gewendet auch „Gläubige“, nach einer andern Ableitung jedoch „Betrübte“ (von dem düstern Aussehen der Asceten und Priester hergenommen) bedeuten soll, ließe sich im Deutschen am besten mit „Pfaffen“ wiedergeben. Kneucker.

Kamel. Wie unter den Bäumen die Dattelpalme das Landschaftsbild der subtropischen Himmelsstriche von Asien und Afrika auf der nördlichen Hemisphäre charakterisirt, so unter den Thieren das einhöckerige Kamel, während das zweihöckerige den kältern ostpersischen und bucharischen Gegenden eignet. In der Urzeit waren jedoch die heimatlichen Grenzen des einhöckerigen Thieres viel enger gezogen. Unter den zahlreichen Thieren, welche die alten Aegypter mit bedeutender Kunst abmalten, suchen wir das Kamel vergebens. Erst die Herrschaft der Araber hat dasselbe in dem Nilthal einheimisch gemacht und es zugleich über das ganze nordafrikan. Küstengebiet verbreitet.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es schon in der altisraelitischen Zeit auf den Steppen östlich vom Delta von arab. Nomaden gezogen wurde (1 Mos. 12, 16; 2 Mos. 9, 3) und vereinzelt auch etwa ins Nilthal gelangen mochte; hat man doch bei Bohrungen nahe von Kairo in bedeutender Tiefe Kamelknochen gefunden (Ebers, „Aegypten und die Bücher Moses“ [Leipzig 1868], I, 269). Entschieden aber weisen es schon die ältesten Spuren geschichtlicher Erinnerung in Arabien auf. In den sandigen regenarmen Ebenen vom mittelarabischen Hochland gedeiht es am besten, verträgt hingegen nicht gut ein feuchtes Klima.

Es begnügt sich mit der ärmlichsten Nahrung, frißt das dünne Akazienlaub sammt den nebenstehenden harten Dornen, weidet die vertrockneten Büsche der Wüste ab und bekommt auch daheim oft nichts anderes als Gersten- oder Hirsenstroh. Länger als irgendein anderes Hausthier vermag es den Durst auszuhalten, selbst in der glutheißen Wüste 3—4 Tage ohne große Beschwerde. Wenn es täglich in der Morgenfrühe eine

thaugetränkte Weide findet, bedarf es wochenlang gar kein Wasser. Kommt es dann aber einmal zum Trinken, so versaugt es ganz enorme Quantitäten, sodaß Rebekka kein geringes Stück Arbeit hatte, als sie die zehn Kamele Eliefer's tränkte (1 Mos. 24, 19). Die innern Wände der ersten Magenabtheilung des Kamels sind mit einem lockern zelligen Gewebe überkleidet. Wenn nun das Thier Wasser zu sich nimmt, löscht es nicht blos den Durst, sondern sammelt zugleich einen Wasservorrath in dem sehr dehnbaren Zellgewebe. Doch ist es nur ein altes Märchen, daß die Wüstenreisenden in dringendster Noth sich dieses Wassers bedienen. Die übelriechende mit Magensaft vermischte Flüssigkeit wäre so wenig trinkbar als Meerwasser.

So zeigt sich das Kamel durch seine große Bedürfnißlosigkeit recht eigentlich geschaffen für das subtropische Steppenland, ein treuer Gefährte des äußerst genügsamen Beduinen. Es wird auch nur mit Hülfe dieses Thieres dem Menschen möglich, die ungeheuern Wüsten zu durchschreiten und über weite todesstarre Gegenden hin den Verkehr mit den Culturländern zu unterhalten. Wo Rindviehzucht nicht mehr möglich ist und auch das Pferd nur zu den seltenen Besitzthümern gehört, treffen wir noch Kamelheerden zu vielen tausend Stück. „Eine Hauptbedingung des nomadischen Völkerlebens auf der Stufe patriarchalischer Völkerentwickelung in den heißen, fast regenlosen Länderstrichen“ beschäftigt das Kamel den Geist des Hirtenarabers nach vielen Richtungen. Er kennt mehrere hundert Namen für dieses köstlichste Geschenk der Gnade Allah's, und in der Bildersprache der arab. Dichter und Weisen kehrt das Thier unzähligemal wieder. Sagt der Israelit: „Die Weisheit ist köstlicher als Gold“ (Spr. 16, 16), so der Sohn Ismael's: „Die Weisheit ist das verlorene Kamel der Gläubigen.“ Doch auch unser Herr verflicht das Kamel in einige seiner gedrungenen Sentenzen. Er redet vom Mücken seigen und Kamele verschlucken (Matth. 23, 24), d. h. er stellt das für den Gesichtskreis der Juden kleinste Thier dem für das gemeine Bewußtsein größten gegenüber. Um möglichst kräftig die Unmöglichkeit auszudrücken, daß ein Reicher als solcher in das Reich Gottes eingehe, sagt er, eher wäre möglich, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe (Mark. 10, 25). Solche, welche diesen merkwürdigen Ausspruch nur auf das *schwer* Mögliche beziehen wollen, verdienen keine Widerlegung. Wohl aber hat man mit Recht an dem für uns sonderbaren Bild Anstoß genommen. Welch äußerst fremdartige Phantasie, die ein Kamel mit einem Nadelöhr zusammenstellt! In der That, solange wir nur den griech. Text berathen, können wir den Anstoß nicht beseitigen. Anders jedoch gestaltet sich die Sache, sobald wir uns erinnern, daß Jesus einen semitischen Dialekt gesprochen. Im Hebräischen wie im Arabischen bedeutet das Wort nĕḳēb ganz allgemein Oeffnung, Durchgang, man redet von einem nĕḳēb des Berges, d. h. von einem Bergengpaß, und von einem nĕḳēb der Nadel, d. h. von einem Nadelöhr. Für das Kamel ist es schwer, den engen steilen Bergnĕḳēb zu passiren, aber vollends unmöglich, durch einen Nadelnĕḳēb hindurchzukommen. Wir sehen, daß Jesus in durchaus ungesuchter natürlicher Weise sinnigen Geistes ein Bild gesteigert hat, das sich ihm thatsächlich auf dem Gebirge Galiläas oder Gileads oft vor Augen stellen mochte. Auf den steilen und schmalen Bergpässen gehen eine Menge Kamele zu Grunde, sodaß an gewissen Stellen, wie z. B. beim Paß von Akabah, der Saumpfad mit Kamelknochen übersäet erscheint.

Die sonderbare Gestalt des Kamels hat der Zoolog Brehm treffend und mit meinen Beobachtungen durchaus übereinstimmend folgendermaßen geschildert: „Das einhöckerige Kamel ist ein gewaltiger Wiederkäuer, welcher im Durchschnitt 5—7 Fuß Höhe und von der Schnauzenspitze bis zum Schwanzende 7—9 Fuß Länge erreicht und dabei 6 oder 8 Ctr. schwer wird. Obgleich nicht so reich an Rassen als das Pferd, zeigt doch auch das Kamel sehr erhebliche Abänderungen. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Kamele der Wüste und Steppen schlanke, hochgewachsene, langbeinige Geschöpfe, die der fruchtbaren Länder dagegen, namentlich die in Nordafrika einheimischen, plumpe, schwere Thiere sind. Der Leib des Kamels ist bauchig, in den Weichen sehr eingezogen und in der Mitte des Rückens mit einem Fetthöcker verunziert. Die Beine sind lang, aber plump gebaut und namentlich durch die verhältnißmäßig schwachen Schenkel und durch die breiten schwieligen Hufe ausgezeichnet; der Hals ist sehr lang, wird aber fast nie aufrecht, sondern in einem flachen Bogen wagerecht getragen; an ihm sitzt der kleine häßliche Kopf. Da nun auch der Schwanz ein ganz sonderbares Anhängsel ist, welches am meisten an den Schwanz einer Kuh erinnert, erscheint das ganze Thier eigentlich als eine sonderbare

Misgestalt. Die Schnauze ist gestreckt und aufgetrieben, der stark erhabene Scheitel gerundet und gewölbt; die Augen sind groß und von erschrecklich blödem Ausdruck; die länglich runde Stirn steht wagerecht. Die Ohren sind sehr klein, aber beweglich; sie stehen weit hinten am Schädel. Die Oberlippe überhängt die Unterlippe, welche ihrerseits aber auch nach unten fällt. Am Hinterhaupt befinden sich Drüsen, welche besonders zur Zeit der Brunst eine widerwärtig riechende, schwarze Flüssigkeit absondern. Der Hals ist lang, seitlich zusammengedrückt, in der Mitte am dicksten. Vom Hals an steigt die Rückenlinie in Bogen nach oben bis gegen den Widerrist hin und erhebt sich dort sehr steil zu der Spitze des Höckers, von wo aus sie nach hinten wieder jäh abfällt. Der Höcker steht aufrecht, wechselt aber im Laufe des Jahres bedeutend in seiner Größe. Während der dürren Hungermonate kaum sichtbar, wächst er bei der saftigen Weide der Regenzeit erstaunlich rasch an und sein Gewicht kann bis auf 30 Pfd. steigen. Die ziemlich langen und breiten Zehen werden von der Körperhaut bis gegen die Spitze hin umhüllt und scheinen gleichsam an ihr angeheftet zu sein; ihre Trennung ist auf der obern Seite des breiten, schwieligen Fußes durch eine tiefe Furche angedeutet; unten ist der Fuß wie ein Kissen gerundet und nur vorn und hinten etwas eingefurcht. Der polsterige Fuß paßt vortrefflich zum weichen Auftreten im Wüstensand. Die Fährte des Thieres ist ein länglich runder Abdruck mit zwei Einschnürungen und zwei von den Zehen herrührenden spitzen Ausbuchtungen nach vorn. Ganz eigenthümlich sind noch die Schwielen, welche sich auf der Brust, dem Elnbogen und dem Handgelenk, an Knien und Fersengelenk finden und mit dem Alter an Größe und Härte zunehmen. Die Brustschwiele tritt als eigenthümlicher Höcker weit über die andere Haut hervor und bildet eine förmliche Unterlage, auf welcher der Körper ruht, wenn das Thier sich niederlegt.“

Bei Wüstenreisen wird das Kamel mit höchstens 3 Ctrn. beladen. Mit dieser Last stelzt es schwerfällig und langsam dahin, sodaß es in einer Stunde nur eine halbe geographische Meile zurücklegt, während der Esel eine ganze. Aber es geht dafür auch von früh morgens an bis zu Sonnenuntergang ununterbrochen fort. Dieselbe Ausdauer wie das Lastthier zeigt das Reitkamel, verbindet jedoch damit eine weit größere Schnelligkeit. Man kann mit einem solchen Thier im Tag 16 Stunden Trab reiten und einen Weg von 20 deutschen Meilen durchmessen. Kamele dieser Art besaßen jene Amalekiterjünglinge, welche dem Schwert David's durch schleunige Flucht entrannen (1 Sam. 30, 17); hingegen scheinen sie dem Stamm Jakob's gefehlt zu haben, sonst wären die Brüder Joseph's nicht, als es sich um rasche Beförderung handelte, nur mit Eseln nach Aegypten gezogen (1 Mos. 42, 26; 44, 3; 45, 23). Reitkamele dienen den Arabern auch in der Schlacht, indem je zwei Krieger auf dem Rücken eines Thieres sitzen. Von Kamelreiterei weiß schon der Prophet zu erzählen (Jes. 21, 7).

Das Kamel ist im ganzen ein stumpfsinniges Thier, das wohl durch seine Körperkraft, seine Ausdauer und Genügsamkeit, aber durch keine höhern Eigenschaften sich auszeichnet; doch hat es eine gewisse Freude an Gesang und Musik und kann dadurch zu raschern Gang veranlaßt werden. An störrischem Betragen übertrifft es den Esel, und in der Brunstzeit, die gewöhnlich in die ersten Monate des Jahres fällt und 8—10 Wochen andauert, kann es sogar seinem eigenen Herrn gefährlich werden, indem es sich äußerst unruhig geberdet, lärmt, brüllt, beißt, stößt, schlägt und beim Anblick eines andern Kamels eine große ekelhafte Hautblase, den Brüllsack, aus dem Hals heraustreibt. Nicht in gleichem Maß heftig zeigt sich die Brunst beim weiblichen Kamel; aber der erzürnte Prophet trägt in schneidendem Hohn Züge von der abstoßenden Geschlechtswuth des Kamelhengstes absichtlich auf die junge Kamelstute Israel über, welche in ihrem Monat von den brünstigen Hengsten, den Götzen, nicht aufgesucht werden muß, sondern sich selbst ihnen darbietet (Jer. 2, 23—25).

Obgleich das Kamel zu den Wiederkäuern gehört und nur von Pflanzenkost lebt, war sein Fleisch den Israeliten doch verboten, weil dem Thier der ganz durchgespaltene Huf fehlt (3 Mos. 11, 4). Das harte, zähe Fleisch steht auch bei den Arabern nicht in großem Werth, wird aber doch überall bei ihnen genossen. Die dicke fettige Milch schmeckt besonders in geronnenem Zustand nicht unangenehm und dient in der trockenen Steppe dem Beduinen oft als einziges Getränk. Säugende Kamele erscheinen daher voraus werthvoll, und mit gutem Bedacht wählte Jakob 30 säugende Kamele als Geschenk an seinen Bruder Esau (1 Mos. 32, 15).

Die meist lichtem Sand ähnlichen Haare des Kamels wachsen auf dem Rücken und besonders am Höcker lang genug, um Stoff zu einem rauhen dicken Zeug zu liefern, das man zu Zelten und auch zu Oberkleidern braucht. So trug der Täufer Johannes einen Mantel von Kamelhaaren (Matth. 3, 4).

Der Kamelsattel besteht aus einem weichgepolsterten hölzernen Gestell, das über den Höcker gelegt wird. Es war für Rahel nicht schwer, unter diesem Geräth die kleinen Götzenbilder vor dem Vater zu verbergen (1 Mos. 31, 34). Frauen werden übrigens gewöhnlich in eng vergitterten Körben, die man auf beiden Seiten dem Thier anhängt, auf der Reise weiter befördert. Man nimmt an, daß auch Rahel so gereist sei und die Götzen nicht unter dem Sattel, sondern in ihrem Reitkorb versteckt habe. Wie dem sei, gewiß ist, daß die muthige Rebekka einst als Braut hoch auf dem Rücken ihres Kamels ritt (1 Mos. 24, 61. 64). Zur Zeit Gideon's schmückte man die Kriegskamele mit mondförmigen Halsverzierungen. Eine ähnliche Sitte beobachtet man heute noch. Auf rothem Tuch, das über den Hals herunterhängt, sind in halbrunder Linie kleine, bei Vornehmen aus Silber gefertigte Schellchen angeheftet.

Schon die in der Bibel erwähnten Hirtenstämme besaßen reiche Kamelheerden; soll doch Hiob 6000 Kamele erworben haben. Unter den Reichthümern Abraham's und Jakob's werden diese Thiere mit aufgeführt neben den Schafen und Eseln, während die Rinder auf den Steppen Mesopotamiens Jakob noch gefehlt zu haben scheinen (1 Mos. 12, 16; 24, 10 fg.; 30, 43; 32, 15; Hiob 42, 12). In den Kriegen mit den Hagariten gewannen die Kinder Ruben (nach 1 Chron. 5, 21) 50000 Kamele, und die Midianiter und Amalekiter, welche zu Gideon's Zeit periodisch das Westjordanland überschwemmten, hatten Kamele so zahlreich „wie der Sand am Meer" (Richt. 6, 5; 7, 12). Wie damals, so ist auch heutzutage die Umgegend von Rabba in Gilead ein „Anger der Kamele" (Ez. 25, 5), wo sie oft zu Tausenden weiden. Wetzstein („Reisebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 146) erzählt von einem Scheikh des Ostjordanlandes, der in einer Schlacht vom J. 1858 12000 Kamele einbüßte. Auf den saftigen Weiden von Dscholan und Kanetra finden während sechs Monaten des Jahres weit über 300000 Kamele ihre Nahrung (Wetzstein, a. a. O., S. 82).

Die Literatur über das Kamel ist sehr reichhaltig. Vgl. aber besonders Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), I, 3 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1863—69), II, 382 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 58 fg.; Ritter, „Die Halb-Insel Arabien" (Berlin 1846—47), II, 609 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), I, 62, 64 fg.; III, 197 fg. u. a. Furrer.

Kamin, s. Häuser.

Kammer, s. Häuser.

Kämmerer, s. Hof und Verschnittene.

Kamon (Richt. 10, 5), als Begräbnißort des Richters Jaïr (s. d.) genannt, ohne Zweifel in Gilead, in dem Stammgebiet Manasse gelegen (Josephus, „Alterthümer", V, 7, 6). Von Polybius (V, 70, 12) erfahren wir, daß Antiochus der Große von Syrien, nachdem er sich in den Besitz vom Berg Tabor und andern Orten gesetzt, im J. 217 v. Chr. über den Jordan ging und Pella, Kamûn und Gephrûs nahm. Daraus scheint hervorzugehen, daß Kamon in der Nähe von Pella zu suchen ist. An ein Kammona, welches Eusebius 6 röm. Meilen nördlich von Legio, also in der Nachbarschaft des Bergs Tabor im Westjordanland, aufführt, ist keinenfalls zu denken. Kneucker.

Kamos, s. Chamos.

Kampf (in sittlicher Beziehung) nennen wir den innern Proceß der sittlichen Vervollkommnung (religiös ausgedrückt: der Heiligung) nach seiner negativen Seite, d. h. die angestrebte Ueberwindung der Sinnlichkeit (des Fleisches) und ihre Unterwerfung unter das sittliche Princip (den Geist), sofern es dabei nicht ohne gewaltsame Anstrengung und schmerzhafte Empfindungen abgeht. Auch die Bibel hat an einigen Stellen denselben Sprachgebrauch, wiewol sie diesen Proceß häufiger als ein Ertödten des Fleisches darstellt (Röm. 8, 13; 1 Petr. 3, 18; Kol. 3, 5; Röm. 6, 2 fg. u. a.). Im Leidenskampf Jesu in Gethsemane, den Lukas (Kap. 22, 44) als agonia, d. h. einen heftig bewegten Schmerzenszustand, bezeichnet, zeigt sich uns ein gewaltiger Moment in diesem Ringen des Geistes mit dem Fleisch. Paulus schildert den sittlichen Kampf, wenn er 1 Kor. 9, 27 sagt, daß er so faustkämpfe wie einer, der nicht in die Luft Streiche führt, sondern daß er seinen

Leib „braun und blau schlage" (wie die wörtliche Uebersetzung lautet) und ihn als Knecht gefangen führe. Auch der Verfasser des Hebräerbriefs bedient sich desselben Bildes vom Faustkampf, wenn er schreibt (Kap. 12, 4): „seine Leser hätten noch nicht «bis aufs Blut» im Kampf gegen die Sünde widerstanden". An den meisten Stellen aber, wo die Bibel, vor allem das N. T., vom Kampf redet und dazu auffordert, meint sie damit nicht sowol die Besiegung des eigenen Fleisches, als vielmehr den beharrlichen Eifer, der das christl. Heil zu erlangen und zu bewahren trachtet. Denn sie entlehnt das Bild meist den griech. Kampfspielen, und zwar dem Wettlauf (vgl. 1 Kor. 9, 24; Hebr. 12, 1; 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7; 2, 5). Auch an den vorletzten zwei Stellen ist von diesem Wettkampf zur Erlangung des „unvergänglichen Siegerkranzes" (1 Kor. 9, 25) die Rede. An andern Stellen wird unter dem Kampf, der auch geradezu als Kriegsdienst für die Sache Christi bezeichnet wird (2 Tim. 2, 3. 4), die Vertheidigung des Evangeliums gegen feindliche Angriffe (Jud. 3; Phil. 4, 3) verstanden. Wiederum anders wird Eph. 6, 11 fg. ermahnt, die „Vollrüstung Gottes" anzuziehen, da der Christ nicht „mit Fleisch und Blut", d. h. mit irdischen Mächten, sondern mit überirdischen Gewalten, ja mit dem Teufel selbst zu kämpfen habe. Auch das Leiden für Christus und seine Sache wird als Kampf bezeichnet (Phil. 1, 30; 2 Tim. 2, 3; Kol. 1, 29). Wir pflegen in allen diesen Beziehungen, wo nicht gerade von sittlicher Selbstbezwingung die Rede ist, mehr den Plural „Kämpfe" zu gebrauchen.

Der biblische Sprachgebrauch geht aber noch weiter. Um in das Reich Gottes einzutreten, ist ebenfalls Kampf erforderlich (Luk. 13, 24: „Kämpfet einzugehen durch die enge Pforte"); dasselbe muß geradezu mit Gewalt genommen, erstürmt werden (Matth. 11, 12), d. h. es ist eine Anspannung aller sittlichen Kräfte erforderlich, ein Besiegen aller Hindernisse, um hineinzukommen. Noch kühner drückt sich Paulus aus, wenn er (Röm. 15, 30) die röm. Christen auffordert, mit ihm zu kämpfen in den Fürbitten in Beziehung auf Gott, damit er (Paulus) gerettet werde u. s. w. Ohne Zweifel (wiewol Meyer z. B. die Sache anders ansieht) entstammt diese Wendung der Erzählung vom Ringkampf Jakob's mit Gott (1 Mos. 32, 28 fg.). Die Idee dieser Geschichte, nach welcher Jakob sich schließlich den Segen von Gott erzwingt, ist die, daß der Mensch durch Standhaftigkeit selbst seinem Schöpfer etwas geradezu abtrotzen kann. Allerdings ein sehr kühner, fast vermessener Gedanke! Weshalb denn auch Hosea (Kap. 12, 4. 5) in dieser Geschichte ein Zeichen des stets unsittlichen Verhaltens Israels erblickt, zugleich aber das Anstößige darin dadurch zu mildern sucht, daß Jakob schließlich zu dem Engel Gottes, der an Jahve's Stelle tritt, weint und fleht. Paulus scheut sich nicht, die kühne Vorstellung, daß der Mensch durch ein anhaltendes und dringendes Gebet Gott selbst gewissermaßen besiegen und seinen Willen bestimmen könne, zu erneuern (vgl. Kol. 4, 12) — eine Anschauung übrigens, die Jesus selbst schon seinen Jüngern mehrfach eingeschärft hatte (Luk. 11, 5—13; 18, 1 fg.), und die als Consequenz der Lehre von der Sohnschaft des Menschen bei Gott etwas Großartiges und Erhebendes gewinnt. J. R. Hanne.

Kana. 1) Ein Ort in Untergaliläa, mit dem Jesus nach dem Johannesevangelium in enger Beziehung gestanden zu haben scheint. Hier nahm er an jener Hochzeit theil, welche der Evangelist mit dem Wunder der Weinverwandlung ausschmückt (Joh. 2, 1. 11). Von Kana stammte der „aufrichtige" Nathaneel (Joh. 21, 2), und hier traf Jesus mit dem königlichen Diener zusammen, der ihn einlud, nach Kapernaum hinabzukommen (Joh. 4, 46 fg.). Auch Josephus („Leben", Kap. 16; „Alterthümer", XIII, 15, 1; „Jüdischer Krieg", I, 17, 5; 4, 7) erwähnt öfters ein galil. Dorf Kana, und es scheint dasselbe nach dessen Andeutungen eine feste Position gehabt zu haben, sodaß es bei kriegerischen Unternehmungen zum willkommenen Anhaltspunkt dienen mochte.

Wenn man direct nördlich vom Hügelland Nazareths über die schöne Ebene el-Battauf zieht, so gelangt man am Nordrand derselben zu einem fast ringsum abgeschnittenen Hügel, der stolz über das flache Wiesenland zu seinen Füßen sich erhebt. Im Südwesten streift eine von Jotapata herkommende Schlucht an ihm vorüber, eine andere begrenzt ihn im Norden und Nordosten, sodaß nur noch durch einen Sattel im Nordwesten mit dem weiter rückwärts liegenden Gebirge ein schwacher Zusammenhang bleibt. Ruinen auf diesem Hügel tragen nach Robinson („Palästina" [Halle 1841], III, 144) den Namen Kana el-Dschelil, und nichts hindert uns, das Kana des vierten

Evangelisten und des Josephus hier zu suchen. Am Hügel selbst quillt kein Wasser hervor, sondern erst ¼ Stunde weiter östlich kommt man zu einem Brunnen.

Die jüngere christl. Ueberlieferung hat das biblische Kana nach Kefr Kenna verlegt, einem Ort an der gewöhnlichen Pilgerstraße zwischen Nazareth und dem See Tiberias, an einem wassergesegneten Thalabhang sich ausbreitend, sehr freundlich von dichten Oel- und Granatbaumhainen umgeben (vgl. Thompson, The land and the book [London 1868), S. 425). Die ältere christl. Tradition über die Lage von Kana läßt zu keinem sichern Entscheid kommen, indem sie schwankende Distanzangaben macht. Theodorus (im J. 530) rechnet 5, Antoninus Martyr (im J. 570) 3 röm. (?) Meilen zwischen Kana und Sepphoris. Säwulf (vom J. 1102) bemerkt, Kana liege beinahe 6 (röm.) Meilen nördlich von Nazareth, während Theodoricus (ums J. 1172) die Entfernung zwischen Kana und Sepphoris nur auf 2 Meilen schätzt. Der Wahrheit kommt die Angabe Säwulf's am nächsten. Vgl. Robinson, „Palästina", III, 443 fg.; Sepp, „Neue architektonische Studien und historisch-topographische Forschungen in Palästina" (Würzburg 1867), S. 202 fg.; Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI., herausgegeben von Tobler (St.-Gallen 1869), S. 41; De locis sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr circa a. d. 570, herausgegeben von Tobler (St.-Gallen 1863), S. 6.

2) Eine Ortschaft im Stammgebiet Asser's (Jos. 19, 28), ungefähr 2 Stunden südöstlich von Tyrus, noch heute unter dem biblischen Namen erhalten. Der gegenwärtige Flecken zählt etwa 2000 Einwohner und erstreckt sich in zwei voneinander getrennten Abtheilungen an einer gegen Ost geneigten Halde aus. Durch benachbarte Hügel ist die Aussicht bei Kana theilweise verdeckt, gen Südosten folgt das Auge dem Lauf des tiefeingeschnittenen, an Kana vorbeiziehenden Wadi Ntara und überschaut morgenwärts ein weidereiches Hügelland, das auch an bedeutenden Trümmerstätten sehr reich ist (Thompson, a. a. O., S. 200 fg.; van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" [Leipzig 1855—56], I, 137; Robinson, „Palästina", III, 657).

3) Ein Bach (náḥal) Kana wird als Grenze zwischen dem Gebiet von Ephraim und Manasse erwähnt. Der Name haftet heute noch an einem Wadi, dessen Anfänge nach Robinson im südlichen Theil der Ebene Mokhna liegen, während die Karte von van de Velde sie noch südlicher angibt. Das Thal hat einen ziemlich geraden Lauf von Ost nach West, bietet meist den Anblick einer rauhen tiefen Schlucht dar und tritt als solche auch in die Ebene. Doch fehlt es ihm nicht an einzelnen lieblichen weitgeöffneten Stellen, wo die sanften Abhänge von Oelbäumen beschattet sind und in der Thalsohle nie versiegende Quellen den Wanderer laben (vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 176, 181, und „Physische Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 106 fg.). Furrer.

Kanaan, s. Kenaan.

Kanaaniter, s. Kenaaniter.

Kandake (Κανδάκη) hieß der Titel der Königinnen des äthiop. Reichs, dessen Residenz Napata, nördlich von Meroë, war. Man kann diesen Titel in Parallele stellen zu dem der Pharaonen in Aegypten, denn von den Zeiten Alexander's des Großen an bis herab auf Eusebius („Kirchengeschichte", II, 1) finden wir Königinnen dieses Namens erwähnt (Strabo, XVII, 820; Dio Cassius, LIV, 5; Plinius, VI, 35).

In der Bibel kommt er Apg. 8, 27 vor, gelegentlich eines Eunuchen des Schatzes von Meroë, beziehungsweise der Kandake, den der Diakon Philippus auf der Straße von Jerusalem nach Gaza bekehrte. Es liegt in dieser Geschichte die gute historische Erinnerung daran, daß das Christenthum von Gaza aus den Weg nach Afrika gefunden hat, wo es dann später festern Fuß faßte (Eusebius, a. a. O.). Gaza war nämlich Ausgangspunkt der nach dem Schilfmeer und nach dem Golf von Aila ziehenden Karavanenstraße und öffnete dem Evangelium sowol den Weg nach Arabien als nach Aegypten und Aethiopien, sodaß das in Gaza gesprochene Wort bis zu der fernen halb fabelhaften Kandake zu reichen schien.

Der Eunuch, den die Apostelgeschichte zum Medium dieser Wirkung in die Ferne macht, scheint ein Proselyt des Thores zu sein, da er nach Jerusalem gekommen war, um im Tempel anzubeten und unterwegs im Propheten Jesaja (Kap. 53) las. Als Verschnittener dagegen kann er wegen 5 Mos. 23, 1 kein Jude gewesen sein. Das Wort Eunuch aber im Sinn eines Hofbeamten (der Kämmerer von Morgenland) zu deuten, geht aus verschiedenen Gründen nicht an. Wenn die weibliche Würdenträgerin von Meroë

Eunuchen zu ihrem Hofstaat hat, so ist das Wort sicher im eigentlichsten Sinn zu nehmen. Dann aber will auch die Apostelgeschichte offenbar die Bekehrung eines Heiden erzählen und es fällt also jeder Anlaß zur Umdeutung des Wortes weg. Die Kirchenväter (vgl. Irenäus, Contra haer., III, 12) haben auf den Eunuchen der Kandake die Verkündigung des Christenthums in Aethiopen zurückgeführt. Der That nach fällt dieselbe weit später. Hausrath.

Kaninchen, so übersetzt Luther in Uebereinstimmung mit den Rabbinen das Wort šaphán; aber das Kaninchen ist kein in Palästina und den angrenzenden Ländern einheimisches Thier. Doch ist der šaphán auch nicht, wie Bochart und andere annahmen, mit dem Jerboa, der arab. Springmaus (dipus jaculus L.), identisch, welche in trockenen Ebenen, Steppen und Sandwüsten wohnt, truppweise in den Kiesboden Gänge gräbt, mit der ärmlichsten Nahrung sich begnügt und Wasser fast gar keins braucht. Der šaphán entspricht vielmehr dem Klippschiefer, arab. Wabber genannt (hyrax syriacus). Dieses kaninchengroße Thier hat einen rundlichen Kopf, kurze runde Ohren, einen stummelhaft im Pelz versteckten Schwanz, ein rothbraunes oder lohfarbenes weiches und dichtes Fell, aus dem einzelne lange schwarze Haare überall herausstehen. Seine meißelförmigen Schneidezähne gleichen denen des Flußpferdes. An den vordern Füßen hat es vier, an den hintern drei in dünne Hufe eingeschlossene Zehen (keine gespaltenen Klauen wie die meisten Wiederkäuer). Dem Körperbau nach gehört der Klippschiefer in die Ordnung der Dickhäuter, hat aber mit den Nagern (namentlich mit den Kaninchen und Wollmäusen) sehr viel Aehnlichkeit, und pflegt im Zustand der Ruhe auch die Zähne aufeinander zu reiben wie diese, sodaß ihn der unwissenschaftliche Beobachter für einen Wiederkäuer ansehen wird. Es ist daher leicht begreiflich, daß ihn der hebr. Gesetzgeber unter letztere Thierordnung einreihte (3 Mos. 11, 5; 5 Mos. 14, 7).

Die Klippschiefer graben sich keine eigene Wohnung im Kies oder Sand wie die Springmaus, sondern sie haben ihre Heimat in den Ritzen und Höhlen felsiger Gebirge aufgeschlagen. Je zerklüfteter die Felswände sind, desto häufiger trifft man sie. Sie leben stets truppweise zusammen. Wenn sie weiden oder an der warmen Sonne behaglicher Ruhe pflegen, „stellen sie immer Wachen auf den hervorragendsten Felsspitzen aus, und ein Warnungszeichen von diesen ist hinreichend, die eiligste Flucht der ganzen Gesellschaft zu veranlassen". Mit Recht sagt also der Dichter in Ps. 104, 18: „Die Steinklüfte sind den Klippschiefern eine Zuflucht." Auch der Spruchdichter (Spr. 30, 26) stützt sich auf richtige Beobachtung, wenn er die Klippschiefer lobt wegen ihrer Klugheit, mit der sie im Gefühl ihrer Schwäche zwischen den Felsen Wohnung machen. Bei ihrem Aufenthalt in Felsabhängen kommt ihnen ihre außerordentliche Gewandtheit im Klettern und Springen sehr zugute. Man hat Klippschieferfamilien in den Schluchten von Galiläa wie Judäa angetroffen. Ebenso sind sie in Gilead und dem edomitischen Gebirge verbreitet. Die Araber lieben das Fleisch desselben, das sich durch dunkle Farbe kennzeichnet und unserm Gaumen trocken und schmacklos erscheint.

Vgl. Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), II, 409—429; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 75 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1863—69), II, 721 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), II, 584, 596. Furrer.

Kanne, s. Geräthe.

Kanne, Name eines Ortes, der nur Ez. 27, 23 neben Haran und Eden genannt wird, und also jedenfalls, als aus Zusammenziehung entstanden, mit **Kalne** für einerlei zu halten ist (s. Kalne). Kneucker.

Kanon, ein griech. Wort, bedeutet zunächst Stab, Richtscheit, Meßruthe, dann allgemeiner: Richtschnur, Regel (vgl. Gal. 6, 16; Phil. 3, 16), auch das von der Regel Umfaßte und Abgegrenzte. Aehnlich nun, wie die alexandrinischen Grammatiker eine Sammlung aller mustergültigen Werke einer bestimmten Gattung „Kanon" nannten, ist das Wort innerhalb der christl. Kirche in Gebrauch gekommen, nämlich als Bezeichnung für die Sammlung der heiligen Schriften A. und N. T., mit Ausschluß der sogenannten Apokryphen.

Die unmittelbare Anwendung des Begriffs kanonisch oder kanonisirt auf die heiligen Schriften, d. h. die von der Kirche für heilig und inspirirt, also auch für echt gehaltenen Bücher des A. und N. T., datirt übrigens erst aus dem 4. Jahrh. Wir begegnen ihr zuerst in der Epistola festalis des Athanasius (vom J. 365) und in der diesem Kirchen-

vater fälschlich zugeschriebenen Synopsis scripturae sacrae (Athanasius, Opera graeca et latina, opera monachorum ordinis Benedict. [Paris 1689—98], I, 961 fg.; II, 126 fg.). Beide Stellen geben uns ein genaues Verzeichniß der Schriften A. und N. T., damit man dieselben als echte, kirchlich anerkannte von den sogenannten Apokryphen zu unterscheiden wisse. In dem dort betonten Gegensatz der βιβλία κεκανονισμένα καὶ ὡρισμένα und der βιβλία ἀόριστα liegt klar angedeutet, in welchem Sinn die betreffende Benennung damals verstanden wurde. Kanonisirt oder kanonisch hießen die Schriften des A. und N. T., sofern ihre Zahl eine bestimmte, kirchlich festgesetzte war; es sollte damit eine bestimmte Klasse von Schriften ein für allemal abgegrenzt werden, gegenüber der unbestimmbar großen Zahl anderer Erzeugnisse der kirchl. Literatur. Kanonisch als so entstandener terminus technicus entspricht also ungefähr dem Ausdruck „classisch", indem man unter Kanon die von der Kirche aufgestellte Kategorie oder Klasse von Büchern, wol auch geradezu deren Verzeichniß verstand. Natürlich konnte das Wort in dieser besondern Bedeutung erst dann in Gebrauch kommen, als das Urtheil der Kirche über alle in die Sammlung aufzunehmenden Schriften abgeschlossen war; also finden wir es z. B. noch nicht bei Eusebius. Aus dem Gesagten erhellt, daß das Prädicat kanonisch ursprünglich sich nicht unmittelbar auf den Inhalt einer Schrift bezog, als ob dieser damit als Richtschnur des Glaubens und Lebens hätte bezeichnet werden sollen; beabsichtigt war damit nur die Behauptung, daß die betreffende Schrift zu einer bestimmten, nach Zahl und Art abgegrenzten Klasse gehöre. Der Sache nach schloß aber diese formelle Behauptung allerdings das Urtheil mit ein, daß eine solche Schrift eine göttlich inspirirte und also für Glauben und Leben maßgebende sei, und mit der Zeit, als das deutliche Bewußtsein über die Entstehung der Sammlung sich allmählich verlor, wurde auf diese zweite materielle Aussage immer mehr das Hauptgewicht gelegt. Man nahm kanonisch in dem activen Sinn „Regel gebend", während ursprünglich der passive Sinn „regulirt", d. i. zu der kirchlich festgestellten Sammlung von Schriften gehörig, beabsichtigt war (vgl. Credner, „Zur Geschichte des Kanons" [Halle 1847], S. 1—68; „Geschichte des neutestamentlichen Kanon", herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860], S. 103 fg., 220 fg.; Baur in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", I, 141 fg.).

I. **Kanon des Alten Testaments.** A. Ueber die Entstehung des alttest. Kanons, d. h. über die Zeit, in welcher die Sammlung der betreffenden Bücher begonnen wurde, über die Personen, welche dabei betheiligt waren, und über die Art ihrer Thätigkeit besitzen wir keine genauen, directen Nachrichten, und ebenso wenig über den Abschluß der Sammlung. Was die Juden, nämlich Talmud und Midraschim, davon erzählen (vgl. Fürst, „Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch" [Leipzig 1868]), hat nur den Werth unsicherer Tradition und Fabel. Die orthodox jüd. Ansicht (vgl. besonders Baba batra, f. 14[b] fg.) ist in kurzem folgende: den Pentateuch hat, mit Ausnahme der letzten acht (von Josua hinzugefügten) Verse Mose selbst verfaßt, sodann Josua das nach ihm benannte Buch, Samuel das Buch der Richter nebst Ruth und 1 Sam. 1—24, die Propheten Gad und Nathan den Rest der Bücher Samuel's (1 Chron. 29, 29). Die Bücher der Könige verdanken ihre Redaction dem Propheten Jeremia; die schriftliche Aufzeichnung der übrigen Bücher, soweit sie nicht von den Verfassern selbst unmittelbar und vollständig besorgt wurde, vertheilt sich auf das Collegium Hiskia's und die Männer der großen Synagoge. Erstern wird im besondern die Redaction (Sammlung und Textfeststellung) Jesaja's (I. und II.), der Sprüche, des Hohenliedes und des Predigers zugeschrieben, letztern die der 12 kleinen Propheten, Ezechiel's, Daniel's und des Buchs Esther. Redaction und Einreihung in den Kanon sind nach dieser Ueberlieferung ohne Zweifel gleichzeitig zu denken; die letzte, abschließende Thätigkeit in Beziehung auf den Kanon fiele also danach der großen Synagoge zu, und ihre Grenze wäre etwa das 5. Jahrh. v. Chr. Aehnlich, nur viel wunderbarer, lautet die Sage bei einigen Kirchenvätern (Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandria, Theodoret u. a.): Esra habe die Schriften des Alten Bundes, welche mit dem Tempel untergegangen seien, nach dem Exil aus dem Gedächtniß, durch göttliche Eingebung wiederhergestellt und in eine Sammlung vereinigt (vgl. 4 Esra 14).

Wie unrichtig derartige Vorstellungen seien, wird sich aus dem Folgenden von selbst ergeben; für den Unbefangenen genügt schon das eine, daß einzelne Bücher zu der Zeit, als jene Synagoge in Thätigkeit war, noch gar nicht existirten. Auch der Angabe in 2 Makk. 2, 13 ist kein großes Gewicht beizulegen, einmal, weil das 2. Makkabäerbuch über-

haupt eine unzuverlässige Geschichtsquelle ist und die zwei Schreiben im Eingang desselben (2 Makk. 1, 1—2, 19) jedenfalls unecht sind, sodann, weil die Sammlung Nehemia's nach jener Angabe außer den Geschichts- und Prophetenbüchern und den Psalmen auch noch andere Stücke enthielt, die nicht Bestandtheile unsers Kanons sind, sodaß also eine sichere Notiz über Sammlung und etwaigen Schluß eben dieses Kanons daraus nicht gewonnen werden kann. Wir sind vielmehr in dieser Frage fast lediglich auf eigene Vermuthung angewiesen, auf allgemeine Schlüsse aus einzelnen Resultaten der exegetischen und historischen Kritik. Wir versuchen im Folgenden das Wichtigste und annähernd Gewisse hierüber kurz zusammenzustellen:

1) Die frühere, orthodox-kirchl. Anschauung, daß jedes alttest. Buch unmittelbar nach seiner Entstehung in die Sammlung aufgenommen und als heiliges, göttlich inspirirtes betrachtet worden sei, ist eine ungeschichtliche und unrichtige schon darum, weil die Bestandtheile der Sammlung keineswegs in chronologischer Ordnung aufeinanderfolgen, sodann, weil manche dieser Bücher, z. B. Koheleth, Esther, Hohes Lied, nur eine entfernte oder gar keine Beziehung zur Religion haben und noch in später Zeit über ihre Heiligkeit, wenigstens über den Grad derselben, verschiedene Ansichten auch unter den rechtgläubigen Juden sich geltend machten.

2) Wenn demnach die Absicht, eine Sammlung heiliger Schriften zu veranstalten, keineswegs von Anfang an schon bei Entstehung der ersten derartigen Bücher vorhanden war, so ist auf der andern Seite ebenso gewiß, daß nicht erst, als das Material dazu vollständig vorlag, die Sammlung begonnen und alsbald auch abgeschlossen wurde; denn bei solchem Sachverhalt wäre nicht zu begreifen, warum z. B. die Chronik nicht den ältern Geschichtsbüchern angereiht und Daniel nicht unter die Propheten gestellt wurde.

3) Die richtige Vorstellung ist allein die einer allmählichen, durch mehrere Jahrhunderte sich fortsetzenden Entstehung der Sammlung. Es lassen sich innerhalb derselben deutlich einzelne Gruppen unterscheiden, deren jede für sich bestehen konnte, ehe die Hand des Sammlers sie verband; so in erster Linie die drei Hauptgruppen: Gesetz, Propheten und Hagiographen. Wenn Daniel und die jüngern Geschichtsbücher ihren Platz unter letztern gefunden haben, so erklärt sich dies von vornherein am leichtesten daraus, daß bei der Aufnahme dieser Bücher derjenige Theil der Sammlung, zu dem sie ihrem Inhalt nach gehörten, bereits abgeschlossen war. Sodann haben wir auch innerhalb der drei Hauptabtheilungen deutliche Spuren von Partialsammlungen (namentlich im Psalmbuch), die ebenfalls auf eine allmähliche Entstehung des ganzen Schriftencodex hinweisen.

4) Den Anfang machte man ohne Zweifel mit dem Hauptbestandtheil, der das Fundament alles spätern Schriftthums war, mit dem Gesetz und den geschichtlichen Abschnitten, die zur Einleitung und Beleuchtung desselben dienten, kurz mit dem, was wir die fünf Bücher Mose zu nennen pflegen. Da aber, wie die heutige Wissenschaft unwiderlegbar nachgewiesen hat, die einzelnen Bücher des Pentateuchs zu sehr verschiedenen Zeiten entstanden sind, so kann die endgültige Zusammenstellung des Ganzen jedenfalls erst nach dem Bekanntwerden der jüngsten Abschnitte desselben vorgenommen worden sein, sicherlich nicht vor der Zeit Josia's (2 Kön. 22, 8 fg.), vielmehr vermuthlich erst nach dem Exil, als die Theokratie gleichsam von neuem begründet und auferbaut werden mußte. Der Mann, welcher diese Arbeit vornahm, wird kein anderer gewesen sein als der, den man mit Auszeichnung den Schriftgelehrten und Gesetzeskundigen nannte, von dem es hieß (Esra 7, 6. 10; Neh. 8), er habe des Herrn Gesetz studirt und in Israel Satzung und Brauch gelehrt: Esra (s. d.). Daß dieser die letzte Hand an die Redaction des Pentateuchs gelegt und diesen der Gemeinde als fertigen Kanon für den Synagogendienst gegeben habe, ist nicht nur möglich, sondern in hohem Grade wahrscheinlich (vgl. „Bibel-Lexikon", , 437). Schon Spinoza (Tractatus theologico-politicus, VIII, §. 48 fg.) hat diese Vermuthung ausgesprochen und näher zu begründen gewagt.

5) Es war ein nahe liegendes Bedürfniß eben jener Zeit, auch die übrigen aus der Verbannung geretteten Schriften der Väter zu sammeln, und unter diesen standen die prophetischen obenan, jetzt um so mehr, nachdem der Inhalt vieler früherer Weissagungen sich erfüllt hatte und ihre Träger in ein neues verklärtes Licht vor die Augen der Gemeinde stellte. Mit der Wiedergeltendmachung des Gesetzes ging eine Steigerung des Ansehens der frühern Propheten Hand in Hand, und so trat dem mosaischen Fünfbuch als Fortsetzung und Ergänzung gewiß sehr bald die zweite Sammlung zur Seite, ein-

geleitet durch die nationalen Geschichtsbücher, welche vom religiös-theokratischen Gesichtspunkt aus die göttliche Leitung des Volks im einzelnen schilderten, sodaß sie als Seitenstück zu den eigentlich prophetischen Schriften gelten konnten. Nach der spätern Sage soll Nehemia, als er eine Bibliothek gründete, die Bücher der Könige und Propheten sammt den Psalmen und den die Weihgeschenke betreffenden Sendschreiben der Könige gesammelt haben (2 Makk. 2, 13). Gegen die Möglichkeit dieses Sachverhalts läßt sich, wenn unter „den Psalmen" (τὰ τοῦ Δαυίδ) und ebenso unter den prophetischen Schriften die damals vorhandenen, nicht die sämmtlichen uns bekannten, verstanden werden, nicht viel einwenden, und wir mögen jener Nachricht, trotz der sonst großen Unzuverlässigkeit ihrer Quelle, immerhin etwa das entnehmen, daß bald nach der ersten Sammlung und durch dieselbe veranlaßt auch die zweite begonnen worden sei, die zwar nicht völlig gleichen Rang mit jener einnahm, aber doch wie jene nachher mit dem Prädicat der Heiligkeit belegt und als dem spätern Schriftthum übergeordnet betrachtet wurde. Die Vervollständigung dieser Sammlung geschah übrigens nur nach und nach. Bestimmte Zeugnisse für das Vorhandensein des Prophetenkanons haben wir erst aus dem 2. Jahrh. v. Chr. (Dan. 9, 2; Sirach, Prolog und Kap. 49, 6—10), und jedenfalls erfolgte der Abschluß desselben nicht vor dem 4. Jahrh., da Obadja und Jona noch darin aufgenommen wurden. Wir wissen auch, daß zu Ende des 5. Jahrh. der Prophetenkanon noch nicht auf gleicher Stufe mit dem Gesetzeskanon stand; denn als die Samaritaner (s. d.) sich vom jüd. Tempel lossagten, galt nur erst der Pentateuch als heiliges Buch. Nur ihn (und einige Stücke aus Josua) nahmen sie von dort herüber, nicht aus grundsätzlicher Abneigung gegen alle Propheten, sondern weil man die betreffenden Bücher noch nicht so hoch stellte, und sie nicht in gleicher Weise wie das Gesetz als heilige Religionsurkunden betrachtete.

6) Mag auch ein Theil des Psalters als besonderes Buch schon früh in den Händen der Gemeinde gewesen und vielleicht gleichzeitig mit der Prophetensammlung neu geordnet worden sein: Werth und Geltung einer besondern dritten Sammlung hatte er darum noch nicht, und es dauerte lange Zeit, bis neben Gesetz und Propheten eine neue Klasse von Schriften als einigermaßen ebenbürtig gestellt wurde. Selbst nachdem dies geschehen war, blieb der Ausdruck „Gesetz und Propheten" für die ganze Bibel immer noch in Gebrauch (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 437), und man begnügte sich auch später für den dritten Theil mit dem ganz allgemeinen Namen „Schriften" (Ketubim), wenn man nicht vorzog, ein einzelnes Buch, z. B. die Psalmen, besonders hervorzuheben (Luk. 24, 44). In diesem dritten Theil fanden mit der Zeit sehr verschiedenartige Schriften ihren Platz, theils dichterischen, theils lehrhaften, prophetischen oder geschichtlichen Charakters, kurz alles, was in der vorhergehenden, schon geschlossenen Sammlung sich nicht mehr unterbringen ließ und doch der Aufnahme werth erachtet wurde. Und wie dem Inhalt, so liegen diese Schriften auch der Zeit ihrer Entstehung nach weit auseinander, indem die ältesten Stücke dem Davidischen, die jüngsten erst dem makkabäischen Zeitalter angehören. Letztere Thatsache beweist, daß diese dritte Sammlung am längsten offen gehalten wurde. Je weniger scharf von vornherein der Charakter der darin aufzunehmenden Schriften bestimmt war, um so leichter ließ sich die Grenzlinie verändern, um so langsamer kam man dazu, den Umfang dieser Sammlung, neu entstehenden Literaturproducten gegenüber, ein für allemal abzustecken und damit den Kanon überhaupt zu schließen.

7) Die Frage, wann dieser Schluß erfolgt sei, hat daher zu ihrer nächsten Voraussetzung die Bestimmung der Zeit, welcher die jüngsten Bestandtheile der Ketubim angehören. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Psalmen und um das Buch Daniel. Was erstere betrifft, so gehen die Ansichten der Ausleger immer noch weit auseinander. Während die einen (auch dogmatisch Unbefangene, wie Ewald, Hupfeld, Dillmann u. a.) die Möglichkeit makkabäischer Psalmen aufs bestimmteste bestreiten, wird ihre Gewißheit von andern ebenso fest behauptet, bald nur für einzelne, bald für eine Menge von Liedern. Es wird später am Platze sein, diese Streitfrage näher zu berühren (s. Psalmen). Hier nur kurz das Resultat: daß in der Zeit der makkabäischen Freiheitskriege das nationale Lied wieder erklang, daß mit dem Schwert auch die Leier aus langer Ruhe sich aufraffte, ist zum voraus wahrscheinlich, und wenn wir nun im Psalter einige Lieder finden, deren geschichtliche Beziehungen, deren Stimmung und Sprache genau in jenes Zeitalter passen, so sind wir vollkommen berechtigt, die Entstehung derselben so weit herunterzurücken und

anzunehmen, daß das Psalmbuch nachträglich noch durch solche Lieder erweitert wurde, daß es also im 2. Jahrh. v. Chr. noch nicht fest geschlossen war und mit ihm der Kanon überhaupt. Noch sicherern Beweis hierfür gibt das Buch Daniel; denn daß dieses in eben jener Zeit, während der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes, entstanden sei und nur zum Schein und um den Zweck einer Tröstung und Aufrichtung der gedrückten Volksgenossen besser erreichen zu können, eine andere Hülle angezogen habe, wird gegenwärtig von allen, durch dogmatisches Vorurtheil nicht völlig geblendeten Auslegern anerkannt. Vor der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. erfolgte der Schluß des Kanons also in keinem Fall. So gewiß dies ist, so schwierig ist es auf der andern Seite, den Zeitpunkt des Schlusses genau zu bestimmen, und nach den wenigen vorliegenden Daten ist überhaupt nur eine annähernde Bestimmung möglich.

8) Die Behauptung, daß ums J. 132 v. Chr., als die Vorrede zur griech. Uebersetzung des Buchs Sirach geschrieben wurde, der Kanon in seiner heutigen Gestalt schon vorhanden gewesen sei (vgl. z. B. Vaihinger in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1857, S. 94 fg.), stützt sich lediglich auf einen Scheingrund. Wenn in dem erwähnten Prolog neben Gesetz und Propheten in dritter Linie „die übrigen Bücher", „die andern vaterländischen Bücher", aufgezählt werden, so folgt daraus doch nur, daß eine gewisse Klasse von Schriften, für die man noch keinen bestimmten, gemeinschaftlichen Namen hatte, den andern zur Seite gestellt und mit zur Sammlung gerechnet wurde, wenn auch zunächst nur als „vaterländische", nicht als „heilige" Schriften. Ueber den Umfang dieser Klasse, über Titel und Zahl der dazu gehörenden Bücher, ist, wie jeder sieht, an der betreffenden Stelle nichts ausgesagt, und es läßt sich also daraus keineswegs folgern, daß die dritte Sammlung schon damals eine fertige, geschlossene gewesen sei. Das Nächste war doch, daß man, wenn eine bestimmte, nicht zu überschreitende Summe von Büchern vorlag, dieselben zählte und ihre Zahl angab. Hiervon enthält die angeführte Stelle keine Spur; was man in ihr hat lesen wollen, steht gar nicht darin.

9) Daß noch im Lauf des 2. Jahrh. v. Chr. nicht alle Ketubim mit den übrigen Schriften auf gleiche Linie gestellt und als unantastbares Nationalheiligthum betrachtet wurden, mit andern Worten, daß der Kanon in jener Zeit noch keine festen Grenzen hatte, sehen wir deutlich aus der Stellung, welche die hellenistischen Juden dazu einnahmen: nicht nur erlaubten sie sich, einzelne dieser Bücher mit bedeutenden Zusätzen zu vermehren oder völlig umzuarbeiten (Daniel; 3 Esra), sondern auch neue, unter ihnen entstandene Schriften mitten unter jene einzureihen, als ob ihnen ganz gleiches Ansehen wie den ursprünglich hebräisch geschriebenen zukäme. Es war also hierüber noch nicht zu einer einstimmigen Ansicht gekommen, die der gesammten Judenschaft als Autorität gegolten hätte. Die Hellenisten, insbesondere die ägypt. Juden, konnten sich solche Freiheiten erlauben, weil die Palästinenser selbst ihnen noch keinen genau festgesetzten Kanon in die Hand gaben, weil auch die Muttergemeinde über die Ketubim noch nicht die letzte Entscheidung getroffen hatte. Später, als das wirklich geschah, behauptete freilich die ägypt. Judenschaft ihre inzwischen errungene Eigenart und freiere Stellung zum Ueberlieferten; damals aber, als die griech. Bibel noch im Entstehen begriffen war (etwa bis 130 v. Chr.), hätte man sich ohne Bedenken an die Palästinenser angeschlossen, wenn bei ihnen in diesen Dingen bereits fester Brauch und bestimmte Satzung vorhanden gewesen wäre.

10) Gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. herrschte unter den palästinens. Juden allerdings ziemliche Uebereinstimmung in Beziehung auf den Kanon; wir wissen aber, daß noch im 1. vorchristl. Jahrh. Zweifel laut wurden, ob die damalige, für den Gemeindegebrauch bestimmte Büchersammlung, d. i. der Kanon, wie er jetzt vorliegt, unverändert zu belassen sei. Man entdeckte (vgl. Talmud, Menahot, f. 45, a), daß Ezechiel in einigen Punkten mit dem mosaischen Fünfbuch nicht im Einklang stehe, und meinte, dieses Buch müsse deshalb „verborgen", d. h. dem öffentlichen Gebrauch entzogen werden. Es gelang aber dem Hananja ben Hiskia ben Garon, einem ältern Zeitgenossen Hillel's und Schammai's, die betreffenden Widersprüche auszugleichen und damit die Bedenken zu beschwichtigen (vgl. Fürst, a. a. O., S. 24). Ernster war die Streitfrage in Beziehung auf den Prediger, das Hohelied, die Sprüche und Esther. Der Prediger und die Sprüche wurden beanstandet, weil einzelne Stellen derselben (z. B. Pred. 7, 3; 8, 15 und 2, 2; 4, 2 und 9, 4) sich zu widersprechen schienen, jener zugleich, weil Hinneigung zu (sadducäischer) Ketzerei darin wahrzunehmen war (Pred. 1, 3; 11, 9 u. a.;

vgl. Fürst, a. a. O., S. 92), das Hohelied wol hauptsächlich seines weltlichen Gewandes wegen, ebenso das Buch Esther wegen seines Mangels an eigentlich religiösem Inhalt (Fürst, a. a. O., S. 83, 100). Es handelte sich, nach damaliger Ausdrucksweise, bei diesen Streitigkeiten hauptsächlich darum, ob das betreffende Buch „die Hände verunreinige", d. h. ob ihm das Prädicat der „Heiligkeit" in gleichem Maß wie den andern Büchern des Kanons (Mischna, Jadajim, III, 5) zukomme (über den eigentlichen Sinn jenes Ausdrucks vgl. Delitzsch in der „Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche", Jahrg. 1854, S. 280 fg.). Diese vereinzelten Anfechtungen der genannten Bücher hatten nun freilich keinen weitern Erfolg, wir lernen aber daraus, daß damals der Kanon noch nicht unwiderruflich geschlossen war. Dagegen hatte sich inzwischen die Ehrfurcht vor ihm dermaßen gesteigert, daß jedes in ihm befindliche Buch darauf angesehen wurde, ob es als ein „heiliges" gelten könne, und eben diese Steigerung des Begriffs der Kanonicität ist als Ursache jener Streitigkeiten anzusehen, die ihre endgültige Erledigung eigentlich erst mehrere Jahrzehnte nach Jerusalems Zerstörung durch das Synedrium zu Jabne erhielten, am Tage der „Zeugnißsammlung", ca. 118 n. Chr. (vgl. Mischna, a. a. O., und Edajot, V, 3; Delitzsch, a. a. O., S. 282, und Graetz, „Geschichte der Juden" [Berlin 1853], IV, 43 fg.).

11) Diese letzte Entscheidung des Synedriums zu Jabne war übrigens nur eine bestätigende und nachträgliche zu dem, was bereits allgemein angenommen war; denn schon vorher, am Ende des 1. christl. Jahrh., begegnen wir der bestimmten Nachricht von einem, dem Umfang, d. h. der Zahl seiner Bücher, nach genau abgegrenzten Kanon, nämlich bei Josephus in seiner Schrift gegen Apion (I, 8). Die einzelnen Bücher werden hier zwar nicht näher angegeben, nur ihre Zahl, nämlich 22, vertheilt auf drei Klassen (5 Bücher des Gesetzes, 13 prophetische und 4, welche Hymnen und Sittenregeln enthielten), allein da wir dieselbe Zählungsweise bei vielen spätern, namentlich christl. Schriftstellern wiederfinden und bei diesen Näheres darüber erfahren, so kann kaum ein Zweifel sein, daß Josephus in jene Zahl alle Bücher, die unsern Kanon bilden, eingerechnet, insbesondern, daß er unter den 13 prophetischen Büchern 1) Josua, 2) Richter mit Ruth, 3) Samuel, 4) Könige, 5) Chronik, 6) Esra und Nehemia, 7) Esther, 8) Jesaja, 9) Jeremia mit Klageliedern, 10) Ezechiel, 11) Daniel, 12) die 12 kleinen Propheten, 13) Hiob, und unter den vier zuletzt genannten die Psalmen und die drei Salomonischen Schriften (Sprüche, Prediger, Hoheslied) verstanden habe. Josephus betont ausdrücklich, daß die Juden von der Göttlichkeit dieser Schriften überzeugt seien und in der langen seit deren Abfassung verstrichenen Zeit nicht gewagt hätten, etwas hinzuzufügen, wegzunehmen oder zu verändern, und wenn er ferner die Meinung kundgibt, die jüngsten Bücher des Kanons seien zur Zeit des Artaxerxes (den er nämlich, wie wir aus „Alterthümer" XI, 6, 13, sehen, mit dem Ahasverus im Buch Esther verwechselte) entstanden, so lernen wir daraus, daß der ganze Kanon damals, als Josephus schrieb, bereits in den Schimmer eines ehrwürdigen Alterthums gerückt war, als etwas von der Gegenwart weit Abstehendes und darum Unverletzliches, galt, und es war nur ein anderer Ausdruck für dieses Zeitbewußtsein, wenn sämmtliche Bücher desselben heilig gesprochen und danach gedeutet wurden. Wie rasche Fortschritte diese Auffassung machte, zeigt die Aeußerung Rabbi Akiba's über das Hohelied: „Die Welt war des Tags, an welchem das Hohelied Israel gegeben wurde, nicht werth; denn wenn alle Ketubim heilig sind, so ist das Hohelied hochheilig (ḳodē ḳodašim"; (vgl. Mischna, Jadajim, III, 5).

12) Diesen Standpunkt, für den kanonische und heilige Bücher ein identischer Begriff sind, dürfen wir nun allerdings nicht um zwei Jahrhunderte zurückverlegen, d. h. wir dürfen nicht annehmen, daß er der bei der Aufnahme unter die Ketubim maßgebende gewesen sei, wol aber wurde, als man daran dachte, die dritte Sammlung zu vervollständigen und abzuschließen, darauf Rücksicht genommen, ob ein Buch seinem Alter nach ehrwürdig genug erscheine, sei es, daß es in der That schon vor langer Zeit entstanden war, sei es, daß es wenigstens den Namen eines alten Weisen oder Sehers an der Spitze trug, und so den Schein höhern Alters und mit der Zeit auch den Glauben daran erweckte. Aus letzterm Grunde konnten auch sehr junge Bücher, wie Koheleth und Daniel, ihre Stelle unter den übrigen finden, ebenso die nachträglich eingeschobenen Psalmen, die durch die andern geschützt und durch den Tempelgebrauch bei der Gemeinde in Ansehen gekommen waren, während dagegen sonst hoch geschätzte, ursprünglich hebräisch geschriebene und

dieser Sprache damals wol noch vorhandene Bücher, wie Sirach und das 1. Makkabäerbuch, ausgeschlossen blieben, weil sie ihre späte Abfassung unverhohlen bekannten. Ursprünglich also war der Kanon die Sammlung von Gesetz, Propheten und der sonstigen altehrwürdigen Nationalliteratur, und die Nothwendigkeit einer abschließenden Gestaltung desselben trat von selbst ein, als griech. Sitte und Bildung immermehr ins Judenthum eindrangen und das Volksleben sich in Parteien zu zersetzen begann. Dieser Abschluß fällt etwa in den Anfang des 1. vorchristl. Jahrh., d. h. von da an wurden keine neuen Bücher mehr in den Kanon aufgenommen, und die jüngsten (Koheleth, Daniel und einige Psalmen) hatten sich im Gemeindegebrauch schon so eingebürgert, daß der Glaube an ein höheres Alter derselben sich leicht befestigen konnte, da der Gesichtskreis der damaligen Generation die wirkliche Entstehungszeit dieser Bücher schon nicht mehr erreichte. Das war der erste factische Schluß des Kanons. Als nun aber die Ketubim mit Gesetz und Propheten eng verbunden waren, ging die ausschließlich religiöse Betrachtung, die letztern von jeher zutheil geworden, auch auf jene, die Ketubim, über, die damit ohne Unterschied zum Rang von heiligen Schriften erhoben wurden. Diese neue Betrachtungsweise brachte einige Bücher in Gefahr, wieder ausgeschlossen zu werden, ohne daß jedoch der ursprüngliche Bestand des Kanons dadurch verändert worden wäre. Immerhin aber wurde er theilweise in Frage gestellt, und der letzte bleibende Abschluß desselben erfolgte für das damalige rechtgläubige Judenthum erst damit, daß für alle Ketubim das Prädicat der Heiligkeit nachgewiesen und ihnen feierlich zuerkannt wurde. In welcher Weise das geschah, ist unter 10) bereits gesagt worden. Das war der zweite, wir könnten sagen, der pharisäische Schluß des Kanons als eines durchweg „heiligen" Buchs.

Vgl. besonders Dillmann, „Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", III, 419—491; Bleek, „Einleitung in das Alte Testament" (Berlin 1860), S. 663—686; de Wette-Schrader, „Die Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 12—20; Oehler, „Kanon des Alten Testaments" in Herzog's „Real-Encyklopädie", Bd. VII. Ferner Welte, „Bemerkungen über die Entstehung des alttestamentlichen Kanons" in der „Theologischen Quartalschrift", Jahrg. 1855, S. 58—95; Fürst, a. a. O.; Herzfeld, „Geschichte des Volkes Jisrael" (Nordhausen 1854—56), II, 48 fg., 70 fg., 92 fg.; Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" (Breslau 1857), S. 200 fg.

B. Geschichte des alttest. Kanons in der christl. Kirche (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 167 fg., 439 fg.). Wir dürfen mit vollem Recht behaupten, daß die ersten christl. Gemeinden den Kanon so, wie er bei den Juden in Geltung und Ansehen stand, ohne eigene kritische Sichtung einfach annahmen. Daneben sind aber auch zwei andere Thatsachen zu constatiren: 1) daß die Grenze zwischen kanonischen und nichtkanonischen Schriften der jüd. Literatur schon in einigen neutest. Schriften nicht scharf gezogen erscheint (Jud. 14. 9; Jak. 4, 5; Luk. 11, 49 und Joh. 7, 38); 2) daß neben dem hebr. Text auch Uebersetzungen (ins Aramäische und Griechische) benutzt wurden, und daß, je mehr die Gemeinde wuchs und besonders unter griechisch redenden Juden und Heiden Anhänger fand, um so rascher der Gebrauch des hebr. Grundtextes durch den der griech. Uebersetzung (der LXX) verdrängt wurde. Eine nothwendige Folge dieser durchgängigen und fast ausschließlichen Benutzung der LXX war, daß auch die den LXX eigenthümlichen Stücke vgl. „Bibel-Lexikon", I, 166 und 439 fg.) allmählich auf gleiche Linie mit den zum hebr. Kanon gehörenden gerückt und als Beweisstellen benutzt wurden (so von Irenäus, Clemens von Alexandria, Tertullian und Cyprian), mit andern Worten, daß die Grenzlinie zwischen Kanon und Apokryphen zerfloß und gelegentlich auch gänzlich verschwand. So mußte von selbst und besonders seitdem die Christen sich mit den Juden auch in gelehrte Streitigkeiten eingelassen hatten, das Bedürfniß erwachen, über den eigentlichen Bestand und Umfang der Sammlung alttest. Schriften völlig ins Klare zu kommen und etwas Sicheres darüber zu bestimmen. Den ersten derartigen Versuch machte Melito, Bischof von Sardes (um 170 n. Chr.), der auf einer Reise in Palästina genaue Erkundigungen über Zahl und Ordnung der alttest. Bücher einzog und dieselben seinem christl. Bruder Onesimus in einem durch Eusebius („Kirchengeschichte", IV, 26) uns erhaltenen Schreiben mittheilte. Sein Verzeichniß ist, wenn wir unter Ἔσδρας die beiden Bücher Esra und Nehemia verstehen, der Zahl nach das der hebr. Bibel, mit Ausschluß

des Buchs Esther; der Reihenfolge nach schließt es sich aber mehr an die LXX an, indem es die Chronik den 4 Büchern der Könige (d. i. 1. und 2. Samuelis und 1. und 2. Könige) folgen läßt, daran die Psalmen mit den drei Salomonischen Schriften und Hiob anreiht und in letzter Linie die Propheten nebst Esra aufzählt. Ruth erscheint unmittelbar hinter den Richtern, und die Klagelieder, welche nicht besonders genannt werden, haben wir uns ohne Zweifel als unter Jeremia mitbegriffen zu denken. Daß Esther fehlt, hat wol nur einen zufälligen Grund, nämlich in einer Verwechselung oder Verschmelzung dieses Namens mit Esra (in seiner griech. Form Esdras). Eigenthümlich ist diesem Verzeichniß endlich noch der Zusatz zu den Sprüchen Salomo's, daß dieselben auch den Titel „Weisheit" führten. In der That wurden die Sprüche von den Juden etwa auch Sepher ḥokma genannt (vgl. Fürst, a. a. O., S. 73, und Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 22); es folgt also aus jenem Zusatz nicht, daß Melito die Sprüche mit dem apokryphischen Buch der Weisheit verwechselt habe.

Ein zweites Verzeichniß der nach hebr. Ueberlieferung zum Kanon gehörenden Bücher ist uns aus dem 3. Jahrh. n. Chr. erhalten, nämlich von Origenes in seiner Erklärung des 1. Psalms (Origenes, Opera graeca et latina, ed. de la Rue [Paris 1733—59], II, 528, und Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 25). Neben den griech. Titeln werden hier auch die hebräischen angegeben und die Aufzählung der Bücher (22 wie bei Josephus) geschieht im allgemeinen nach der Reihenfolge der LXX. Bemerkenswerth ist dabei Folgendes: 1) wie Ruth mit den Richtern, so rechnet Origenes auch die Klagelieder mit dem Propheten Jeremia zusammen, und zwar letztere mitsammt dem Brief Jeremia's, offenbar dem, welcher in der Vulgata den Schluß des Buchs Baruch bildet, in den Handschriften der LXX aber meist als besonderes Stück hinter den Klageliedern steht. Zu der irrigen Meinung, daß dieser Brief zum hebr. Kanon gehöre, mochte der wirkliche Brief Jeremia's (Kap. 29) Veranlassung gegeben haben; 2) die 12 kleinen Propheten sind in dem Verzeichniß gänzlich übergangen. Dies beruht aber wol nur auf dem Versehen irgendeines Abschreibers, da die Gesammtzahl der Bücher, 22, im Anfang deutlich angegeben wird, während auf diese Weise nur 21 herauskommen, und da die lateinische Uebersetzung Rufin's die 12 kleinen Propheten richtig aufzählt, nämlich zwischen dem Hohenlied und Jesaja, da, wo bei Melito Hiob steht. Dies führt auf den Grund des Nachlässigkeitsfehlers: Verwechselung der griech. Zahlbuchstaben für 12 (ιβ) mit Ἰώβ; 3) zum Schluß werden noch die Makkabäerbücher erwähnt, ausdrücklich aber als außerhalb der andern stehend, also nicht zum eigentlichen Kanon gehörend. Wir sehen aus diesem Verzeichniß, daß Origenes ein deutliches Bewußtsein von dem Unterschied zwischen althebräischer und apokryphischer Literatur hatte; allein diese richtige Einsicht hinderte ihn keineswegs, in seinen übrigen Schriften von den Apokryphen (besonders von Sirach, Weisheit, Baruch und Makkabäer), öfters Gebrauch zu machen und dieselben etwa auch geradezu als göttliches Schriftwort anzuführen (Bleek, a. a. O., S. 690). Mit der wissenschaftlichen Erkenntniß ging also das praktische Verhalten nicht immer Hand in Hand, der consequenten Durchführung des richtigen Grundsatzes stand der kirchl. Gebrauch, wie er sich nun einmal festgesetzt hatte, stets im Wege, und letzterer behielt im Abendland schließlich die Oberhand, während man in der griech. Kirche seit dem 4. Jahrh. eifrig bemüht war, der ungenauen Vermengung der kanonischen und apokryphischen Literatur wieder entgegenzuarbeiten. Dies zeigen einige aus jener Zeit stammende Verzeichnisse (des Concils von Laodicea, der Canones apostolici, Cyrill's von Jerusalem, Gregor's von Nazianz sowie die des Athanasius und Epiphanius; vgl. de Wette-Schrader, a. a. O., §. 30; Bleek, a. a. O., S. 691 fg.), welche im allgemeinen dem hebr. Kanon und der Zahl 22 folgen, nur daß manchmal Baruch und der Brief Jeremia's den echten Schriften dieses Propheten beigezählt, etwa auch die drei Makkabäerbücher zum Kanon gerechnet werden (Canones apostolici), während man auf der andern Seite dem Buch Esther mehrfach geringern Werth beigelegt zu haben scheint; so Athanasius, der es mit Weisheit, Sirach, Judith und Tobi zusammen in die Klasse der Vorlesebücher (ἀναγινωσκόμενα) versetzt, Gregor von Nazianz, der es ganz übergeht.

Die abendländische Kirche stand im allgemeinen der jüd. Ueberlieferung ferner als die morgenländische, und damit auch der Möglichkeit, die ursprünglichen und die später hinzugekommenen Bestandtheile des A. T. genau zu unterscheiden. Die altlateinische Bibelübersetzung war eine Tochter der griechisch-alexandrinischen; letztere gewann daher in den Augen der Lateiner leicht den Schein, das Original selbst zu sein, und von selbst rückten

dann die apokryphischen Bücher in die Reihe der kanonischen. Der 36. Kanon des Concils zu Hippo Regius in Numidien (393 n. Chr.) gibt eine Aufzählung der in der Kirche zu lesenden kanonischen Schriften, und nennt mitten unter den Büchern des hebr. Kanons auch die Weisheit und Jesus Sirach (nämlich mit den Sprüchen, dem Prediger und Hohenlied zusammen als Salomonis libri quinque), sodann die Bücher Tobi und Judith (zwischen Ezechiel und Esther) und 2 Bücher der Makkabäer (hinter Esra). Ebenso die dritte (397 n. Chr.) und fünfte (419 n. Chr.) karthaginensische Synode, Innocenz I. in seinem Schreiben (405 n. Chr.) an Exsuperius, Bischof von Toulouse, und das Decret des Gelasius (vgl. Credner-Volkmar, „Geschichte des neutestamentlichen Kanon", S. 287 fg.). Augustin (De doctrina christiana, II, 8), der auf den erwähnten afrikan. Synoden mitthätig gewesen war, hielt dieselbe Ansicht fest, von dem Grundsatz ausgehend, daß man dem Ansehen möglichst vieler kath. Gemeinden folgen und daher nächst den allgemein anerkannten Schriften auch diejenigen aufnehmen solle, welche in den meisten und angesehensten Gemeinden gelesen wurden. Auf der andern Seite fehlte es freilich auch im Abendlande nicht an Männern, welche das Richtige zu erkennen wußten und der Consuetudo ecclesiae nicht ohne weiteres nachgaben, so namentlich Hilarius, Rufinus und Hieronymus. Der erstgenannte folgt bei seiner Aufzählung (in der Vorrede zur Erklärung der Psalmen) ganz dem Origenes, ebenso in der Hauptsache Rufinus (in der Expositio symboli apostolici); vor allen war Hieronymus, der hebräisch verstand und mit gelehrten Juden verkehrte, befähigt zu genauer Feststellung des hebr. Kanons. Er zählte, wie die meisten, 22 Bücher (5 Bücher Mose, 8 der Propheten und 9 Hagiographen), kannte aber auch die bei andern übliche (uns besonders aus dem Talmud bekannte) Zählungsweise, nach welcher bei Einordnung des Buchs Ruth und der Klagelieder unter die Hagiographen sich als Summe 24 ergab.

Die Ansicht des Mittelalters neigte sich, wenn auch da und dort einzelne selbständigere, an Hieronymus sich anschließende Stimmen laut wurden, immermehr der von Augustin befürworteten Sanctionirung des kirchl. Herkommens und damit der Gleichstellung der kanonischen und apokryphischen Bücher zu. Erst den Reformatoren war es vorbehalten, durch Zurückgehen auf den Grundtext die schon halb verwischte Grenzlinie des Kanons wieder schärfer zu ziehen, während die kath. Kirche ihrerseits auf dem tridentiner Concil (Sess., IV, can. 1) sämmtliche in der Vulgata enthaltenen Schriften (jedoch ohne das 3. und 4. Buch Esra, das 3. Makkabäerbuch und das Gebet Manasse, welche Stücke der Vulgata gewöhnlich beigedruckt werden) für kanonisch erklärte. Die Unterscheidung von einem ersten und zweiten Kanon, mit welcher spätere kath. Theologen die bindende Gewalt jenes Beschlusses zu umgehen suchten, ist eine rein erschlichene, die vom Standpunkt des strengen Katholicismus aus unbedingt zu verwerfen ist. Im J. 1672 erweiterte auch die griech. Kirche, calvinistischen Tendenzen gegenüber, ihren Kanon durch Aufnahme der Apokryphen, und so blieb der protestantischen allein das Recht und die Pflicht, den alttest. Kanon in seiner ursprünglichen Gestalt zu bewahren und durch unbefangene wissenschaftliche Forschung seine Entstehung und Geschichte an das Tageslicht richtiger Erkenntniß zu ziehen, zugleich aber auch den Apokryphen (s. d.) ihre wahre geschichtliche Berechtigung angedeihen zu lassen.

Vgl. besonders Bleek, a. a. O., S. 686—716; de Wette-Schrader, a. a. O., §. 28—38; Diestel, „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche" (Jena 1868), S. 18 fg., 69 fg., 89, 250 fg., 353 fg., 601 fg. Steiner.

II. Kanon des Neuen Testaments. Schon der Artikel Bibel (s. d.) hat über das Allgemeine dieses Begriffs und seine Entstehung, namentlich aber auch über die Stellung, welche die Reformatoren und protestantischen Kirchen dazu einnahmen, ausreichende Mittheilungen gemacht. Hier bleibt nur übrig, insbesondere die Geschichte der Sammlung neutest. Schriften genauer zu verfolgen. Es erscheint dies als um so zeitgemäßer, je größer die Bemühungen sind, welche heutzutage gerade auf diesem Punkte von seiten der rückläufigen Theologie gemacht werden, um das wissenschaftliche Urtheil womöglich wieder auf den Standpunkt des Anfangs des 18. Jahrh. zurückzuführen. So besonders Tischendorf („Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?" [4. Aufl., Leipzig 1866]) und Hofstede de Groot („Basilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität neutestamentlicher Schriften" [Leipzig 1868]), während auf dem, besonders durch Semler begründeten Wege wissenschaftlicher Unbefangenheit Credner

(„Zur Geschichte des Kanons" [Halle 1847] und „Geschichte des neutestamentlichen Kanon", herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860]), Volkmar („Der Ursprung unserer Evangelien" [Zürich 1866]), Hilgenfeld („Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments" [Halle 1863]), Reuß (Histoire du canon des écritures saintes dans l'église chrétienne [2. Ausg., Straßburg 1864]) und Scholten („Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments", deutsch von Manchot [Bremen 1867]) fortgeschritten sind.

Darüber zwar ist man beiderseits völlig einig, daß ausdrückliche Zeugnisse für den Kanon als einen Complex heiliger und normativer Schriften vor den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrh. nicht vorkommen. Denn jenen drei um 200 schreibenden großen Kirchenlehrern Irenäus, Tertullian und Clemens, welche in dieser Beziehung völlig sichere Anhaltspunkte bieten, geht als vereinzelter Posten blos Theophilus von Antiochia um 170—180 voran. Vorher wissen wir nur, daß Marcion, als er 144 aus Pontus nach Rom übersiedelte, dahin ein von ihm zurechtgemachtes Lukasevangelium und zehn Paulinische Briefe (also alle ohne die Pastoralbriefe) brachte. Dieser Marcion aber war ein Häretiker, und so scheinen überhaupt die außerkirchl. Parteien zuerst den Gedanken gefaßt und verwirklicht zu haben, bald neben den alttestamentlichen, bald sogar im Gegensatz zu ihnen, andere heilige Schriften christl. Ursprungs zu sammeln und ihre Systeme damit zu stützen. Dürften wir in dem, was die im J. 225 geschriebenen „Philosophumena" von Basilides mittheilen, wirkliche Auszüge aus dessen Schriften erkennen, so würde feststehen, daß dieser zwischen 120 und 130 blühende Gnostiker ganz mit denselben Einführungsformeln, womit er eine große Anzahl alttest. Schriftsteller einführt, auch die Evangelien des Lukas und des Johannes sowie die Briefe an die Römer, Korinther und Epheser citirt. Aber gerade jene Voraussetzung ist sehr fraglicher Natur. Mit größerer Zuversicht läßt sich behaupten, daß Basilides den 1. Petrusbrief wenigstens gekannt, und daß sein Sohn Isidorus und seine übrigen Nachfolger den Matthäus gebraucht haben. Außerdem erzählt Hieronymus, Basilides habe die Paulinische Abfassung der Hebräer- und Pastoralbriefe geleugnet. Dagegen war zwischen der kath. Kirche und den Valentinianern der Umfang des Kanons nie streitig. Aber noch vielmehr als von Basilides ist es von dem, übrigens bis etwa 160 lebenden Valentin zweifelhaft, ob er wirklich selbst der Verfasser der Stellen ist, die von den Kirchenvätern ihm zugeschrieben werden. Dagegen citiren seine spätern Schüler, die um 170—200 blühenden Herakleon und Ptolemäus, ganz besonders Theodotus, häufig (der letztgenannte 78 mal) das N. T., und zwar fast alle Hauptschriften desselben. Aehnliches ist auf Grund der „Philosophumena" von den Ophiten, Peraten und Sethianern zu sagen, ja es fällt sogar auf, daß unter mehr als 160 Citaten des N. T., die man von den genannten Häretikern gesammelt hat, verhältnißmäßig nur ganz selten ein apokryphisches Werk angeführt erscheint. Man sieht daraus, wie eifrig diese Häretiker ihre Sondermeinungen mit den von den Katholischgesinnten anerkannten Schriften zu decken suchten. Im allgemeinen läuft nämlich, wie wir sehen werden, dieser Proceß einer häretischen Kanonbildung, wie wir ihn von 130—200 verfolgt haben, der kath. Kirchenbildung und der dadurch bedingten Entstehung eines kath. Kanons vollkommen parallel.

Dagegen liefern die angeführten Thatsachen nirgends einen Anhaltspunkt für die Behauptung, es habe der Kern des spätern neutest. Kanons schon für die Häretiker der ersten Jahrzehnte des 2. Jahrh. Geltung gehabt. Wie wenig correct im spätern Sinn waren doch gerade die frühesten dieser Häresien, die judaistisch-gnostischen! Dieselben benutzten apokryphische Apostelgeschichten, wie die Predigt und die Wanderungen des Paulus, später eine Reihe von dem Matthäus nachgebildeten Hebräerevangelien, das Aegypterevangelium, abgesehen von einer ganzen Reihe dem röm. Clemens zugeschriebener Schriften. Noch der Judenchrist Hegesippus scheint blos jenes judenchristl. Evangelium gebraucht zu haben, während er 1 Kor. 2, 9 als eine mit Matth. 13, 16 im Widerspruch stehende grundlose Behauptung behandelt, also wenigstens die Paulinischen Briefe nicht für kanonisch erachtet haben dürfte. Wahrscheinlich ließ überhaupt unter den Judenchristen die Ehrfurcht vor dem Gesetz, beziehungsweise Gesetz und Propheten, eine neutest. Sammlung heiliger Schriften nicht so rasch aufkommen, als dies in der Heidenkirche möglich war.

Sicher ist, daß die angedeutete Trennung innerhalb der ursprünglichen Kirche nicht ohne Einfluß auf die älteste Geschichte des Kanons gewesen ist. In Paulinischen Gemeinden

begegneten Apokalypse und Hebräerbrief, in judenchristlichen die Paulinischen Briefe sicherlich nachhaltigem Widerspruch, und erst als sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. die kath. Kirche consolidirt hat, finden wir einen anerkannten Kern eines neutest. Kanons. Vorher dürfen wir nur mannichfaltige Versuche zu einer solchen Sammlung voraussetzen, welche, wenngleich wesentlich gleichen Stammes, so doch mannichfache sociale Verschiedenheiten aufweist. Am frühesten wurden Paulusbriefe zwischen einzelnen Gemeinden abschriftlich ausgetauscht (Kol. 4, 16), und kam es auf diese Weise zu Sammlungen derselben (2 Petr. 3, 15). Die Jakobus- und Petrusbriefe einerseits, die Pastoralbriefe andererseits, setzen eine solche Sammlung der ältern echten Paulusbriefe, von denen sie schriftstellerische Abhängigkeit verrathen, voraus, und 1 Tim. 5, 18 wird vielleicht geradezu eine evangelische Stelle (Luk. 10, 7) als „Schrift" citirt. Synoptische wie Paulinische Schriften müssen schon lange existirt haben und leicht zu Gebote stehen, also bereits in Sammlungen sich zusammenschließen, ehe das vierte Evangelium entstehen konnte.

Auf dasselbe Resultat, wie die spätern Briefe des N. T. selbst, führen die ältern unter den apostolischen Vätern, namentlich die drei in Rom schreibenden: Clemens, welcher den Matthäus und Lukas, die Römer-, Korinther- und Hebräerbriefe voraussetzt, Hermas, welcher den Markus, den Epheser- und Hebräerbrief, den Jakobus- und 1. Petrusbrief und wahrscheinlich die Apostelgeschichte benutzt, Barnabas, der den Römerbrief, nach Volkmar und Hilgenfeld auch das erste, nach Keim sogar das vierte Evangelium gebraucht. Ob letzterer geradezu Matth. 20, 16; 22, 14 als „geschrieben Stehendes" anführt, ist zum mindesten zweifelhaft (s. Barnabasbrief). Sicher ist jedenfalls, daß die förmlichen Citate bei Barnabas wie bei den andern Genannten sonst immer noch ausschließlich dem A. T. gelten. Ohne Zweifel erschienen in den Gemeinden der ersten Jahrzehnte des 2. Jahrh. nur die alttest. Bücher als heilige; die neutestamentlichen aber gaben sich weder selbst als heilig aus noch konnte man überhaupt in Zeiten, da der H. Geist als Gemeingut der Christenheit galt, die ausschließliche Eingebung (s. d.) weniger Schriftsteller anerkennen.

Erst seit 150 etwa wird dies anders. Zwar der eben damals schreibende Papias kennt weder den Begriff eines neutest. Kanons noch auch nur annähernd seinen jetzigen Umfang. Was er von der schriftstellerischen Thätigkeit des Matthäus und Markus berichtet (s. Geschichtsquellen des N. T.), steht im Widerspruch mit allen Voraussetzungen einer inspirirten und normativen Literatur. Aus den Berührungen des kurzen Stücks, das wir von Papias haben, mit dem Prolog des Lukas, darf man wol schließen, daß ihm auch das dritte Evangelium zu Gebote gestanden habe. Ueberhaupt aber sagt er: „Denn ich glaubte nicht aus dem, was die Bücher boten, so vielen Gewinn schöpfen zu können, als aus der lebendigen und noch immer forttönenden Stimme." Er berichtet daher ganz unbefangen Dinge, die weder mit dem, doch ohne Zweifel von ihm gelesenen, ersten noch mit dem dritten Evangelium stimmen. Mit dem vierten sich nur irgend auseinanderzusetzen, scheint er lediglich kein Bedürfniß gefühlt zu haben. Die Offenbarung des Johannes dagegen soll er nach Andreas von Cäsarea gekannt haben, und Eusebius selbst merkt noch von ihm den Gebrauch der ersten Briefe des Petrus und Johannes an. Aber auch keiner der andern apostolischen Väter, so oft sie auch mit neutest. Schriften sich berühren, thut dies bereits unter Voraussetzung kanonischer Autorität. So sind bei Polykarp Reminiscenzen aus den synoptischen Evangelien einerseits, aus den ältern Paulusbriefen andererseits, ganz ersichtlich, und den Gebrauch des 1. Petrusbriefs bezeugt ihm ebenfalls Eusebius. Der Brief an den Diognet setzt schon fast alle Hauptschriften des N. T. voraus. Aber Aussprüche Christi werden bei Polykarp, Barnabas, Ignatius immer nur als solche, nicht aber als Bestandtheile heiliger Schriften, angeführt; ihre Autorität beruht in ihrem Ursprung nicht aus der Feder, die der H. Geist bewegt, sondern aus dem Mund des Sohnes Gottes. Die dogmat. Begriffe der spätern Zeit fangen erst bei den jüngsten Werken dieser Art an sich geltend zu machen, wie wenn die Ignatiusbriefe bereits das „Evangelium" und den „Apostel" als die beiden Grundbestandtheile des N. T. kennen oder die Testamente der zwölf Patriarchen dem Paulus weissagen, sein Leben werde in „heiligen Büchern" (also wol Apostelgeschichte und Paulusbriefe) beschrieben werden.

Zwischen 147 und 160 schrieb der erste und größte der Apologeten dieses Zeitraums, Justin. Für ihn ist nun zwar die apostolische Ueberlieferung von Jesus bereits schriftlich fixirt in unsern drei synoptischen Evangelien und einem daneben als ebenbürtig gebrauchten außerkanonischen; er citirt auch bereits die Worte Jesu gewöhnlich als geschriebene, aber

es fehlt noch jede kanonische Etikette an diesen Schriften, und selbst von der Apokalypse sagt er, der Judenchrist, welcher die Paulinischen Briefe sammt ihrem Urheber mit Stillschweigen übergeht, nur, daß „ein Mann mit Namen Johannes“ sie geschrieben. Justin's Schüler, Tatian, führt Johanneische und Paulinische Sätze an und schreibt eine Evangelienharmonie, zu welcher er wol gleichfalls auch ein unkanonisches Evangelium verwendete. Der mit ihm gleichzeitige, aber entschieden die entgegengesetzte, heidenchristl. Seite vertretende Athenagoras führt Sentenzen der Bergpredigt und Stellen aus Paulus an. Im Jahre seines Todes (177) verfaßten die Gemeinden von Lyon und Vienne einen Bericht über ihre jüngsten Schicksale, in welchem bereits die meisten Paulusbriefe, ferner beide Schriften des Lukas, von Johannes aber das Evangelium und die Apokalypse, letztere ausdrücklich als „Schrift“, citirt werden. Hier haben sich also schon beide Richtungen zusammengefunden, wie denn auch um dieselbe Zeit der Name „katholische Kirche“ geläufig wird.

Um 170 spricht Dionys von Korinth von „Herrnschriften“ (κυριακαὶ γραφαί), unter welchem Namen er den „Apostel“ und das „Evangelium“ zusammenfaßte. Diese Sammlung rückt denn auch sofort der alttestamentlichen als ebenbürtig an die Seite. Seit 180 wird die Formel „wie geschrieben steht“ (ὡς γέγραπται) allenthalben auch auf Stellen aus dem N. T. angewandt, und unter Commodus (180—192) stellt Theophilus von Antiochia prophetische und apostolische Schriften einander gleich, weil sie in derselben Weise von „Geistesträgern“ herrühren. Damit aber war der kath. Begriff von einem neutest. Kanon erreicht, und die fernern Verhandlungen bezogen sich blos noch auf den Umfang desselben. Denn das N. T. ist nicht blos nicht „im Goldeinband auf die Welt gekommen“, sondern es dauerte auch noch einmal 180 Jahre, bis man hinsichtlich des Inhalts, welchen die bereits als heilig anerkannte Form in sich bergen sollte, im Reinen war.

Theilweise ist diese zweite Hälfte der Entwickelungsgeschichte des neutest. Kanons schon im Eingang des Artikels „Apokryphen des N. T.“ (s. d.) erzählt worden. Schon gegen Ausgang des 2. Jahrh. stimmen die drei großen Kirchenschriftsteller Irenäus in Lyon, Tertullian in Karthago, Clemens in Alexandria im Ausschluß der meisten Apokryphen überein; doch behandeln alle drei den Hermas noch als einen Theil des Kanons, von welchem Urtheil der spätere Tertullian nur aus dogmat. Motiven zurückkommt. Clemens insonderheit führt noch eine ganze Reihe von Apokryphen als apostolische Zeugnisse auf, ohne sie irgend vom N. T. zu unterscheiden. Als Kern und Stamm des letztern stehen bei allen drei Vätern in gleicher Weise die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn Paulinische, die ersten Briefe des Petrus und des Johannes sowie endlich die Apokalypse fest. Von diesem Kanon unterscheidet sich derjenige der gleichzeitigen syr. Uebersetzung nur dadurch, daß hier die Apokalypse weggelassen, dafür aber die Jakobus- und Hebräerbriefe aufgenommen sind. Jedenfalls ist man bezüglich der Hauptmasse des Kanons bereits einig, und wenn gleichwol der eigentliche Abschluß desselben sich noch um ein bis zwei Jahrhunderte verzögert, so ist die Ursache hiervon meist in der vollkommenen Unabhängigkeit zu suchen, in welcher die einzelnen Volkskirchen sich gegenüberstehen. Zunächst sind es einzelne Kirchenlehrer, welche das Geschäft der Ausgleichung übernehmen und die in Betracht kommenden Bücher klassificiren. So unterscheidet Origenes von den „echten Schriften“, d. h. den oben bezeichneten 21 Schriften nebst dem Hebräerbrief, „unechte“, wie das Hebräerevangelium und andere Apokryphen, und stellt in die Mitte als sogenannte „gemischte“ die kath. Briefe mit Ausnahme der, in die erste Klasse gehörigen, beiden ersten des Petrus und Johannes. Daran schließt sich eng die Eintheilungsweise des Eusebius von Cäsarea an, der — von einzelnen Schwankungen in seinen Angaben abgesehen — die „echten“ Schriften des Origenes als „allgemein anerkannte“ (ὁμολογούμενα) in die erste Klasse setzt, während er aus des Origenes zweiter und dritter Klasse eine einzige zweite Klasse (der „nicht aufgenommenen“, οὐκ ἐνδιάθηκα) macht, die aber zwei Unterabtheilungen in sich schließt, die „widersprochenen“ (ἀντιλεγόμενα), entsprechend den „gemischten“ des Origenes, und die „unechten“ (νόθα), der gleichnamigen Klasse des Origenes entsprechend. Die dritte Klasse des Eusebius dagegen bilden „ganz abgeschmackte und gottlose Werke“, welche „kein rechtgläubiger Kirchenlehrer anführt, und die auch nach Inhalt und Schreibart von den apostolischen Werken verschieden sind“, wie die häretischen Evangelien des Petrus, Thomas, Matthäus, die Apostelgeschichte des Andreas, des Johannes u. s. w.

Der weitere Entwickelungsgang der Bildungsgeschichte des Kanons ist nun einfach der, daß die Mittelklasse des Eusebius sich auflöst, indem ihre beiden Unterabtheilungen von der ersten und dritten Klasse angezogen und aufgesogen werden, sodaß sich bald nur noch kanonische und apokryphische Bücher gegenüberstehen. Noch eine ganz magere, im N. T. blos den Hermas und die apostolischen Constitutionen oder das „Urtheil des Petrus“ umfassende, Mittelklasse findet sich als „vorgelesene“ oder „kirchliche“ Bücher bei Athanasius und Rufinus, während die meisten morgenländischen Väter des 4. Jahrh. (z. B. Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nazianz) bereits den jetzigen Umfang des N. T. haben, mit Ausnahme der Apokalypse, die blos in Alexandria kanonisch war. Aber schon Epiphanius adoptirt ihre Kanonicität von Athanasius, und Hieronymus ist der letzte, welcher die Verwerfung der Apokalypse als eine Eigenthümlichkeit der morgenländischen Kirche anmerkt.

Der ebengenannte Kirchenvater machte nun aber bekanntlich überhaupt den Zwischenträger zwischen dem christl. Morgenland und Abendland. Wie dort die Apokalypse, so fand hier herkömmlicherweise der Hebräerbrief (s. d.) Beanstandung. Aber schon Philastrius von Brescia bezeichnet um 390 jeden als Ketzer, welcher diesen Brief dem Paulus absprechen würde, und Hieronymus und Augustin kanonisiren den Brief trotz der eingestandenen Ungewißheit über seinen Verfasser. Während aber im Morgenland der Kanon sich mehr auf dem Wege des Gewohnheitsrechts fixirte (die Kanones 59 und 60 des um 363 in Laodicea gehaltenen Concils sind mindestens zweifelhaft), wurde er im Abendland geradezu durch Synoden (393 zu Hippo und 397 zu Karthago) und päpstliche Erlasse (Innocenz I. im J. 405 und Gelasius im J. 495) festgestellt. Von einem Buch, welches dermaßen in die festbegrenzte und genau abgemessene Reihe der für heilig, inspirirt und normativ geltenden Schriften aufgenommen wurde, sagte man jetzt, es sei kanonisirt worden (κανονίζεται, κεκανονισμένον), ein Sprachgebrauch, der sich zuerst bei Athanasius in dieser ausgeprägten Form findet, sodaß demnach der Kanon des N. T. nichts anderes bedeutet als die für classisch anerkannte Literatur des Christenthums. Holtzmann.

Kanzler, der Vorstand der Stadt-, Staats- oder Reichskanzlei, des Reichsarchivs, eine in der Luther'schen Bibelübersetzung für verschiedene Aemter, jedoch insbesondere für das hebr. maskir (Erinnerer) gebrauchte Bezeichnung. Die Kanzlerstelle bekleidete unter David (nach 2 Sam. 8, 16; 20, 24; 1 Kön. 4, 3) Josaphat, der Reichshistoriograph, der wol zugleich an der obersten Leitung der Regierung (als Minister) theilnahm (irrthümlich gebraucht Luther die Bezeichnung 1 Chron. 27 [28], 32 von Jonathan, einem Verwandten und Rathgeber David's). Dasselbe Amt hatte ferner Joach inne (Jes. 36, 3; 2 Kön. 18, 18), wahrscheinlich Geheimschreiber und Protokollist des Königs Hiskia (bei Jes. 33, 18 ist nicht an ein ständiges Amt, namentlich nicht an ein Schreiberamt, zu denken, sondern an feindliche Veranstaltungen zur Erpressung des Tributs). Bisweilen bedeutet auch der Ausdruck sopher (Schreiber) den Geheim- oder Staatsschreiber, also den Regierungskanzler. So war Gemarja Staatsschreiber unter Jojakim (Jer. 36, 10), ähnlich Elisama (Jer. 36, 12. 21). Bei Esra (Kap. 4, 8) erscheint der königlich pers. Staatsschreiber Schimschai als Vertreter der Interessen der nichtjüd. Colonisten in den Gegenden westlich vom Euphrat. Auch im N. T. (Apg. 19, 35) kommt ein Kanzler (γραμματεύς) der Stadt Ephesus vor, höchstwahrscheinlich der Vorstand der Stadtkanzlei und des öffentlichen Rechnungswesens, der vermöge seines Amtes als Verfasser der öffentlichen Erlasse, die in den Volksversammlungen publicirt wurden, und als erster Untergebener des Magistrats dem Volk näher stand und daher besonders geeignet war, die stürmische Volksversammlung, die gegen Paulus und seine, dem Artemisdienst schädliche Wirksamkeit abgehalten wurde, zu beschwichtigen (vgl. Deyling, Observationes sacrae [3. Ausg., Leipzig 1739], III, 382 fg.; Zeis, „Römische Alterthumskunde“ [ ], S. 247 fg.; s. auch König, Regierung, Schreiber). Schenkel.

Kapernaum, Kapharnaum, d. i. Dorf Nahum's, heißt die Ortschaft am See Genezareth (Matth. 4, 13), welche Jesus zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit in Galiläa erwählte, und die daher bei Matthäus geradezu als seine Stadt bezeichnet wird (vgl. Matth. 9, 21 mit Mark. 2, 1). Nicht um äußerer Herrlichkeit willen, sondern als die Stätte, welche der Menschensohn zu seiner Heimat erkoren, empfängt sie den Zuruf: „die du bis zum Himmel erhoben bist“ (Matth. 11, 23). Doch war Kapernaum auch äußerlich kein unbedeutender Flecken, besaß es doch eine eigene schmucke Synagoge (Luk. 7, 5; 4, 31. 33; Mark. 1, 21), eine Zollstätte (Mark. 2, 14; Luk. 5, 27; Matth. 9, 9) und eine Garnison.

Nach Luk. 7, 5 soll ein nichtjüd. Hauptmann der letztern die Synagoge erbaut haben, ohne Zweifel nicht blos aus Freundlichkeit gegen die jüd. Einwohnerschaft, sondern als Proselyt aus dankbarer Verehrung gegen den Gott Israels. Der aus Bethsaida gebürtige Fischer Petrus hatte sich in Kapernaum ein Haus erworben, das er mit Frau und Schwiegermutter bewohnte und später zugleich Jesus zu freier Verfügung stellte (Mark. 1, 29. 30; 2, 1; 3, 20. 31; Matth. 13, 36; 17, 24). So stark aber der Flecken in den Vordergrund der evangelischen Ueberlieferung tritt, Josephus, der eine Menge Städtenamen aus Galiläa wiederholt anführt, erwähnt Kapernaum nur einmal („Leben", Kap. 72), und zwar als „Dorf Kepharnome". In der nachchristl. Zeit scheint der Ort jahrhundertelang von jüd. Ketzern, „Minim", bevölkert gewesen zu sein, d. h. von solchen Juden, welche Jesus als Messias verehrten, ohne im übrigen mit ihrer väterlichen Religon zu brechen (vgl. Sepp, „Jerusalem und das heilige Land"" [Schaffhausen 1862—63], II, 174 fg.). Nach Epiphanius (Adv. haer., I, 4) soll Konstantin hier, wie in Tiberias und Nazareth, eine Kirche gegründet haben, und noch Antoninus Martyr (De locis sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr circa a. d. 570, herausgegeben von Tobler [St. Gallen 1863], S. 8) fand ums J. 570 in Kapernaum eine Basilika an der Stelle, wo das Haus des Petrus gestanden habe. Im 8. Jahrh., d. h. nachdem die persischen und arab. Kriegsstürme über Palästina hingegangen, weiß Wilibald von Eichstädt nur noch von einem Haus und einer großen Mauer Kapernaums zu berichten.

Daß Kapernaum auf der nördlichen Hälfte des rechten Seeufers lag, wird allgemein zugestanden. Hingegen streitet man sich darüber, ob man es bei Chan Minijeh am nördlichen Saum der Ebene Gennesar oder $^{3}/_{4}$ Stunde weiter nach Norden bei Tell Hum zu suchen habe. Wir entscheiden uns für Tell Hum, und die Wichtigkeit des Ortes erfordert, daß wir die Gründe, die uns hierbei leiten, etwas ausführlicher darlegen:

1) Jesus hatte seine Jünger zu einer Versuchsmissionsreise ausgesandt. Der Ort, wo sie sich darauf wiederum mit ihm vereinigten, wird nicht angegeben; aber es leidet keinen Zweifel, daß es Kapernaum war, die „eigene Stadt" nicht nur des Herrn, sondern auch einiger seiner nächsten Jünger (Mark. 1, 16—21. 29; Matth. 9, 1; 17, 24; Mark. 2, 14). Von hier fuhr Jesus, begleitet von der Jüngerschar, nach dem jenseitigen einsamen Ufer hinüber. Wie aber das Volk das erkannte, lief die Menge um das nördliche Seeufer herum und langte auf solche Weise noch vor Jesus jenseits an (Mark. 6, 30—33). Dies wäre aber ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, wenn die Leute den Weg von Chan Minijeh aus hätten machen müssen.

2) Bei Kapernaum lag, wie wir gesehen, eine Zollstätte. Von den Ortschaften am See war aber diejenige bei Tell Hum die der Grenze gegen die Tetrarchie des Philippus hin am nächsten gelegene. (Daß nämlich Tell Hum ein altjüd. Flecken gewesen, beweisen die dortigen Trümmer unwiderleglich.) Wie aber sollte man den Grenzort übergangen und Zollstätte nebst Garnison erst bei dem $^{3}/_{4}$ Stunde südlichern Chan Minijeh aufgestellt haben!

3) Bei einem Kampf auf der Ebene Batiha am Einfluß des Jordans wurde Josephus an der Hand geschädigt, worauf er sich nach Kepharnome bringen ließ, d. h. doch gewiß in den nächsten galil. Ort, indem er dann nachts sofort von hier nach Tarichäa geschifft wurde. Hätten ihn die Seinigen von der Jordanmündung weg nach Chan Minijeh schaffen wollen, so hätten sie ihn zwei Stunden weit tragen müssen, da sie doch als Sieger von nachrückenden Feinden nichts zu fürchten brauchten, und es dem Josephus nur erwünscht sein konnte, so lange als die Umstände es erlaubten, in der Nähe seiner Truppen zu bleiben.

4) Theodorus (ums J. 530; vgl. Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI., herausgegeben von Tobler [St.-Gallen 1869], S. 41) bemerkt, daß die Entfernung zwischen Kapernaum und Magdala doppelt so groß sei als die zwischen letzterm Ort und Tiberias, eine Bestimmung, die ziemlich genau auf Tell Hum zutrifft.

5) Arculfus (ums J. 670) sagt, er habe von einer benachbarten Höhe Kapernaum gesehen. Es liege zwischen Berg und See eingeschränkt auf engem Raum und zwar so, daß es, ausgestreckt von West nach Ost, den Berg im Norden, den See im Süden habe. Eine Ortschaft aber an der Stelle von Chan Minijeh hätte nicht den See, sondern die Genezarethebene im Süden gehabt und hätte sich südwärts auf derselben ungehemmt aus-

dehnen können. Hingegen liegen die Trümmer von Tell Hum auf dem flachen, etwas vorspringenden Ufer, von dem Wasser im Südosten und von dem Hügelabhang im Nordwesten begrenzt (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 323).

6) Die jüd. Ueberlieferung setzt Kapernaum nach Tell Hum. Hier glauben die Juden den Rabbi Tanchum begraben und nennen den Ort daher Kephar Tanchum. Aber in eben diesem Tanchum suchen sie auch das Grab Nachum's und bezeichnen den Ort daher bald als Kephar Tanchum, bald als Kephar Nachum (vgl. Sepp, a. a. O., II, 190 und 177).

7) Hum kann Abkürzung für Tanchum oder Nachum sein. Aehnliche Verkürzungen treffen wir im modernen arab. Volksmund nicht selten, so Zib für Achzib, Fik für Aphek, Keimun für Jokneam u. s. w.

8) Die durch Wilson vorgenommenen Ausgrabungen haben bei Chan Minijeh keinerlei bedeutende Ruinen zu Tage gefördert. Wohl aber finden sich in Tell Hum die Ruinen einer herrlichen Synagoge (vgl. Athenäum, Jahrg. 1866, S. 278).

Noch sind zwei Einwendungen zurückzuweisen: 1) Markus berichtet (Kap. 6, 45. 53), daß die Jünger nach Bethsaida hinübergefahren seien, infolge dessen sie bei der Ebene Genezareth anlandeten. Daraus darf man schließen, daß Bethsaida in der erwähnten Ebene sich befunden habe. Johannes aber berichtet beim gleichen Anlaß, die Jünger seien nach Kapernaum hinübergefahren. Hier wird eine unbefangene Kritik einfach die Differenz der Berichte constatiren und keineswegs folgern, Kapernaum müsse um der Harmonie mit Markus willen auch in der Genezarethebene gelegen sein (Joh. 6, 17. 24. 59). 2) Josephus redet („Jüdischer Krieg", III, 10, 8) von einer, die Vegetation mächtig befördernden Quelle Kapharnaum, welche diese Ebene durchströme und von den Einwohnern für eine Ader des Nil gehalten werde, weil sie einen, der Karausche des Alexandrinischen Sees sehr verwandten Fisch erzeuge. Diese Quelle könnte mit der Ain Tabigha, der mächtigsten Quelle am ganzen Seeufer, identisch sein. Sie tritt eine halbe Stunde südlich von Tell Hum zu Tage und wurde einst durch einen theilweise in den Fels gehauenen Aquäduct nach der Ebene Genezareth geleitet, um die nördlichen Theile derselben zu bewässern, während die weiter südlich liegenden von den Bächen Leimun, Nabadijeh, der in der Ebene selbst entspringenden Ain Mudawarah und dem Bach des Wadi Hamam überströmt werden. Da der See Nilfische enthält, so können sehr leicht solche in dem brakischen Wasser der Tabighaquelle vorgekommen sein, wenn man bisjetzt auch noch keine darin beobachtete; hat doch dieselbe nicht einmal 100 Schritte vom See entfernt ihren Ursprung. Sie allein schuf einst die üppige Vegetation im nördlichen Theil der Genezarethebene. Daß aber die Quelle vom benachbarten Flecken ihren Namen einst erhalten, könnte niemand befremden. Unter den übrigen Wasseradern der Ebene ist der Bach Nabadijeh weit die stärkste. Für die geringere Mudawarahquelle spricht die Thatsache, daß sich in ihrem Becken heute noch Nilfische finden (vgl. Tristram, The land of Israel, a journal of travels in Palestine [London 1865], S. 442). Am wenigsten kann die „Feigenquelle" in der Nähe von Chan Minijeh mit der von Josephus erwähnten Quelle identisch sein, da sie fast unmittelbar am See entspringt und für die Ebene in keiner Weise nutzbar gemacht werden kann, geschweige, daß man von ihr ein Strömen durch das Genezarethland aussagen dürfte. Vielleicht ist auch Kapharnaum ein Schreibfehler, wie es deren bei den Eigennamen in Josephus nicht wenige gibt. Jedenfalls aber kann man aus demselben kein Argument gegen die Identität von Tell Hum mit Kapernaum ziehen.

Die Privathäuser des einstigen blühenden Fleckens waren aus Basalt gebaut, der in der Umgegend massenhaft sich findet und derselben, wenn kein üppiges Frühlingsgras den Boden mehr bedeckt, ein düsteres Aussehen gibt. Für die Synagoge hatte man schöne weiße Kalksteinquader herbeigeschafft. Indem das Ufer von Tell Hum nach Südosten schaut, bietet sich die herrliche Wasserfläche fast in ihrer ganzen Ausdehnung dem Auge dar. Im Rücken des Ortes streicht ein sanft geschweifter niedriger Höhenzug vorbei, waldlos, aber nach den starken Winterregen mit Wiesengrün freundlich geschmückt. Todeseinsamkeit herrscht heute über der Stätte, in der einst die hülfesuchende Menge um den guten Meister sich drängte. Die mächtigen Quader der Synagoge sind von Disteln überwuchert und das zusammengeworfene Haus des Petrus liegt neben dem übrigen wüsten Basaltgetrümmer. Aber noch schlagen die grünen Wogen an die Felsbänke und netzen den Fuß des Ufergebüschs wie ehedem. „Bis zur Hölle bist du erniedrigt", stilles

Kapernaum. Doch in die anmuthigen Züge der Landschaft, die dich umgibt, mischt sich der Zauber großer Erinnerungen.

Außer den bereits angeführten Schriften vgl. Thomson, The land and the book (London 1869), S. 347 fg.; Sepp, „Neue architektonische Studien und historisch-topographische Forschungen in Palästina" (Würzburg 1867), S. 225 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), II, 337 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), III, 542 fg.; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 457 fg. Furrer.

Kaphtor, nach Jer. 47, 4; Am. 9, 7; 5 Mos. 2, 23 das Vaterland der Philistäer, dessen Einwohner, die Kaphtorim (vgl. 1 Mos. 10, 14), aus Aegypten nach Palästina gekommen sind. Ueber die Lage dieses Landes findet sich nirgends etwas näher bestimmt; nur in der Stelle Jer. 47, 4 wird dasselbe 'J beibenannt, woraus hervorgeht, daß es eine Insel oder ein Küstenland sein müsse. Die alten Uebersetzer haben großentheils Kaphtor durch Kappadocien erklärt und darunter die bekannte kleinasiat. Provinz verstanden, welche ursprünglich bis ans Schwarze Meer reichte, wozu man später noch hinzufügen zu müssen glaubte, es sei derjenige Theil Kappadociens, der zunächst an Kolchis angrenzte, die Gegend von Trapezunt. Aber man ist auf diese Erklärung wahrscheinlich nur gekommen, weil der Name Kappadocien (einheimisch: Katpatuk) an Kaphtor anklingen soll, und weil man von einer ägypt. Wanderung zum Schwarzen Meer wußte (s. Kasluchim). Der arab. Uebersetzer von 1 Mos. 10, 14 hat auf Damiette gerathen wegen Namensähnlichkeit des „koptischen" Nomos (Bezirk), in welchem jene Stadt Aegyptens gelegen, mit Kaphtor. Mit Recht hält man in neuerer Zeit Kaphtor für eine Insel des inselreichen Mittelmeers, an dessen Küste Unterägypten und Philistäa liegt; näher, für eine wegen 1 Mos. 10, 14 mehr in der Nähe gelegene und zugleich größere Insel, „weil sie eine Colonie ausführen konnte, welche stark genug war, die Awwiter zu vertreiben" (5 Mos. 2, 23), also für Cypern oder Rhodus oder Kreta. Aber Cypern und Rhodus haben schon ihre Namen (Kittim = Cyprier, Rodanim = Rhodier; 1 Mos. 10, 4; 1 Chron. 1, 7). Es bleibt also noch die Insel Kreta übrig, „von welcher, wenn sie nicht Kaphtor hieß, gar kein hebr. Name existirte". Kreta ist eine Schwesterinsel von Cyprus; diese selbst, im Gegensatz zu dem Namen ihrer Bewohner Kittim, hieß, wenn ihr Name ins Hebräische übersetzt wurde, jedenfalls Kephor (denn Kypros = Kephor = Becher, Kelch), und aus diesem Kephor wurde für die nächstfolgende, nicht minder wichtige und große Insel, Kreta, ganz im oriental. Geist und vielen Analogien der Namenbildung gemäß, der Name Kaphtor geschaffen, welcher die entsprechende Bedeutung: Knauf (ein Ornament von der Gestalt eines Blumenkelchs), erhalten hat. Für Kreta sprechen auch noch folgende entscheidende Gründe: Die Philistäer werden Ez. 25, 16; Zeph. 2, 5; 1 Sam. 30, 14 (vgl. V. 16) geradezu Kreter genannt, während sie ja nach andern (oben angegebenen) Stellen aus Kaphtor gekommen sind. Auch griechische und röm. Schriftsteller bestätigen dies mittelbar, darum aber um so zuverlässiger; so soll die philistäische Stadt Gaza früher Minoa geheißen haben von dem mythischen König Minos aus Kreta, dem „fischgestalteten" Beherrscher des Meeres, der mit seinen Anbetern von dort eingewandert war und auch hier, wie in Asdod, einen „Tempel Dagons" (d. h. eben des „Fischgestalteten") hatte (Richt. 16, 23. 21; vgl. auch 1 Sam. 5, 4), wie ja auch dem entsprechend Marna, ein Hauptgott der Stadt Gaza, als der in Kreta geborene Zeus genannt wird (s. Dagon). Wenn endlich, auf Grund von 1 Mos. 10, 14, Philistäer von den Kasluchim in Aegypten „ausgegangen" sind, und neben diesen auch die Kaphtorim (auf Kreta) genannt werden, während nach den andern Angaben die Philistäer direct von Kaphtor eingewandert sind, so hat man nicht jene uralte, zudem durch 1 Chron. 1, 12 sowie durch den Text der LXX und der samaritan. Handschrift gestützte Stelle durch Umstellung der Worte vermeintlich also zu corrigiren: „Patrusim und Kasluchim und Kaphtorim, woher Philistäer ausgegangen sind", oder gar die Kasluchim auf der Insel Kreta vorher landen und dann erst von da einen Theil derselben, nun als Kaphtorim, nach Philistäa „ausgehen" zu lassen (zumal da alle geschichtlichen Zeugnisse über eine ägypt. Wanderung nach Kreta fehlen), sondern im Gegentheil sind jene Kasluchim aus Kreta nach Aegypten ausgewandert, sind also selbst ursprünglich Kaphtorim (darum auch mit jenen noch auf Kreta befindlichen als stammverwandt zusammengestellt). Hat uns ja Tacitus (Hist., V, 2) die Nachricht erhalten, daß sie — er nennt sie infolge einer für spätere Zeiten leicht begreiflichen Verwechselung: Juden (oder Idäer, vom Berg Ida auf Kreta?) — aus Kreta flüchtig sich auf der Ostküste Libyens, in der Gegend der Nilmündungen, westlich vom kanopischen Nilarm, festgesetzt und von hier, gemäß 1 Mos. 10, 14. 19, wol durch denselben Stoß veranlaßt, der die Hyksos in Bewegung setzte, eine Colonie von „Philistäern" ausgesandt hätten, die auf dem Landweg östlich „weiter zog" bis südlich von Gaza, sodaß also der ganze Küstenstrich vom Sirbonissee bis gegen Gaza hin in der Patriarchenzeit in den Händen der Philistäer war, wie auch damit übereinstimmend die israelitische Ueberlieferung für die Zeit der Patriarchen ein philistäisches Königthum zu Gerar anerkennt (1 Mos. 20 und 26), und Herodot (III, 5) das Vorhandensein von Philistäern im Süden Gazas, von Jenysos bis zur Sirbonis, noch für das 5. Jahrh. bezeugt. Wenn nun aber die Hebräer bei ihrer Einwanderung in Kanaan auch schon den philistäischen Staat der fünf Städte, Gaza, Askalon, Gad, Asdod, Ekron, angetroffen haben wollen, das 1. Buch Mose (Kap. 10, 19) jedoch von Norden her bis Gaza noch die Kanaaniter wohnen läßt, so müssen jene Awwiter (5 Mos. 2, 23), welche Kanaaniter waren, in der Periode zwischen Isaak und Mose von den Philistäern vertrieben worden sein; aber nicht von solchen, welche etwa vom Süden weiter heraufgezogen wären, da ja jene alten südlichen Philistäer noch in Herodot's Zeitalter z. B. zu Jenysos sitzen, sondern von solchen, die, auch noch vor Mose, in einer zweiten, vielleicht viel zahlreichern Colonie direct von Kreta her landeten und von Gaza an nordwärts ein zweites Küstengebiet in Besitz nahmen und den Fünfstädtebund bildeten. Und wenn nach langer Zwischenzeit die Philistäer in der zweiten Hälfte der Richterperiode wieder stark auftreten und um sich greifen (vgl. Richt. 14, 4; 15, 11; 1 Sam. 4, 9; 7, 3. 7; 10, 5 und 13, 3. 4. 19), so scheint jene zweite Colonie noch eine dritte von Kreta her nach sich gezogen zu haben, welche ungefähr in Simson's Zeit (etwa 1174 v. Chr.) von Jabne an nordwärts sich festsetzte, dabei die daselbst wohnenden Daniten vertrieb (vgl. Richt. 13, 25; 18, 11 fg.), einen zweiten Fünfstädtebund — Jabne, Japho, Dor, Akko, Achsib, alle am Meer gelegen — stiftete, aber auch im Binnenland sich ausbreitete. Also läßt sich der scheinbare Widerspruch der Stelle 1 Mos. 10, 14 mit den andern Angaben Jer. 47, 9; Am. 9, 7; 5 Mos. 2, 23 auf der Zeit nach verschiedene Ansiedelungen der Philistäer zurückführen, und er löst sich dahin, daß die von Gaza an nordwärts bis über Akko hinauf wohnenden Philistäer in späterer geschichtlicher Zeit unmittelbar von Kreta über das Meer, die südlich von Gaza bis über den Bach Aegyptens hinaus Wohnenden in alter vorgeschichtlicher Zeit von Kreta über die Ostküste Libyens hergekommen sind, und daß, wenn auch zwischen beiden kein Unterschied angedeutet wird, vielmehr beide gleichmäßig Philistäer genannt werden, die einen auch wie die andern von Haus aus kret. Pelasger waren, dennoch ihrer verschiedenen Vorgeschichte die Formel: „Kreti und Pleti" ihren Ursprung verdanken mag (s. Kasluchim, Kreti und Pleti, Philistäer). Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845); Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (2. Ausg., Göttingen 1851—59). Kneucker.

Kappadocien, in den Inschriften Kathpatuka, eine Landschaft der kleinasiat. Halbinsel, von den Griechen seit ältester Zeit Syria, Leucosyria genannt. Sie nimmt die ganze Osthälfte des Hochlandes von Kleinasien bis zum Fluß Halys ein, und erstreckt sich am meisten gegen Osten nach der Grenze Armeniens hin. Im Süden wird sie durch das Taurusgebirge von Cilicien und Kammagene getrennt, im Westen von Lykaonien und im Norden vom Schwarzen Meer begrenzt. Dies ist die Ausdehnung des Landes wenigstens seit dem 4. Jahrh. v. Chr. gewesen; aber eine Betrachtung der von Herodot angeführten Steuerbezirke unter Darius zeigt, daß die bis zum Halys und Euphrat sich erstreckende Landschaft Cilicien das spätere südliche Kappadocien mit einschloß. Jedoch schon zu Xenophon's Zeiten ist letztere Provinz südlich bis zum Taurus ausgedehnt und Cilicien als besonderes Reich auf die Küstenlandschaft beschränkt. Gewiß bildete daher schon unter der Herrschaft der Perser der nördliche Theil eine besondere Statthalterschaft, welche später als selbständiges Reich Pontus genannt wurde, während der Name Kappadocien auf den südlichen Theil beschränkt blieb; und so hieß die Landschaft auch als röm. Provinz nach dem Aussterben der pers. Dynastie der Ariarathes (s. d.) im J. 17 n. Chr. Der letzte, von Pompejus eingesetzte und auf Befehl des Kaisers Tiberius getödtete König war Archelaus, dessen Reichthum hauptsächlich in den ihm leibeigenen Unterthanen bestand, die er als Sklaven verkaufte; doch waren sie wegen ihrer Trägheit und Treulosigkeit nur zu den niedrigsten Diensten, besonders zum Sänftentragen, verwendbar. Der Halysfluß durchströmt die Landschaft von Osten nach Westen, fast in der Mitte die Nordostgrenze durch-

schneidend, in einem nach Norden zu offenen Bogen, ohne an seinen Ufern besondere Fruchtbarkeit hervorzurufen; doch bieten die Berge und weiten Ebenen des Landes durch den hier gedeihenden Weizen reiche Nahrung für Pferde und Esel, von denen besonders die erstern bekannt waren und bevorzugt wurden. Die Bewohner des Landes, später den Römern zinspflichtig, werden im N. T. mitgenannt unter denen, welche bei der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Jerusalem gegenwärtig waren und sich wunderten, die Jünger des Herrn in ihrer eigenen Mundart reden zu hören (Apg. 2, 9). Ferner geschieht ihrer in dem apostolischen Gruß an die Leser des ersten Petrusbriefs Erwähnung (1 Petr. 1, 1); in Kappadocien wie in den benachbarten Landschaften hatten Paulus und seine Gehülfen zuerst das Evangelium gepredigt und christl. Gemeinden gegründet. Insonderheit ist die alte Hauptstadt Mazaca, welche dem Augustus zu Ehren Cäsarea (noch jetzt Kaisârieh) umgenannt wurde, in den ersten Jahrhunderten der Kirche ein Hort christl. Frömmigkeit und Gelehrsamkeit geworden. Grundt.

Kapper, Kapperbeere, hebr. 'abionah (Koh. 12, 5, sonst nirgends). Von der Kapper erklären alle alten Uebersetzungen (LXX, Vulgata, Syrer; vgl. auch Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, ed. Fischer [neueste Ausgabe, Leipzig 1866 fg.], u. d. W. 'abionot), d. h. von der Beere (Blütenknospe) des Kapperstrauchs, welcher vorzugsweise in Afrika, auf der Sinaihalbinsel und im südlichen Europa gedeiht und in Gärten gezogen eine ziemlich stattliche Höhe erreicht. Da und dort wuchert er über sandigen Boden hin, am liebsten schlägt er seine Wurzeln in die Ritzen steiler Felswände oder alten Mauerwerks. In die Monotonie kahler Flächen bringt er mit dem ausdauernden Grün seiner ovalen gestielten Blätter und dem zarten ins Violette spielenden Weiß seiner weitgeöffneten Blüten eine angenehme Abwechselung. Die genießbare Blütenknospe hat Aehnlichkeit mit den Oliven, die Samenkörner besitzen einen scharfen pfefferartigen Geschmack; sie soll die Eigenschaft haben, den Appetit zu reizen und das Zeugungsgeschäft zu befördern. Es gibt übrigens mehrere Arten des Kapperstrauchs, namentlich eine solche mit stacheligen Zweigen, die schon Plinius (XIII, 44) erwähnt (Capporis spinosa), und eine solche ohne Stacheln, deren Beeren sich stärker ausbilden (Capporis non spinosa). Der Talmud (Maaseroth, IV, 6) zählt die Kapperbeere zu den zehntpflichtigen Früchten. An der Stelle Koh. 12, 5 ist, bei der Erwähnung der Kapperbeere, in Veranlassung der Schilderung der Gebrechlichkeiten des Greisenalters, an das Aufhören des Geschlechtsgenusses zu denken; die „treulose" Kapper versagt dem Alternden ihre Dienste. Mehrere Forscher halten den Kapperstrauch für identisch mit dem Ysop (s. d.). Schenkel.

Karien, eine Landschaft im Südwesten Kleinasiens, östlich von Phrygien und Lycien durch Gebirge, nördlich von Lydien durch den Fluß Mäander getrennt, von Gebirgen durchzogen, aber auch mit ausgedehnten und fruchtbaren Ebenen. Sie wurde von einem Mischvolk bewohnt, unter dem sich auch Semiten befanden; eine jüd. Colonie wird 1 Makk. 15, 23 erwähnt. Nachdem das Land erst unter röm. Schutz gestanden, wurde es im J. 130 v. Chr. der röm. Provinz Asia förmlich einverleibt. Karische Söldner wollten manche Erklärer in den 2 Sam. 20, 23; 2 Kön. 11, 4. 19 genannten Kari finden, ein Wort, welches doch mit größerer Wahrscheinlichkeit in appellativischem Sinn aufgefaßt wird (s. Kreti und Pleti). Krenkel.

Karkor, wird Richt. 8, 11 als ein Ort jenseit des Jordans gegen Arabien hin, östlich von Nobach (vgl. V. 11), genannt und von Eusebius und Hieronymus mit dem Castell Karkaria zusammengebracht, welches eine Tagereise nördlich von Sela gelegen haben soll. Diese Ortsbestimmung würde nicht unwahrscheinlich sein, wenn wir ein doppeltes Nobach (s. d.) annehmen dürften, das eine, wie Eusebius angibt, 8 röm. Meilen südlich von Esbus, d. i. Hesbon. Kneucker.

Karmel. 1) Ein aus einer Berg- und Hügelkette bestehendes, stark hervortretendes Vorgebirge Palästinas (Jer. 46, 18) an der Südseite des Meerbusens von Akko, nicht ganz 3 deutsche Meilen von dieser Stadt, welches nach Südosten hin mit den Bergen Samariens durch eine breite Reihe niedriger waldiger Anhöhen, welche die große, sehr fruchtbare Ebene der südlichern Küste von der Ebene Jesreel trennen, zusammenhängt; es selbst streicht von da nordwestlich in etwas gebogener Gestalt auf 2½ deutsche Meilen nach der genannten Bai von Ptolemais hin und läuft unfern der Mündung des Flusses Kison ins Meer aus. Der Karmel bildete einst die natürliche Grenze dreier israelitischer Stammgebiete, der nördlichen Stämme Ascher und Sebulon gegen den südlich davon gelegenen

Issaschar, und später die Grenze zwischen Galiläa und dem Gebiet von Tyrus (Jos. 19, 26. 11; Josephus, „Alterthümer", V, 1, 22; „Jüdischer Krieg", III, 3, 1). Er besteht aus hartem Kalkstein mit eingesprengtem Hornstein, ist höchst anmuthig, sehr fruchtbar und ganz grün; auf seinem Gipfel mit Fichten und Eichen, unten mit Oel- und Lorberbäumen besetzt (Jes. 35, 2; HL. 7, 6; Jer. 50, 19; Neh. 1, 4; Jes. 33, 9; Am. 1, 2) und mit grasreichen Triften voll schöner Blumen bedeckt. Die Flora ist eine der reichsten und mannichfaltigsten, welche in diesen Gegenden vorkommt, weil sie die Formen des Gebirges mit jenen der Thäler und des Meeresstrandes vereint; und ebenso regt sich in dieser vielartigen Blumenwelt eine solche Menge der seltenern buntfarbigen Insekten, daß der Sammler hier ein ganzes Jahr hindurch eine reichlich lohnende anmuthige Beschäftigung finden würde. Jeder Anbau gedeiht in der milden heitern Luft. Ueberall auch ist der Karmel bewässert: einer Menge krystallheller Bäche gibt er den Ursprung, deren größter aus dem Eliasbrunnen strömt, und die in dichtbebuschten Ufern dem Kison zueilen. Seine Höhe wird auf 1200 Fuß geschätzt. Bezaubernd ist die Aussicht von seinem Gipfel gen Süden zu, auf die Ruinen von Atlît und Tantûra (Dor), noch mehr aber nordwärts auf die Mündung des Kison am Fuß des Berges, über den Golf von Akka und seine fruchtbaren Ufer, und weiterhin vom weißen Vorgebirge, das die Ebene von Akre begrenzt, bis landeinwärts gen Nordosten auf die blauen Höhen des Libanon und auf den weißen Hermon in etwa 10 Meilen Entfernung. Dieser schöne, weithin ins Meer schauende Berg Karmel, nach dem Tabor der höchste des Landes, galt, gleich dem Gebirge Basan (Ps. 68, 16) und wie Horeb (1 Kön. 19, 8) vor alters als ein „Berg Gottes", wo Jahve in einsamer Majestät den heiligen Hain bewohnte (Mich. 7, 14, vgl. auch 1 Kön. 20, 23); dorthin lud schon Elia das Volk dem Jahve vor und baute den Altar wieder auf, den dieser daselbst hatte (1 Kön. 18, 19 fg., 30 fg.); gerade so wie dem Zeus Kasios auf seinem heiligen Berg Kasios kein Tempel, kein Bild, nur ein Opferaltar errichtet war, so befand sich auch noch zu Vespasian's Zeit hier nur ein Altar des „Gottes Karmel" ohne Tempel und Bildsäule, und Vespasian befragt das Orakel dieses — bildlos verehrten (geistigen) — „Herrn der Heerscharen" um sein „Kriegsglück" (vgl. Tacitus, Hist., II, 78; Sueton, Vita Vespas., Kap. 5).

Auf diesem „hochheiligen" Karmel hat sich auch Pythagoras auf seiner Rückreise aus Aegypten längere Zeit der Beschauung gewidmet. Aus demselben Grunde ist der Berg mit seinen engen und vielfach sich schlängelnden Thälern und mit seinen vielen Klüften, Höhlen und Grotten — vorzüglich an der Westseite — deren man mehr denn tausend zählen will, die gewöhnlich mehrere sehr enge Eingänge haben und in vielfachen Krümmungen sich fortziehen, von jeher Verfolgten und Einsiedlern ein erwünschter Zufluchtsort gewesen (Am. 9, 3; 1 Kön. 18, 19 fg.; 2 Kön. 2, 25; 4, 25). So baute Helena auf dem Karmel eine Kirche, die Tempelherren im J. 1217 eine Warte, und den davon benannten Karmeliter-(Barfüßer-)Mönchen bot der Berg den ersten Ansiedelungsort dar, wo sie 1180 ihrem Schutzpatron das Eliakloster errichteten. Das alte Karmeliterkloster bestand aus einer Kapelle, einigen Zellen und Brunnen, sämmtlich in den Felsen gehauen. Ein späteres, zu Anfang des 18. Jahrh. nahe bei dem nördlichen Ende des Berges erbautes Eliakloster wurde 1799 von den Franzosen in ein Pestspital verwandelt und deshalb von den Türken später zerstört; 1833 war wieder ein neues erbaut. Noch jetzt zeigt man auch eine große, etwa 18 Schritte lange und 10 Schritte breite Höhle in hartem Kalkstein, in welcher Elia gewohnt haben soll. Sie ist den Mohammedanern ein Heiligthum und wird von einem Derwisch besorgt. Ebenso wird eine Grotte des Elisa auf der Höhe nahe dem Eliakloster gezeigt. — Der Name „Karmel" (Ġebel Kurmul, wie er bei arab. Schriftstellern heißt) ist in spätern Jahrhunderten, wenn er schon als südliche Grenzgebirgswand der großen Ebene Esdrelon mit Recht von andern Reisenden auf den ganzen, 8—10 Stunden langen Gebirgszug von Genin gegen Nordwest bis Hâifa übertragen werden konnte, doch fast immer nur auf sein hoch vorspringendes Vorgebirge über dem Meer beschränkt geblieben. Uebrigens scheint das Gebirge gegenwärtig bei den Arabern nach dem Eliakloster (Deir Mâr Elyâs) Ġebel Mâr Elyâs genannt zu werden. Nur zwei Hauptstraßenzüge führen über Karmels beide Schultern im Osten und Westen hinweg: der eine über den Paß von Megiddo und Legûn, der andere über den Paß von Hâifa um das Vorgebirge Karmel am Meer hin.

2) Ein Ort im gebirgigen Theil des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 55), in der

Geschichte des Saul, David und Usia erwähnt, wo u. a. Nabal sein Gut hatte (1 Sam. 15, 12; 25, 2. 5. 7. 40; 2 Sam. 27, 3; 2 Chron. 26, 10), in der röm. Zeit ein sehr großer Flecken mit röm. Besatzung, auch den Schriftstellern des Mittelalters (zur Zeit der Kreuzzüge) und den arab. Geographen als Kirmil (Kurmul) bekannt und noch jetzt unter diesem Namen vorhanden, 3 Stunden südsüdostwärts von Hebron. Robinson gelangte durch eine überaus schöne und fruchtbare Hochebene zu diesem Ort. Mitten in demselben, auf einer geringen Erhöhung, steht die merkwürdige Ruine eines Castells, welches, nach den geränderten Steinen zu schließen, ein Werk des Herodes oder der Römer ist und durch die Sarazenen des Mittelalters wieder aufgebaut worden war. Der Wadi, der von Karmel kommt, und andere zur Rechten und zur Linken bilden zusammen das Thal Khuberah, das nicht weit südlich von Ain Gidi (Engedi) in das Todte Meer hinabläuft. — Vgl. Ritter, „Die Halb-Insel Arabien" (Berlin 1846—47); Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845); Movers, „Die Phönizier" (Bonn 1841), Bd. 1; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), II, 420. Kneucker.

Karnaim, s. Aschera und Astaroth.

Karneol, s. Edelsteine.

Karnion, s. Astaroth.

Karpus, der röm. Name eines christl. Gastfreundes des Apostels Paulus in Troas (2 Tim. 4, 13), der sonst im N. T. nicht vorkommt und den die spätere Sage zum Bischof von Berytus in Thrazien gemacht hat (s. Pastoralbriefe). Schenkel.

Kasbi, eine Tochter des midianitischen Fürsten Zur (4 Mos. 31, 8; Jos. 13, 21), Hauptanstifterin der Verführung der Israeliten, insbesondere des simeonitischen Fürsten Simri, zur Abgötterei und Unzucht bei den Baal-Peorfesten zu Sittim (s. d.). Sie wurde von Pinehas, dem Sohn des Oberpriesters, sammt ihrem Buhlen, während sie Unzucht trieb, mit einem Speer durchstochen (4 Mos. 25, 6 fg., 14 fg.). Dem spätern Bearbeiter zufolge waren die Verführerinnen der Israeliten nicht midianitische, sondern moabitische Weiber (2 Mos. 25, 1 fg.). Schenkel.

Kasluchim, s. Casluchim.

Kasiphia, nach Esra 8, 17 vermuthlich eine Ortschaft, wahrscheinlich in der Nähe Babels gelegen (s. d.), deren Lage aber nicht mehr nachgewiesen werden kann; sie war von einer israelitischen Gemeinde bewohnt, als deren Vorstand ein Mann Namens Iddo genannt ist, der aber auch nicht weiter vorkommt. Andere nehmen freilich an, durch Kasiphja werde eine Oertlichkeit in der Stadt Babel selbst bezeichnet. Darauf könnte einigermaßen die Lesart der LXX und des 3. Esrabuchs führen, wonach eine Schatzkammer oder ein Schatzhaus in Babel vorausgesetzt wäre, dessen Vorsteher Iddo war; es scheint von den Bearbeitern Ḳasiphja' mit Kësëph, Kesaphim (Silber) in Verbindung gebracht worden zu sein. Bertheau („Die Bücher Esra, Nehemia und Ester" [Leipzig 1862], S. 103 fg.) denkt an ein Collegium, worin eine größere Anzahl von Leviten ihrer Ausbildung wegen lebten. Schenkel.

Kaspis wird als eine sehr feste, an einem See gelegene Stadt gemischter Bevölkerung nur 2 Makk. 12, 13—16 erwähnt. Judas Makkabäus nahm sie mit Sturm und richtete in ihr ein entsetzliches Blutbad an. Nach dem Zusammenhang lag sie östlich vom Jordan nach Arabien zu. Es scheint, daß sie dieselbe Stadt war, die 1 Makk. 5, 26. 36 Chasphor (Chasphon) heißt; jedenfalls irrig aber verstanden darunter einige das bekannte Hesbon. Nach Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], II, 398 fg.) ist es die bei Jâgut erwähnte Stadt Chisfin zwischen Nawa und dem Jordan am Weg nach Aegypten gelegen, 15 Parasangen von Damaskus. Der Talmud nennt eine Stadt Haspijah an den Grenzen des israelitischen Landes. Fritzsche.

Kassia, s. Zimmt.

Kastanie, s. Ahorn.

Katzen werden nur Bar. 6, 21 erwähnt. In dieser Stelle werden die Götzenbilder verspottet, daß die Vögel auf sie fliegen und die Katzen ihnen aufs Haupt springen. Als Katzen hat man auch etwa die ṣijjim erklärt, welches Wort aber ganz allgemein „Wüstenbewohner" bezeichnet (Jes. 23, 13; Ps. 72, 9). Ebenso ist es ganz willkürlich, in dem „Sänger", dessen Stimme auf den Ruinen Ninives ertönt, eine wilde Katze zu finden. Heutzutage weist Palästina die Katze sowol in zahmem als auch wildem Zustand auf. Ohne Zweifel waren sie wild schon im Alterthum in diesem Land verbreitet, während sie

als Hausthiere erst später aufkamen. Man hält dafür, daß wilde Katzen nach der Meinung des apokryphischen Autors (Baruch, a. a. O.) den Götterbildern aufs Haupt gesprungen seien. Furrer.

Kaufleute, s. Handel.

Käuzlein, so nennt Luther den Vogel Kos (3 Mos. 11, 17; 5 Mos. 14, 16; Ps. 102, 7), der unter Eule (s. d.) besprochen ist. Furrer.

Kebsweib, s. Ehe.

Kedar, Kedarener, ein in der Bibel oft genanntes Volk arab. Abstammung, das in der Wüste zwischen dem peträischen Arabien und Babylonien theils herumzog, theils in offenen Dörfern (ḥaserim) wohnte (Jes. 42, 11; Jer. 49, 31; vgl. Hieronymus zu Jes. 42, 11 und Jer. 2, 10; Theodoret zu Ps. 120 [119]), große Heerden besaß (Jer. 49, 32; Jes. 60, 7; 21, 16), und mit denselben gelegentlich auch auf den westlichen Handelsplätzen, z. B. in Tyrus, erschien (Ez. 27, 21). Als Beduinen waren sie gute Bogenschützen (Jes. 21, 17; 1 Mos. 21, 20), vermochten aber natürlich der großen chald. Heeresmacht gegenüber nicht standzuhalten (Jer. 49, 28 fg.). Der Name leitet sich ab von Ḳadar, schwarz sein; so benannt sind die Kedarener aber nicht etwa von dunkler Hautfarbe, sondern von ihren Wohnungen, nämlich ihren Zelten, deren Tücher zumeist aus schwarzem Ziegenhaar gewoben waren (HL. 1, 5). Sie werden auch keineswegs zu den Hamiten gerechnet, sondern als nördliche Araber zu den Ismaeliten, und zwar neben Nabajoth in erster Linie, d. h. sie galten neben den Nabatäern als der mächtigste, angesehenste nordarab. Stamm, wie denn auch Plinius (V, 12) sie mit den Nabatäern zusammen nennt und die arab. Genealogien (z. B. Ibn Kloteiba's „Handbuch der Geschichte", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1850], S. 18, 30) in Uebereinstimmung mit der Bibel beide unmittelbar von Ismael, als dessen älteste Söhne, ableiten. Mit der Zeit wurden die Kedarener geradezu Repräsentanten der nördlichen Araber überhaupt. Die Targume erklären Ḳedar gewöhnlich (z. B. Jes. 21, 16. 17; 42, 11; Targum II zu 1 Mos. 25, 13) durch ꞉Arab, und die Rabbinen gebrauchen „Sprache Kedar's" als allgemeine Bezeichnung für das Arabische. Steiner.

Kedemoth, eine Stadt im Stammgebiet Ruben (Jos. 13, 18), aber den Leviten zugetheilt (Jos. 21, 37; 1 Chron. 6, 64 [7, 79]), neben Jahza und Mephaat (s. d.) genannt, ist südostwärts von Medeba (s. d.) zu suchen, weil sie noch zur Wüste gehörte (5 Mos. 2, 26). Kneucker.

Kedesch. Unter diesem Namen werden im A. T. drei Städte erwähnt. 1) Kedesch in Galiläa war ursprünglich der Sitz eines kanaanit. Königs (Jos. 12, 22), kam dann zum Stammgebiet Naphtali (Jos. 19, 37), wurde den Leviten zugetheilt (1 Chron. 6, 61 [7, 76]) und zu einer Freistadt erhoben (Jos. 20, 7; 21, 32). Sie war die Heimat des Barak, des Feldherrn der Debora (Richt. 4, 6. 9 fg.), und wurde später vom Assyrerkönig Tiglath-Pilesar eingenommen und entvölkert (2 Kön. 15, 29). Auch nach dem Exil wird die Stadt als noch bestehend genannt. In den Kriegen der Juden mit den syr. Königen nahm Demetrius mit seinem Heer dieselbe in Besitz (1 Makk. 11, 63. 73), und auch im Buch Tobiä (Kap. 1, 2) kommt sie unter dem Namen „Kydis (Kydiôs) von Naphtali" vor. „Kedesch in Galil (Galiläa)" wird sie genannt, nicht sowol, um sie durch diesen Beisatz von zwei oder gar drei andern Orten gleichen Namens, von Kedesch in Issaschar, Kedesch in Juda und etwa Kadesch-Barnea (s. d.) zu unterscheiden, denn für diesen Zweck hätte schon die Bestimmung „auf dem Gebirge Naphtali" (Jos. 20, 7) genügt, sondern deshalb, weil sie im „Kreis der Heiden" (galîl = Kreis, Jes. 8, 23; vgl. 1 Kön. 9, 11), dem spätern Obergaliläa, lag, wo heidnische und israelitische Ortschaften nahe beieinander sich befanden (vgl. „Haroset der Heiden" Richt. 4, 2 und s. Galiläa). Josephus („Alterthümer", V, 1, 18. 24; IX, 11, 1; XIII, 5, 6; „Jüdischer Krieg", II, 18, 1; IV, 2, 3) nennt den Ort meist Kedesa, auch Kydisa, und setzt ihn in das obere Galiläa, auf die Grenze zwischen Galiläa und dem Land der Tyrer, rechnet ihn auch zum tyrischen Gebiet und bezeichnet Kydoissa als ein gewaltiges, den Galiläern feindseliges Dorf der Tyrer. Wenn aber Eusebius und Hieronymus den Ort Kydossos und Cidissus nennen und ihn, jener 8, dieser 20 röm. Meilen von Tyrus entfernt, jedesmal aber in die Nähe von Paneas setzen, so scheint diesen Angaben eine Verwechselung des alten Kedesch mit dem heutigen, weiter nördlich gelegenen Kadeisa westwärts von Bâniâs zu Grunde zu liegen. Zur Zeit der Kreuzzüge (1165) ward Kedesch von Benjamin von Tutela besucht, der zwar keine Juden mehr, wohl aber mehrere Gräber jüd. Heiligen, und unter diesen

das des Barak, daselbst vorfand. Nach spätern jüd. Reisebeschreibungen sollen hier die Gräber Debora's und Jaël's gewesen sein, wie sich denn heute noch mehrere große merkwürdige Sarkophage, ohne Zweifel jüd. Gräber, daselbst finden. Noch jetzt besteht das biblische Kedesch als ein Dorf mit dem alten Namen, und röm. Ruinen nordwestwärts von den Morästen um den Meromsee (Bahr el-Hûleh), in dichtbevölkerter dörferreicher Gegend, mit herrlicher Lage auf einem ziemlich hohen Bergrücken, in wasserreichem Lande, von fruchtbaren Ebenen umgeben. Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841), III, 622, und „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 481 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), I, 246 fg.

2) Kedesch im Süden des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 23) hat man schon mit Kadesch-Barnea zusammenstellen wollen, ohne alle Wahrscheinlichkeit. Zwar die Bedeutung des Wortes macht das Vorkommen mehrerer Oertlichkeiten dieses Namens wahrscheinlich, wie denn auch deren mehrere hier im tiefen Süden Palästinas wirklich vorhanden sind (s. Kadesch).

3) Ein drittes Kedesch kommt als Levitenstadt des Stammgebiets Issaschar in einer fehlerhaften Lesart der Chronik (1 Chron. 6, 57 [7, 72]) vor, wofür das Buch Josua (Kap. 19, 20; 21, 28) den richtigen Namen „Kischjon" bietet. Die Lage der Stadt ist übrigens unbekannt.

Kneucker.

Kedorlaomer, ein König von Elam oder Elymais (s. d.), die Hauptperson in dem (1 Mos. 14 erzählten) Kriegszug der vier ostasiat. Könige gegen die westasiat. Stämme. Demselben wären, der Erzählung gemäß, zur Zeit Abraham's (s. d.) die westlich gelegenen Länder, auch die Kanaaniter, bis an das Mittelmeer unterworfen gewesen (1 Mos. 14, 4) und er hätte es im 14. Jahr seiner Regierung unternommen, mit einem verbündeten Kriegsheer sie für ihren damals erfolgten Abfall zu züchtigen. Die Nachricht des Josephus („Alterthümer", I, 9), daß die Assyrer jene Herrschaft über die Westländer ausgeübt hätten, wird von neuern Forschern (s. Knobel zu 1 Mos. 14; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 572) für richtig gehalten. Infolge des Vordringens der assyr. Macht wären die Araber, zu denen die Hyksos gehörten, schon vor Abraham's Zeit von Osten nach Westen gedrängt worden und in Aegypten eingefallen. Wir hätten uns demgemäß den Kedorlaomer als einen assyr. Herrscher, an der Spitze von Unterkönigen, zu denken. Andere, welche 1 Mos. 14 für ein Product der jüngern Sage halten (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 44 fg.), nehmen Kedorlaomer für eine spätere Nachbildung Sanherib's (s. d.), der (2 Kön. 18, 18) gleichfalls im 14. Jahr seiner Regierung zur Züchtigung des westasiat. Abfalls einen Kriegszug unternahm.

Schenkel.

Kedron, eine Grenzstadt Judäas gegen Philistäa hin, welche der syr. Feldherr Cendebäus, von Jamnia herkommend, befestigte und Reiterei hineinlegte (1 Makk. 15, 39; 16, 9). Wenn die Vulgata die Lesart „Gedor" bietet, so ist sie der Wahrheit insofern nahe gekommen, als Kedron in jenem Gedera (Kedrûs oder Gedrus bei Hieronymus) wiederzuerkennen ist, welches in der Ebene des Stammgebiets Juda, 4 Stunden südlich von Lydda, im heutigen Wadi es-Surâr gelegen war (s. Gedera). Kneucker.

Kegila, genauer **Keïla,** eine Stadt in der Ebene des Stammgebiets Juda gegen die philistäische Grenze hin (Jos. 15, 44; vgl. 1 Chron. 4, 19), besonders aus der Geschichte David's bekannt (1 Sam. 23, 1). Ihre Bewohner waren, wie es scheint, nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil beim Neubau der Mauern Jerusalems mit thätig (Neh. 3, 17. 18). Sie heißt bei Josephus („Alterthümer", VI, 13, 1) Killa und wird im 4. Jahrh. als ein Dorf Kela (Keeila, Ceila) erwähnt, welches nach Eusebius 17 — dies ist aber jedenfalls eine verkehrte Angabe — nach Hieronymus richtiger nur 8 röm. Meilen, d. i. 2 Stunden 40 Minuten, östlich von Eleutheropolis gelegen haben soll und ohne Zweifel in der heutigen Ruinenstelle Kila wieder aufgefunden worden ist. Hier wird auch das Grab des Propheten Habakuk und 10 Stadien davon entfernt dasjenige des Micha gezeigt (Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 151). Auf die unwahrscheinlichste Weise hat man die alte Stadt Keïla auch schon in einem Dorf etwa 4 deutsche Meilen südsüdöstlich von Jerusalem nachzuweisen gesucht.

Kneucker.

Keilschrift, mit Beziehung auf die biblische Forschung. Mit dem Namen „Keilschrift" bezeichnet man jene eigenthümliche Schriftart des alten Orients, deren Schrift-

zeichen als aus ihren Elementen zusammengesetzt sind aus (verticalen, horizontalen oder schrägen) Keilen (, ,) und Winkeln, beziehungsweise Winkelkeilen ( ), welche zu den verschiedenartigsten Combinationen sich zusammenfügen. Man begegnet dieser Gattung von Schrift auf den Denkmälern von Persepolis und Umgegend, auf den Ruinen von Babylon und Ninive (auf Steinplatten, Backsteinen, Obelisken, Thoncylindern, Instrumenten, Gewichten und andern Gegenständen), auch in Felsen eingehauen zu Behistun (Bisutun) an der Westgrenze Mediens, weiter in der Nähe des Vansees in Armenien, aber auch auf Ruinen im westlichen Euphratgebiet, vereinzelt in Kleinasien und Syrien, auch in Aegypten. Die verschiedenen Keilschriften zeigen aber nicht alle den gleichen Typus. Im allgemeinen kann man drei Hauptgattungen unterscheiden gemäß den drei Arten von Inschriften, in welchen die Achämenidenkönige ihre Thaten verewigt haben. Es sind dies die pers. Keilschrift (= erste Gattung der Achämenideninschriften), die medo-scythische Keilschrift (= zweite Gattung der Achämenideninschriften), endlich die assyrisch-babylonische Keilschrift (= dritte Gattung der Achämenideninschriften). Dabei ist jedoch zu bemerken, daß die der dritten Gattung entsprechenden einsprachigen Inschriften wieder einen etwas verschiedenen Typus zeigen, je nachdem sie in Babylon oder Ninive gefunden wurden; auch die in Babylon entdeckten zeigen bald einen, mehr dem auf den ninivitischen Denkmälern sich nähernden, bald einen von demselben noch ziemlich weit abstehenden, mehr bilderartigen, archaistischen Charakter. Man kann danach eine assyrisch-babylonische Cursivkeilschrift und eine babylonische archaistische oder hieratische Keilschrift unterscheiden, wobei dann wiederum jedesmal noch Unterarten sich aufzeigen ließen, wie denn auch sonst die an verschiedenen Orten aufgefundenen Inschriften untergeordnetere Differenzen im Schriftcharakter zeigen. Ein Muster hieratischer Keilschrift bietet die unten abgebildete Legende eines Backsteins Nebukadnezar's, sowie diejenige des Siegels; alle übrigen unten gegebenen Abbildungen von Keilschrift repräsentiren den vulgären Cursivcharakter.

Wie der äußern Form der Schriftzeichen nach, so sind auch dem Wesen nach die verschiedenen Keilschriftarten sehr voneinander abweichend. Die Schrift der ersten Gattung der Achämenideninschriften, die pers. Keilschrift, zu deren Enträthselung Grotefend im J. 1802 den ersten soliden Grund legte und deren thatsächliche, nur später in Einzelheiten vervollständigte, Entzifferung im J. 1836 gleichzeitig dem Deutschen Lassen, dem Franzosen Burnouf und dem Engländer Rawlinson gelang, ist eine reine Buchstabenschrift, genau wie das ind. Alphabet, aus ca. 40 Zeichen bestehend, worunter drei für die Vocale a, i, u. Die Namen der vier in der Bibel vorkommenden pers. Könige werden danach folgendermaßen geschrieben:

Cyrus (hebr. Kôresch) = d. i. K-u-r-u-s.

Darius (hebr. Dârĕjâvesch) = d. i. D-â-ra-ya-va-h-u-s.

Xerxes (hebr. Ahaschvêrôsch) = d. i. Kh-sa-y-â-r-s-â.

Artaxerxes (hebr. Artahschaschta) = d. i. A-r-ta-kh-sa-tr-â.

Die zweite Gattung, die med. Keilschrift, um deren Entzifferung sich namentlich der Däne Westergaard, der Engländer Norris, sowie die deutschen Gelehrten Holtzmann, Haug und Mordtmann verdient gemacht haben, ist eine sogenannte syllabarische, d. h. nur Silben wie ap, er, ik, la, su, ra, kam und ähnliche durch besondere Zeichen ausdrückende, Schrift von nahezu 100 Zeichen. So bezeichnet z. B. das Zeichen die Silbe na, ein anderes die Silbe bar u. s. w.

Die dritte Gattung, die assyrisch-babylonische Keilschrift, die verwickeltste von allen,

aus etwa 400 Zeichen bestehend, ist theilweise ebenfalls eine syllabarische, daneben aber auch eine ideographische Schrift, d. h. sie drückt ihre Wörter theils durch Zeichen mit Silbenwerthen aus wie al, il, ul; ba, bi, bu; kam, kas, kar; rak, lam, lim, lub u. s. w., theils bezeichnet sie die Begriffe durch reine Keilbilder oder Ideogramme, den Begriff „Gott“ z. B. durch das Zeichen , den Begriff „Vater“ durch , den Begriff „Sohn“ durch (und noch ein anderes Zeichen; s. unten), den Begriff „Bruder“ durch , „groß“ durch , „Haus“ durch u. s. w. Dabei hat die Schrift noch die Eigenthümlichkeit, daß dieselben Zeichen, deren phonetische Werthe durch die Eigennamen der Achämenidentexte gesichert sind, daneben auch noch ideographische Werthe haben und umgekehrt. Das obige Zeichen für „Gott“ hat z. B. auch den Lautwerth an, dasjenige für „Vater“ auch den Werth at; das Zeichen für „Bruder“ lautet auch syllabarisch sis, dasjenige für „Sohn“ auch a u. s. w. Ja, demselben Zeichen eignen mitunter mehrere ideographische und syllabarische Werthe zu gleicher Zeit. Das Zeichen z. B., dessen ideographischer Werth „Land“ durch die trilinguen Inschriften feststeht, hat auch den Lautwerth lat und daneben noch vier andere syllabarische Werthe; das Ideogramm für „Bruder“ (s. u.), das zudem phonetisch auch sis lautet, hat daneben noch den Sinnwerth „beschützen“ (naṣar) u. dgl. m. Das ist das Phänomen der „Polyphonie“ der assyr. Schrift, das, als der berühmte Keilschriftentzifferer Rawlinson es zuerst signalisirte, ein so ungeheueres Aufsehen erregte und manchen wie an der Richtigkeit der Entdeckung zweifeln, so demselben eine erfolgreiche Entzifferung der in einer solchen bizarren Schrift concipirten Inschriften als eine Unmöglichkeit erscheinen ließ. Und doch ist diese „Polyphonie“ der assyr. Schrift ein über allen Zweifel erhabenes Factum; wird es doch durch die Assyrer selbst authentisch verbürgt! Ein glückliches Geschick hat uns unter den Trümmern des Palastes eines der letzten Könige Ninives, Assurbanipal, eine Anzahl kleiner Thontäfelchen erhalten, auf welchen die Assyrer selbst eine ganze Reihe solcher Zeichen durch zwei, drei, vier und mehr Laut- oder Sinnwerthe erklären (Layard, Nineveh and Babylon [London 1853], S. 345). Zusammengestellt und lithographirt finden sich diese „Syllabarien“ (über 800 Nummern) auf den vier ersten Tafeln des zweiten Bandes des großen, von Rawlinson und Norris herausgegebenen Inschriftenwerks: The cuneiform inscriptions of Western-Asia (Bd. 1: A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861]; Bd. 2: A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria [London 1866]). Einige der denkwürdigsten haben wir unten abgebildet. Da begegnen wir z. B. Nr. 685—687 einem Syllabar, das der Erklärung des Zeichens gewidmet ist. Den Lautwerth dieses Zeichens hatte H. Rawlinson (der Entzifferer, nicht George Rawlinson, der Historiker, des erstern Bruder) schon im J. 1851, ohne von der Existenz der erst zwei Jahre später aufgefundenen Syllabarien eine Ahnung zu haben, einerseits auf ni, andererseits auf ṣal bestimmt (s. Journal of the Royal Asiatic Society [London 1851], XIV, 72); den Lautwerth ṣal aber schrieb er ihm im Wort ṣalmanu zu (vgl. hebr. ṣélĕm, „Bild“). Und siehe! Das inzwischen entdeckte Syllabar Nr. 685—687 (wir haben es unten mit abgezeichnet) bestimmt die Lautwerthe dieses Zeichens 1) auf ni, 2) auf ṣal und endlich gar 3) noch auf ili! Kann man sich eine glänzendere Rechtfertigung menschlichen Scharfblicks denken, und kann angesichts dieser Syllabarien noch im entferntesten ein Zweifel statthaben an der Existenz der Polyphonie der assyr. Schrift? — Diese Polyphonie ist eine Thatsache, welcher demnach der Entzifferer und Leser assyr. Texte gerade so Rechnung zu tragen hat, wie der semitische Philolog der Vieldeutigkeit eines unpunktirten hebräischen oder arab. Wortes. Daß man nun aber andererseits wegen dieser seltsamen Eigenthümlichkeit der in Rede stehenden Schrift nicht an dem Gelingen der Entzifferung zu verzweifeln hat, kann auch der Laie in diesen Dingen ermessen, wenn er bedenkt, daß wir ja eine ganze Reihe und zum Theil sehr umfangreicher trilinguer Texte haben, bei denen die assyr. Texte nur die Uebersetzung der, jetzt vollständig entzifferten, pers. Inschriften sind, und die zudem nicht weniger denn

90 Eigennamen enthalten, die für die Aufstellung zunächst des Syllabariums die sichersten Anhaltspunkte gewähren. Und was die Ideogramme anlangt, so bieten hier theils diese Inschriften selbst, theils jene Syllabarien, theils die unzähligen identischen Inschriften, mit denen die Wände der Paläste zu Chalah-Nimrud, Ninive-Kojjundschick und Khorsabad (Dur-Sargina auf den Keilinschriften) bedeckt sind, und auf denen in demselben Zusammenhang dasselbe Wort das eine mal ideographisch, das andere mal phonetisch, d. i. syllabarisch, sich geschrieben findet, so mannichfache Hülfsmittel, daß es zu verwundern wäre, wenn die Entzifferung nicht gelingen sollte! Und diese Entzifferung ist gelungen — dank den Bemühungen der Engländer Rawlinson, Hincks, Talbot, Norris, des unermüdlichen Julius Oppert, der Franzosen de Saulcy, Botta, Ménant. Beweis dessen ist die Thatsache, daß mit Hülfe der gefundenen Laut- und Sinnwerthe es möglich ist, nicht blos eine, sondern alle babylonischen unter den dreisprachigen Inschriften zu lesen und zu verstehen, wo die pers. Uebersetzung die stete Controle ist; sind weiter die Bestätigungen, welche die Feststellung einer Reihe von Laut- und Sinnwerthen durch die obenerwähnten Syllabarien nachträglich erfahren hat; sind die wunderbaren Bestätigungen zugleich und Ergänzungen, welche die schon anderweit feststehenden geschichtlichen Thatsachen durch die auf Grund der entzifferten Zeichenwerthe vorgenommene Lesung der Inschriften der ninivitischen und babylonischen Denkmäler gefunden haben; ist der Umstand, daß die durch diese Entzifferung gewonnene Sprache sich durchaus in den Organismus einer sonst bekannten Sprachengruppe einordnet; ist endlich die merkwürdige Thatsache, daß mit Hülfe der Entzifferung einer Stelle in der großen Inschrift König Assur-naṣir-habal's (Sardanapal's III.), des Erbauers des Nordwestpalastes, durch den Major-General Henry Rawlinson, es dem engl. Reisenden und Consul Taylor gelungen ist, in einer Höhle, in welcher der rechte Quellarm des Tigris, der Tsubnat, entspringt, die Bilder zweier assyr. Herrscher mit Inschriften aufzufinden, aus denen hervorgeht, daß es diejenigen sind, von denen jener König in seiner Inschrift redet (s. den Bericht bei G. Rawlinson, The history of the five great monarchies of the ancient world [London 1862 fg.], II, 331 fg., 336, 339 fg.; Talbot im londoner „Athenäum“, Jahrg. 1863, S. 120 fg.; H. Rawlinson, ebendaselbst, S. 228 fg.; die betreffende Stelle der Inschrift steht bei Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 19, Z. 104). Um was es sich dermalen bezüglich der Entzifferung der assyr. Schrift noch handelt, das ist lediglich die Bestimmung der Laut- oder Sinnwerthe mehrerer, namentlich seltener vorkommender, Keilschriftzeichen; weiter die scharfe Abgrenzung der Zeichen der verschiedenen Zischlaute gegeneinander, sowie die Erledigung einiger anderer untergeordneter Punkte. In allen Hauptsachen ist die Entzifferung, und zwar für alle Zeit, als abgeschlossen zu betrachten; und die Ergebnisse der Denkmalforschung auch ferner noch mit einem principiellen Mistrauen aufzunehmen, erscheint somit nicht als gerechtfertigt, so unendlich vieles selbstverständlich noch für den assyr. Grammatiker und Lexikographen bezüglich der Feststellung der Eigenthümlichkeiten des assyr. Idioms im einzelnen wird zu thun sein. Vgl. das Nähere in meiner Abhandlung: „Die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften geprüft“ in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, XXIII, 337—374.

Skizziren wir nunmehr noch die wesentlichsten Ergebnisse dieser Entzifferung. Es sind

1) Bezüglich des Ursprungs der Keilschrift überhaupt, daß dieselbe aus einer reinen Bilder- oder Hieroglyphenschrift hervorgegangen ist, welche sich dann in der sogenannten proto-chaldäischen und in der assyrisch-babylonischen Schrift zu einer gleicherweise ideographischen und syllabarischen Schrift fortbildete, in der med. Schrift eine reine Silbenschrift ward und endlich in der jüngsten Gattung von Keilschrift, in der pers. Schrift, zu einer der sanskritischen analogen Buchstabenschrift umgeschaffen wurde. Ursprünglich erfunden wurde dieselbe jedenfalls nicht von einem semitischen, vielleicht von einem turanischen oder kuschitischen Volk, und zwar in Babylonien. Den Uebergang von der alten Hieroglyphenschrift zu der später gewöhnlichen assyr. Schrift bildet die hieratisch-babylonische Schrift, wie wir ihr noch auf Backsteinen, Thoncylindern und andern Gegenständen, in Babylonien namentlich, begegnen. Oft kann man in den Zeichen dieser hieratischen Schrift noch ziemlich deutlich die ursprüngliche Hieroglyphe erkennen. Das Zeichen für „Gott“ z. B. hat auf den Backsteinen Nebukadnezar's (s. u.) diese

Gestalt: , in welcher Figur jeder sofort das Bild eines (achtstrahligen) Sterns, des Symbols der Gottheit, erkennt. Auf denselben Backsteinen erscheint das assyr. Zeichen für „Haus“ in dieser Gestalt: ; das Ideogramm für „Hand“ ist in der spätern Keilschrift , in der archaistischen , in einer noch ältern Form , offenbar die Hieroglyphe einer zusammengeballten Hand mit vorgestrecktem Daumen. Deutlich sieht man auch in diesen ältesten Bildern die Keilform der einzelnen Zeichenelemente noch nicht auftreten: zweifellos hat erst das später in Anwendung gebrachte Material, beziehungsweise eine ästhetische Rücksicht, die Ausbildung der reinen Keilform zur Folge gehabt.

2) Bezüglich der Sprache der verschiedenen Arten von Keilschriften hat sich herausgestellt, daß wie diejenige der ersten Gattung der persepolitanischen Keilinschriften eine indogermanische (altpersisch), so diejenige der zweiten Gattung der Achämenidentexte aller Wahrscheinlichkeit nach eine türkisch=tatarische oder ural=altaische, vielleicht aber auch ein Mischdialekt ist. Die Sprache endlich der dritten Gattung, d. i. der assyrisch=babylonischen Keilinschriften, ist fragelos eine semitische und zwar eine solche vom reinsten Schrot und Korn. Wie in allen semitischen Sprachen sind im Assyrischen die Wurzeln dreilautig (vgl. nadan, geben; bana, bauen, schaffen; ḳaba, reden; saṭar, schreiben; naṣar, beschützen; sama, hören, u. s. w.). In Analogie mit allen semitischen Sprachen werden aus den Wurzeln die Stämme abgeleitet: Kal, Iphteal; Pael, Iphtaal; Schaphel, Ischtaphal; Niphal. Ganz wie in den übrigen semitischen Sprachen wird die eigentliche Flexion vorwiegend durch innern Vocalwechsel bewerkstelligt; werden beim Verbum nur zwei Zeitbildungen unterschieden: Perfect und Imperfect, von denen aber das erstere bereits bis auf wenige Reste in Abgang gekommen ist; werden im Imperfect die Personen durch Präfixe gebildet; wird der Plural durch ein angehängtes im oder i (masc.), ut, at (fem.) gekennzeichnet; wird das Genitivverhältniß durch die Status=Constructusverbindung ausgedrückt; werden die Possessivpronomina dem Substantiv, die personalen Accusativpronomina den Verbalformen angehängt; werden Relativsätze durch, dem Satz voraufgestelltes, sa (= 'ascher) angeknüpft u. s. w. Das Siegel endlich wird dem allem aufgedrückt durch den lexikalischen Bestand der assyr. Sprache. Nicht nur sind die Pronomina und Zahlwörter genau die gleichen wie in den übrigen semitischen Sprachen (anaku, ich = hebr. anoki; atta, du (masc.); atti, du (fem.); su, si = hebr. hu, hi, er, sie; attunu, ihr; sunu, sina, sie u. s. w.; sani', zwei; salsi, drei; arba, vier u. s. w.), auch die Begriffswurzeln und Begriffswörter sind die gleichen. „Vater“ heißt im Assyrischen laut Syllabar Nr. 92 abu, ganz wie im Hebräischen, „Mutter“ laut Syllabar Nr. 192 ummu, ganz wie im Hebräisch=Arabischen; „Bruder“ laut Syllabar Nr. 276 aḫu, ganz wie im Hebräischen; „König“, „Fürst“ laut Syllabar Nr. 330 sar, ganz wie im Hebräischen; „Gott“ laut Syllabar Nr. 754 ilu, ganz wie im Hebräischen; „Haus“ laut Syllabar Nr. 364 bit, wie in allen semitischen Sprachen; „Monat“ laut Syllabar bei Norris (Assyrian dictionary of cuneiform inscriptions of Assyria and Babylonia [London 1869—70], I, 85) arḫ, ganz wie in den übrigen semitischen Sprachen; „Thor“ laut Syllabar Nr. 365 bab, wie im Arabischen; „groß“ laut Syllabar Nr. 123 rab, wie im Hebräischen, u. s. w. Wahrlich, wenn eine solche Sprache keine semitische ist, so ist das Griechische keine indogermanische und ist das Sanskrit eine Kaffernsprache! —

Syllabare.

Nr.			
Nr. 92.	at		a — bu
= 123.	ga — al		ra — bu — u
= 192.	a ga—ri—in		um — mu
= 276.	si — is		a — ḫu
= 277.	u ru		na—ṣa—ru
= 330.			sar — ru
= 364.	i		bi — i — tu
= 365.	ka — a		ba — a — bu
= 685.	ni — i		ja — u
= 686.	sa — al		ja — u
= 687.	i — li		ja — u
= 754.	i — lu		
Norris, a. a. O., I, 92.	— bi — la		ab — lu

Und welche Schlaglichter durch das der Vergessenheit wiederum entzogene Assyrische wie auf den Entwickelungsgang der semitischen Sprachen, so auf die Entstehung von, auch biblischen, Sagen fallen, mag der Leser noch aus zwei Beispielen ersehen. Allen, die einmal Hebräisch gelernt haben, ist aus der hebr. Bezeichnung für „elf“ ein Wort: 'aschte, bekannt, das, wie es im Hebräischen ganz vereinzelt steht, auch in den übrigen semitischen Sprachen bisjetzt nicht nachzuweisen war. Und siehe! im Assyrischen ist istin das gewöhnliche Wort für „eins“; 10+1 aber ist elf! Wiederum weiß der des Hebräischen kundige Bibelleser, daß die Mehrzahl der Namen der ersten Menschen lediglich Appellativa, näher Familiennamen, sind: Adam bedeutet „Mensch“, Eva „Mutter“, Kain „Kind“, Seth „Setzling“, Enosch wiederum „Mensch“. Aber wo bleibt Abel (habl)? Man bringt diesen Namen gemeiniglich mit dem hebr. Wort hebel, das „Hauch“ bedeutet, zusammen und bedenkt nicht, daß derselbe damit aus der Analogie aller übrigen Namen dieser ersten Menschen heraustreten würde. Es ist das Assyrische, das uns sagt, was „Abel“ ursprünglich bedeutet: nichts anderes als „Sohn“, wie von vornherein zu erwarten (s. auch Enos); habal ist das gewöhnliche Wort im Assyrischen, um diesen Begriff zu bezeichnen, und dasselbe ist nach Form und Bedeutung gesichert nicht blos durch Eigennamen wie Merodach Baladan (Marduk-habal-iddina, d. i. „der Sohn ist Merodach's Geschenk“, vgl. Theodorus, Dorothea, Jonathan, Nathanael); Nabopolassar (Nabu-habal-ussur, d. i. „den Sohn beschütze, Nebo!“) u. a.; sondern zum Ueberfluß auch durch wiederum ein Syllabar, abgedruckt bei Norris (a. a. O., I, 92), welches das Monogramm für „Sohn“ erklärt durch habl (hablu), d. i. Abel. Das betreffende semitische

Wort für „Sohn“ hat sich aber im Hebräischen nur als Eigenname des ersten „Menschensohns“ erhalten, während es im gewöhnlichen Hebräischen abhanden gekommen ist, gerade wie das von Mohammed's Higra her bekannte semitische Wort für „Flucht“ zwar im gewöhnlichen Hebräischen in Abgang gekommen ist, sich aber in dem Namen der verstoßenen Sklavin Abraham's, Hagar, der „Vertriebenen“ erhalten hat, und wiederum wie das arab. Wort für „behaart sein“ zwar aus dem gewöhnlichen Hebräischen verschwunden ist, sich aber gleichsam in dem Namen des rauhen Esau krystallisirt hat.

3) Wir wenden uns zur Skizzirung der geschichtlichen Ergebnisse der Keilschriftentzifferung, soweit sie die Bibel unmittelbar berühren, wobei wir überwiegend nur auf die assyrisch-babylonischen Denkmäler Rücksicht zu nehmen haben werden. Doch ergibt sich aus den pers. Inschriften bezüglich der Streitfrage, was für pers. Könige unter den Esra 4, 6 fg. erwähnten Königen zu verstehen seien, das als zweifellos, daß es nur die Könige Cyrus, Darius, Xerxes und Artaxerxes, nicht etwa, was die letztern betrifft, Kambyses und Pseudo-smerdis, wie man wol gemeint hat, sein können, da die pers. Könige in ihren Inschriften stets nur einen einzigen und zwar den schon anderweit, auch durch die Bibel bekannten, Namen führen (vgl. über das Obige meine Bemerkungen in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1867, S. 467 fg.).

Was nun die assyrisch-babylonischen Inschriften angeht, so lassen wir hier wiederum alles Ethnographische und Geographische beiseite und beschränken uns auf das Geschichtliche im engern Sinn.

Hier ist nun in erster Linie darauf hinzuweisen, daß nach den assyr. Inschriften Israel weit früher mit den Assyrern in Berührung kam, als es nach den biblischen Berichten scheinen könnte. Von dem Sohn nämlich jenes Sardanapal, der bei den Assyrern selbst laut dem Regentenkanon (s. Rawlinson und Norris, a. a. O., II, Taf. 68) genauer den Namen Assur-nâṣir-habal führte, desselben, der den sogenannten Nordwestpalast zu Chalah-Nimrud erbaute und von der einstigen Gründung Chalah's durch seinen Vorfahr Salmanassar (ca. 1300 v. Chr.) mit den Worten Kunde gibt: Ir Kal-ḥu mahrâ sa Salmanuasar sar mat Assur rubbâ âlik paniya ibus ir su inaḥ va izlal ir su ana issuti abni, d. i. „Die alte Stadt Chalah, welche Salmanassar, König von Assyrien, der Große, der vor mir lebte, gegründet hatte, diese Stadt war verödet und herabgekommen, diese Stadt erbaute ich von Grund aus neu“ (s. Inschrift von Zürich, Z. 14, 15; Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 26), von dem Sohn dieses Sardanapal, Salmanassar II. (860—825), besitzen wir, außer einem im Britischen Museum befindlichen Monolith, auf dem König Ahab (Achabbu) von Israel erwähnt wird (Norris, a. a. O., I, 25), einen kleinen Obelisk aus schwarzem Basaltstein mit einer großen Inschrift, in welcher derselbe seine Thaten berichtet, sowie mit Bildwerken, meist tributbringende Könige und Gesandtschaften darstellend. Auf diesem Obelisk nun und über einem Bild, das einen vor dem Großkönig knienden König oder Gesandten, dem Geschenke bringende Personen folgen, darstellt, lesen wir (vgl. Layard, Inscriptions in the cuneiform character [London 1851], Taf. 98) die denkwürdigen Worte: Madatu sa Jahua habal Khumri, d. i. „Tribut Jehu's, Sohnes des Omri“. Da auf demselben Obelisk (bei Layard, a. a. O., Taf. 92, Z. 97, 103) auch eines Ḥazailu, d. i. Hasael, von Damaskus Erwähnung geschieht, mit dem der König Krieg geführt, so kann es nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß mit „Jehu, Sohn des Omri“ niemand anders gemeint ist als der aus der biblischen Geschichte bekannte Jehu, der als Nachfolger von Herrschern aus dem Hause Omri's vom assyr. Großkönig, beziehungsweise dem Eunuchen, der in seinem Auftrag die Inschrift entwarf, kurzweg als Sohn Omri's bezeichnet ward. Nach dieser assyr. Inschrift war also schon um die Mitte des 9. Jahrh. Israel Assyrien tributär. Und dieses Verhältniß scheint auch noch in späterer Zeit fortbestanden zu haben. Um 800 etwa, zu der Zeit, wo in Nordisrael der Prophet Amos wirkte, erwähnt ein assyr. König Vullush (Name zweifelhaft), der laut dem assyr. Regentenkanon von 811—782 regierte, auf einer von ihm herrührenden Inschrift (vgl. Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 35, Z. 12) unter den Völkern, von denen er Tribut (madatu) empfangen habe, neben Ṣurru (Tyrus), Sidunu (Sidon), Udumu (Edom), Phalasta (Philistäa) auch des „Landes des Omri“ (mat khumri), d. i. Nordisraels. Auch Jerobeam II. also, scheint es, ermöglichte seine Erfolge gegen Syrien-Damaskus (2 Kön. 14, 25 fg.) nur dadurch, daß er die Oberhoheit Assyriens anerkannte. Auch von dem Nachfolger Salmanassar III. (782—771) vernahmen wenigstens

aller Wahrscheinlichkeit nach die Israeliten; ist es doch vermuthlich dieser König, den der Prophet Hosea (Kap. 10, 14) als Salman bezeichnet und mit dem er die Zerstörung der Stadt Arbela in Zusammenhang bringt. Von einem König Phul (2 Kön. 15, 19 fg.) ist auf den assyr. Denkmälern nichts zu lesen, und da wir die ununterbrochene Reihe der assyr. Könige von 900 bis ca. 650 v. Chr. kennen, unter denen sich ein König Namens Phul nicht befindet, so ist derselbe entweder ein babylonischer König, der von den Israeliten fälschlich, aber nicht analogielos, als König von Assyrien bezeichnet wäre, oder aber es ist der Feldherr eines assyr. Königs, doch nicht wohl Tiglathpileser's, der erst 745 zur Regierung kam. Was nun diesen letzterwähnten assyr. König Tiglathpileser betrifft, so befinden sich leider die Tafeln seines Palastes, auf denen er seine Thaten hat eingraben lassen, dermalen in einem sehr desolaten Zustand, indem die auf denselben befindlichen Inschriften offenbar von einem spätern, einer andern Dynastie angehörenden König gewaltsam vernichtet wurden. Dennoch ist das Erhaltene und Lesbare interessant genug; wird doch auf einer Platte desselben (bei Rawlinson und Norris, a. a. O., II, Taf. 67, Z. 61) unter den tributpflichtigen Königen auch ein Jahu-khazi von Juda aufgeführt, wobei sich jeder des judäischen Königs Ahas erinnern wird, und wenn die assyr. Form zunächst auf eine hebräische: Joaḥaz führt, so hat möglicherweise der Assyrer hier das Ursprüngliche, indem ein Königsname Ahas, ohne einen Gottesnamen davor oder dahinter, sonst niemals vorkommt, und jene werden also vermuthlich recht haben, welche meinen, daß der ursprüngliche Name des Königs Joaḥaz gewesen sei, daß dann aber später die Juden diesen Namen als eines so abgöttischen Königs unwürdig in Ahas absichtlich verstümmelt hätten. Auch eines Menahem von Samarien (Minikhimmi Samirinai) geschieht auf einer Inschrift dieses Königs Erwähnung (Layard, a. a. O., Taf. 50). Wie es sich mit diesem Menahem verhalte, von welchem bezüglich der Zeit Tiglathpileser's die hebr. Quellen nichts berichten, ist zunächst unklar. Vorläufig möchte ich mich am meisten der Ansicht zuneigen, daß es ein Gegenkönig Pekah's war, der sich, wie ähnlich der frühere Menahem, in den Schutz Assyriens begab, um gegen Pekah Unterstützung zu erlangen, der dann aber dennoch Anerkennung nicht gewinnen konnte.

Es folgt die Endkatastrophe des nördlichen Reichs. Hier findet zwischen den assyrischen und biblischen Berichten insofern eine Verschiedenheit statt, als die Bibel die Eroberung Samariens dem König Salmanassar, die assyr. Inschriften dagegen dem Sargon (Jes. 20, 1) zuschreiben. Vom König Salmanassar sind uns Monumente nicht überkommen; aus dem assyr. Regentenkanon können wir einzig schließen, daß er nur fünf Jahre regierte (727—722), sowie wir aus dem biblischen Bericht (2 Kön. 17, 1 fg.) entnehmen können, daß er die Eroberung Samariens begann und den König Hosea noch in seine Gewalt brachte, daß er während der Belagerung aber starb und die Eroberung der Stadt erst seinem Nachfolger Sargon gelang (722—705), der von derselben, sowie von der Eroberung Asdods (Jes. 20, 1) ganz ausführlich berichtet (Botta und Flandin, Monument de Ninive [Paris 1847—50], IV, 145, 149; s. auch Hosea, König; Sargon, Salmanassar und Tiglathpileser, sowie meine Abhandlung „Sargon und Salmanassar nach den assyr. Denkmälern“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1870, S. 529—544.

Ueber den denkwürdigen Zug Sanherib's (704—681) gegen Juda und Aegypten haben wir den sehr ausführlichen Bericht des Großkönigs selbst, wonach der Zug in dessen drittes Regierungsjahr (702/1) fällt. Für das Nähere auf den Artikel „Sanherib“ verweisend, bemerken wir hier nur noch, daß Sanherib in der betreffenden Inschrift auf einem sechsseitigen Thoncylinder (bei Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 39, Z. 29—34) auch den vom Hiskia (Ḥazakiyahu) empfangenen Tribut angibt und zwar auf 30 Talente Goldes und 800 Talente Silbers, während die Bibel denselben auf zwar ebenfalls 30 Talente Goldes, aber 400 Talente Silbers sich belaufen läßt, eine Differenz, die auf der verschiedenen Berechnung der Summe je nach dem schweren, in Palästina, oder dem leichten, in Assyrien geltenden, Silbertalent beruht, wie Brandis („Das Münz-, Maß- und Gewichtssystem in Vorderasien“ [Berlin 1866], S. 74) überzeugend nachgewiesen hat. Noch sei bemerkt, daß die Frage, ob Sanherib Sargon's Sohn war, durch die assyr. Inschriften kategorisch beantwortet wird und zwar in bejahendem Sinn, durch die Backsteininschriften nämlich seines Sohnes Asarhaddon, lithographirt bei Rawlinson und Norris (a. a. O., I, Taf. 48) und also lautend:

in Transscription:

Mat Assur-aḥ-iddin sar mat Assur
habal Sin-aḥi-irib sar mat Assur
habal Sar-gina sar mat Assurva.

d. i. Land Asarhaddon's, Königs von Assyrien,
Sohnes Sanherib's, Königs von Assyrien,
Sohnes Sargon's, Königs von Assyrien.

Von dem schon genannten Sohn Sanherib's, Asarhaddon, besitzen wir noch eine weitere höchst denkwürdige Inschrift, eine Liste über 22 tributpflichtige „kittäische“, d. .i syrische Könige, unter denen auch (vgl. Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 48, Nr. 1) kein geringerer namhaft gemacht wird als Minasi sar Jahudi, d. i. Manasse, König von Juda; eine Notiz, durch welche ein für allemal feststeht, daß der Chroniker seinen bekannten Bericht (2 Chron. 33, 11 fg.) nicht rein aus den Fingern gesogen hat. Noch mag hier die denkwürdige Stelle einer Platteninschrift von Sherif-Khan Platz finden, in welcher sich Asarhaddon als König von Aegypten und Aethiopien bezeichnet. Die Inschrift steht bei Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 48, und lautet:

transscribirt:

Anaku Assur-aḥ-iddin sar rabu
sar dannu sar kissati sar mat Assur sakkanaku
Bab-ilu sar mat Sumiri va Akkadi
sar sarri mat Muṣur
mat Patumassi (?) mat Kusi,

d. i. Ich, Asarhaddon, großer König,
mächtiger König, König der Legionen, König von Assur, Lehnsherr
von Babylon, König von Sumir und Akkad,
König der Könige von Aegypten,
Patumos (?) und Aethiopien.

Sonstige Inschriften assyr. Könige, in denen biblischer Personen Erwähnung geschähe oder die die biblische Geschichte unmittelbar berührende Ereignisse berichteten, besitzen wir nicht.

Was nun die babylonischen Inschriften betrifft, so liefern diese im allgemeinen für den Historiker weit weniger Ausbeute als die assyrischen, da, wenn die assyr. Herrscher von ihren kriegerischen Thaten, Feldzügen und Palastbauten erzählen, die babylonischen Könige vorwiegend es nur mit den heiligen Bauten zu thun haben. Die Bibel (2 Kön. 20, 12; Jes. 39, 1) kennt einen König Merodach-bal-adan, der nach dem Bericht der Königsbücher ein Zeitgenosse des Sanherib gewesen sein müßte. Die babylonischen Inschriften erwähnen seiner nicht. Dagegen erfahren wir aus der assyr. Inschrift Sanherib's auf dem sechsseitigen Thoncylinder (bei Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 37), daß dieser es mit einem babylonischen König dieses Namens zu thun hatte, wie denn auch schon Sargon

mehrfach eines Merodach-bal-adan von Babel Erwähnung thut (vgl. z. B. Botta und Flandin, a. a. O., IV, Taf. 151). Von Nebukadnezar besitzen wir lange Inschriften, die aber auf Biblisches im engern Sinn Bezügliches nicht enthalten. Doch lernen wir aus diesen Inschriften die ursprüngliche und eigentliche Aussprache dieses Namens kennen; sie war: Nabuku-durriuṣṣur (vgl. Nebukadressor Jer. 49, 28; Esra 2, 1 (Ketib); Ναβοκοδρόσορος bei Strabo, Alexander Polyhistor, Megasthenes und Abydenus). Dieses gemäß Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 51, 52, wo sich der Name phonetisch geschrieben findet. Häufig wird derselbe aber auch, ganz oder theilweise, ideographisch geschrieben; so auf den in archaistischer Keilschrift concipirten Backsteinlegenden, aus denen wir auch seinen gewöhnlichen Titel erfahren. Die sechszeilige Legende eines Ziegels der antiquarischen Sammlung zu Zürich, die wir hier abbilden, lautet also:

in Transscription:

Nabu-ku-dur-ri-ussur
sar Ba-bi-lu
za-nin bit saggathu
au bit zi-da
habal Nabu-habal-ussur
sar Ba-bi-lu anaku

d. i. Nebukadnezar, König von Babylon,
Erhalter des Tempels .....
und des Tempels .....,
Sohn des Nabopolassar,
Königs von Babylon, ich.

Denkwürdigerweise ist uns durch einen glücklichen Zufall auch das Conterfei des gewaltigen Königs und Zerstörers Jerusalems erhalten, nämlich auf einem Siegel, welches in Berlin aufbewahrt wird und das wir hierneben abbilden.

Daß wir es hier wirklich mit einem Siegel des Chaldäerkönigs zu thun haben, besagt die Umschrift, in Uebersetzung lautend: „Nebukadnezar, König von Babylon, ich“.

Von Nebukadnezar's Sohn Evilmerodach sind uns Inschriften nicht überkommen. Eine solche haben wir von Neriglissar (Nergal-sar-ussur), dem Sohn Bilsum-iskun's (bei Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 67), aus der aber für die israelitische Geschichte nichts zu entnehmen ist. Eine sehr denkwürdige Notiz ist uns dagegen zum Schluß noch erhalten

auf einem Thoncylinder des letzten Königs von Babylon, Nabunit. In derselben nämlich (bei Rawlinson und Norris, a. a. O., I, Taf. 68, Nr. 1, Col. II, Z. 24 fg.) bezeichnet dieser König als seinen erstgeborenen Sohn (habal ristu) den Bil-sar-uṣṣur, d. i. Belsazer, für welchen er die Gnade der Gottheit anfleht. Wie diese Notiz mit der bekannten im Buch Daniel über den Untergang Belsazer's in Verbindung zu bringen, darüber s. Belsazer.

4) Noch ein Wort über die chronologischen Ergebnisse der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften. Ueber die Zeitrechnung der Assyrer ist ein ganz neues Licht verbreitet durch die Entdeckung von vier Exemplaren jener denkwürdigen Eponymenlisten, in welchen die Assyrer die Namen derjenigen Beamten zu verzeichnen pflegten, nach denen gemäß assyr. Uebung je das Jahr benannt ward, ähnlich wie die Römer ihre Jahre nach den verschiedenen Consuln, die Athener nach den jedesmaligen Archonten zu bezeichnen pflegten. Von diesen Listen sind uns, wie bemerkt, vier Exemplare überkommen, von denen zwar kein einziges vollständig ist, die sich aber einander wunderbarerweise so ergänzen, daß sich eine zusammenhängende, ganz lückenlose Chronologie der Assyrer herstellen läßt von ca. 900 v. Chr. bis zum Regierungsantritt Asarhaddon's (im J. 681). Und da nun weiter durch ein neuentdecktes Täfelchen Assur-bani-pal's (Sardanapal's VI.) das 18. Jahr vor dem Regierungsantritt Tiglathpileser's, welches nach einem gewissen Pur-il-Salḥe benannt ist, durch eine Sonnenfinsterniß fixirt ist, welche nach diesem Täfelchen im Monat Sivan dieses Jahres statthatte und laut astronomischer Berechnung auf den 15. Juni des Jahres 763 v. Chr. trifft, so ist damit die assyr. Chronologie ein für allemal fixirt und indirect dadurch auch die israelitische. Danach fällt der Regierungsantritt des aus der Bibel bekannten Tiglathpileser in das Jahr 745, derjenige seines Nachfolgers (Salmanassar) in das Jahr 727, derjenige Sargon's 722, der Sanherib's 705/4, endlich derjenige Asarhaddon's in das Jahr 681. Die Originaltexte dieser Listen sind von Rawlinson und Norris (a. a. O., II, Taf. 68, 69) veröffentlicht. Eine theilweise Uebersetzung gab H. Rawlinson schon im J. 1862 im „Athenäum", Nr. 1812, eine vollständige Oppert in der Revue archéologique [Paris 1868), I, 319—328, sowie in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIII, 134—149. Letzterer strebt dabei zugleich durch die Annahme einer Unterbrechung der Eponymenlisten vor dem Regierungsantritt Tiglathpileser's für 48 Jahre eine Rectification der Listen an, ein Versuch, der aber, wie er wol lediglich in der Absicht seinen Grund hat, die assyr. Chronologie mit der ältern biblischen in Einklang zu bringen, sowie in dem Wunsch, für die sehr späte und nach meiner Ueberzeugung ganz unglaubwürdige, bei griech. Schriftstellern sich findende, Nachricht von einer ersten Zerstörung Ninives in den Listen Raum zu gewinnen, als verfehlt betrachtet werden muß, da in den assyr. Eponymenlisten von einer solchen Unterbrechung der Succession assyr. Könige an betreffender Stelle keinerlei Spur sich findet. Der denkwürdige Bericht Rawlinson's über die Auffindung des erwähnten Thontäfelchens findet sich im „Athenäum", Jahrg. 1867, Nr. 2064, S. 660 fg. Ueber die nähere Einrichtung der Listen und das Verhältniß der einzelnen erhaltenen Exemplare zueinander vgl. meine Abhandlung über „Sargon und Salmanassar" nach den assyr. Denkmälern in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 535 fg.

Wir lassen zum Schluß noch eine Angabe der wichtigsten Hülfsmittel zum Studium der Schrift und Sprache der assyr. Keilinschriften folgen, für die persischen auf Spiegel's Schrift „Die altpersischen Keilinschriften. Im Grundtext mit Uebersetzung, Grammatik und Glossar" (Leipzig 1862) verweisend.

1) Inschriftenwerke: Botta und Flandin, Monument de Ninive (5 Bde., Paris 1847—50); die Inschriften, fast ausschließlich solche von Sargon und Khorsabad, finden sich in Bd. 3 und 4. Layard, Inscriptions in the cuneiform character (London 1851); überwiegend Inschriften von Nimrud-Chalah und Kojjundschik-Ninive. Eine große Inschrift Sanherib's, sowie eine solche Nebukadnezar's, beide nach dem Consul Bellino benannt, sind von Grotefend lithographirt und in den „Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen" (4. Bd., Göttingen 1850), herausgegeben.

2) Hülfsmittel zum Studium: Oppert, Expédition scientifique en Mésopotamie (2 Bde., Paris 1857—64); Bd. 1 enthält den Bericht über die Expedition, Bd. 2 das Déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Derselbe: Éléments de la grammaire

assyrienne (Paris 1860; 2. Ausg. 1869); Abdruck aus dem Journal Asiatique, Bd. 15. Ménant, Éléments d'Épigraphie assyrienne (Les écritures cunéiformes, 2. Ausg., Paris 1864). Derselbe: Exposé des éléments de la grammaire assyrienne (Paris 1868). Endlich der 1. und 2. Band des schon erwähnten Assyrian dictionary von Norris.

3) Zur Kritik: Brandis, „Ueber den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften" (Berlin 1856). Olshausen, „Prüfung des Charakters der in den assyrischen Keilinschriften enthaltenen semitischen Sprache", in den „Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem J. 1864" (Berlin 1865), S. 475—496. Die Abhandlung des Unterzeichneten: „Die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften geprüft" in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1869, XXIII, 337—374. Schrader.

Kela, Keila, s. Kegila.

Kelch, s. Trinkgeschirre.

Kelter. Bevor Wein- und Oelpressen in Gebrauch kamen, bediente sich das Alterthum der Kelter, die in vielen Gegenden des Morgenlandes noch heutzutage bei der Bereitung des Weins gebräuchlich ist. Die hebr. Weinkelter bestand aus einer in Fels gehauenen (Jes. 5, 2) oder in die Erde gegrabenen und ausgemauerten (Matth. 21, 33) trogartigen Vertiefung, Gat (Joel 4, 13; Jes. 63, 2), auch Pura (Jes. 63, 3) genannt, in welcher die hineingelegten Weintrauben von Männern, meist leibeigenen Knechten, ausgetreten wurden, woher der Ausdruck „die Kelter treten" (Jes. 63, 2; Kl. 1, 15; Joel 3, 18; Hiob 24, 11; Neh. 13, 15), wie auch Kelter, Kalter, von Calcatorium abgeleitet wird. Durch ein vergittertes Loch jenes Trogs floß der Most in eine unterhalb befindliche Kufe, Jekeb (4 Mos. 18, 27; 5 Mos. 15, 14; 16, 13; 2 Kön. 6, 27; Spr. 3, 10; Jes. 5, 2; 16, 10; Joel 2, 24; Matth. 21, 33; Mark. 12, 1 (von Luther gewöhnlich durch „Kelter" übersetzt), woraus er in irdenes Geschirr oder in Schläuche gefüllt ward und darin auch vergor (Hiob 32, 19; Matth. 9, 17; Mark. 2, 22). Der Name der untern Kufe, die als Behältniß des Traubensafts gedacht wird (Joel 3, 18; Hagg. 2, 16), steht bisweilen für den obern Trog (Gat), in welchem die Trauben getreten wurden, oder auch für die ganze Keltervorrichtung (Hiob 24, 11; Jes. 16, 10; Jer. 48, 33); ähnlich verhält es sich mit dem Ausdruck Pura (Jes. 63, 3; vgl. Hagg. 2, 16). Der Obertrog scheint zuweilen eine geräumige Vertiefung gewesen zu sein, da Gideon, der den Midianitern verborgen bleiben wollte, seinen Weizen darin dreschen konnte (Richt. 6, 11). Die Keltern waren, wie noch jetzt im Orient, gewöhnlich außerhalb der Stadt, in den Weinbergen und wie diese selbst auf Anhöhen angelegt (Jes. 5, 2; Sach. 14, 10; Matth. 21, 33; Mark. 12, 1; Offb. 14, 20). Da die Weinlese überhaupt festlich begangen ward (Richt. 9, 27), so ließen auch die Kelterer bei ihrer langweiligen Arbeit munteres Gejauchze und Jubelgesänge erschallen (Jes. 16, 10; Jer. 25, 30; 48, 33). Roskoff.

Kenaan, Kenaaniter. Kenaan erscheint zwar in den Sagen über die Ursprünge der Kenaaniter als ein Personenname (1 Mos. 9. 10) und steht wol auch einmal für das Volk der Kenaaniter (Hos. 12, 8), ist aber ursprünglich Landesname und kommt in der Bibel gewöhnlich in diesem Sinn vor, sei es für sich, sei es in der Zusammensetzung „Land Kanaan". Der Name bezeichnet nach stehendem Sprachgebrauch das zwischen dem Jordan mit seinen Seen und dem Mittelmeer gelegene Land, das sogenannte Westjordanland, welchem das Ostjordanland, unter dem Namen Gilead, entgegengesetzt zu werden pflegt (4 Mos. 32, 32; 33, 51; 35, 14; Jos. 22, 9. 11. 32). Die Beschreibung der Grenzen der Kanaaniter 1 Mos. 10, 19 (von Sidon bis Gaza, von Gaza bis Lescha) stimmt insofern damit zusammen, als auch hier der Jordan mit seinen Seen als Ostgrenze vorausgesetzt ist; wenn aber hier die Südgrenze von Gaza bis Lescha gezogen ist, so wird dagegen 4 Mos. 33, 40 auch noch der Negeb, d. h. der in die Wüste Zin hineinragende südliche Theil des Landes, zu Kenaan gerechnet. Jedenfalls umfaßte der Name Kenaan im alten Sinn des Wortes einerseits nicht das ganze von den Israeliten später besetzte Gebiet, sondern nur die diesseitige Hälfte, andererseits aber auch Gegenden, welche die Israeliten nie oder nur vorübergehend besessen haben, nämlich Phönizien und Philistäa. In späterer Zeit sodann, nämlich nachdem unter ihren Königen die Israeliten das Binnenland von den Kenaanitern mehr und mehr gesäubert hatten, haftete der Name ganz besonders an den Küstenstrichen (Jes. 23, 11; Zeph. 2, 5; Ob. 20) und gewann wieder den engern Sinn, von dem er, wie sogleich weiter erklärt werden wird, ausgegangen war.

Nach dieser engern Bedeutung des Namens, die später geläufiger wurde, übersetzten auch die griech. Dolmetscher des A. T. öfters das hebr. Kenaan oder Kenaani mit Phönizien oder Phönizier, und noch im N. T. findet sich dieser Sprachgebrauch Matth. 15, 22 verglichen mit Mark. 7, 26. Auch außerbiblische Nachrichten bestätigen das: nach Stephanus von Byzanz war Χνά ein alter Name für Phönizien; nach Sanchuniathon (Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 40) sprachen die Phönizier von einem Gott oder Ahnherrn Χνά, d. i. Φοίνιξ, und nach dem Zeugniß Augustin's (in der Erklärung des Römerbriefs) bekannten sich noch die Punier seinerzeit als Abkömmlinge der Kenaaniter. Der Name Kenaan, den die Israeliten nicht geschöpft, sondern aus älterer Zeit überkommen haben, bedeutet weder „Kaufmannsland", noch „unterworfenes Land" (s. dagegen z. B. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 307 fg.), sondern, von der Wurzel kaná; abgeleitet, „Senkung" oder „Niederung". Eine solche Bezeichnung des Westjordanlandes ist freilich auf den ersten Blick sehr auffallend, da dasselbe in der Hauptsache ein Gebirgsland war. Ganz unzulässig ist, was man gewöhnlich sagt, daß dasselbe vergleichsweise im Gegensatz gegen Arám (Hochland), d. i. Aramäa, so genannt worden sei, denn mit Arám ihr Land zu vergleichen konnte den Schöpfern des Namens nicht wohl in den Sinn kommen. Eher könnte das Westjordanland im Gegensatz gegen das Libanon- und Hermonland vergleichungsweise als eine Senkung benannt worden sein; aber auch dies will nicht zutreffen, weil in diesem Fall das nur wenig höhere Ostjordanland von der Benennung auszuschließen kaum begründet gewesen wäre. Vielmehr ersieht man aus 4 Mos. 13, 29; 14, 25 (Jos. 11, 3), wonach die Anwohner der Küsten speciell den Namen Kanaaniter führten, sowie aus dem oben bemerkten spätern Gebrauch von Kanaan für die Meeresniederung, daß der Name ursprünglich und eigentlich das Tiefland oder Niederland Palästinas bezeichnete. Erst von da aus kann er im Lauf der Zeit auf das gebirgige Binnenland übergetragen sein, sei es, weil die Bewohner des Tieflandes, die Kenaaniter, sich allmählich hierher ausbreiteten und den Namen mit sich nahmen, sei es, was wahrscheinlicher ist, weil dieselben an Bedeutung über die andern verwandten Stämme so sehr hervorragten, daß ihr Name, in Ermangelung eines alle zusammenfassenden Sammelnamens, zur Bezeichnung der ganzen Sippe und ihres Landes angewendet wurde. (Ueber das Geographische s. Palästina.)

Der Volksname Kenaaniter wird im A. T. in doppelter Bedeutung gebraucht. In einer Reihe von Stellen nämlich ist es der Gesammtname der ganzen vielgliederigen, mit den Phöniziern verwandten, Völkerschicht Palästinas, welche ebenso wol von den Urbewohnern (Horitern, Refaim, Enakim) und den arab. Eindringlingen (Amalekitern, Kenitern), als von der hebr. Völkerfamilie (Moab, Ammon, Edom, Israel) zu unterscheiden ist. Dieser weitere Gebrauch des Kenaaniternamens ist besonders im System der Völkertafel (1 Mos. 10) zur Grundlage der Darstellung gemacht. Hier erscheint Kenaan, zu einem Mannsnamen erhoben, als der gemeinsame Stammvater von elf Söhnen, d. h. Völkerschaften, von welchen der erstgeborene Sidon, die folgenden fünf (Heth, Jebusi, Emori, Girgasi, Hivi) die das Land Kenaan bewohnenden Stämme, die weitern vier (Arki, Sini, Arvadi, Zemari) vier Staaten und Städte des eigentlichen Phönizien und der letzte (Hamathi) den Staat von Hamath am Orontes in Syrien darstellen (1 Mos. 10, 15—19). Aus dieser Urkunde, welche für das Verständniß der kenaanäischen Bevölkerungsverhältnisse die Grundlage bildet, ersieht man zugleich, daß die genannten Völkerschaften in irgendeinem verwandtschaftlichen Zusammenhang miteinander gestanden haben müssen, daß aber dieser Zusammenhang außer den Bewohnern des Westjordanlandes auch die Phönizier im weitesten Sinn umfaßte und selbst bis tief nach Syrien hineinreichte. Man sieht auch, daß zu der Zeit, da diese Darstellung entworfen wurde, als die wichtigste und mächtigste (darum erstgeborene) Siedelung dieses ganzen Völkerkreises das altberühmte Sidon in der Meeresniederung galt, und begreift, mit welchem Recht der Name dieser Niederung auf das zunächstliegende Hinterland mit den verwandten Stämmen übergetragen wurde. Wenn nun aber hier fünf das Westjordanland bewohnende Volksgenossenschaften als Unterabtheilungen der Kenaanäer erscheinen, so wird dagegen in einer Menge anderer Stellen der Name der Kenaanäer in einem engern Sinn gebraucht, sodaß sie nur als eine dieser mancherlei Genossenschaften sich darstellen. Die Gesammtbevölkerung Kenaans wird nämlich umschrieben bald durch die fünf: Kenaaniter, Hethiter, Amoriter, Heviter, Jebusiter (2 Mos. 13, 5), oder mit Hinzufügung der Pheresiter durch sechs (2 Mos. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11;

5 Mos. 20, 17; Jos. 9, 1; 12, 8), und unter Hinzunahme der Girgasiter durch sieben (5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 24, 11), wogegen 1 Mos. 15, 19—21, wo zehn aufgezählt sind, auch Urbewohner und arab. Stämme, aber keine Hethiter unter den Landesbewohnern mit erwähnt werden. In solchen Stellen kann unter den Kenaanitern nur ein einzelner Zweig des Gesammtvolks gemeint sein, zumal da sie in den Aufzählungen nicht einmal immer voranstehen, sondern oft die Amoriter, oft die Hethiter an die Spitze gestellt sind. Zugleich erhellt aber auch aus solchen in Zahl und Ordnung der Glieder wechselnden Aufzählungen, daß bezüglich der Wichtigkeit der einzelnen und bezüglich der Frage, was Haupt- und was Nebenzweige seien, das Urtheil viel schwanken mochte. Und da ist es denn auch nicht zu verwundern, daß die biblischen Schriftsteller oft nur einen einzigen besondern Namen herausgreifen, um das Ganze dieser Völkerschaften zu bezeichnen, und ihn deshalb auch da setzen, wo sie genauer redend einen andern Besondernamen hätten setzen müssen. Namentlich werden so als Gattungsnamen gebraucht einmal Kenaaniter (wie schon oben gesagt), z. B. 1 Mos. 12, 6; 4 Mos. 14, 43—45 (gegen 5 Mos. 1); Jos. 16, 10; Richt. 1, 9. 10; sodann Amoriter 1 Mos. 15, 16; 48, 22 (gegen 34, 2); Jos. 24, 15; Richt. 1, 34. 35; 6, 10; 10, 11; 2 Sam. 21, 2 (gegen Jos. 9, 3 fg.); 2 Kön. 21, 11; Am. 2, 9. 10; ein paar mal auch Kenaaniter und Pheresiter zusammen (1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5); seltener und eigentlich nur, wo zugleich über Kenaan hinausgeblickt wird, die Hethiter (Jos. 1, 4; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6). (Ueber die einzelnen Namen s. die besondern Artikel.)

Diese ganze Völkersippe wird nun in der ethnographischen Uebersicht (1 Mos. 10), wo Kenaan als jüngster Sohn Ham's eingeordnet ist, zu den Hamiten gestellt, und die Erzählung über Kenaans Verfluchung (1 Mos. 9) stimmt damit zusammen. Sie wird somit von den aus Sem abgeleiteten Hebräern (im weitern Sinn) unterschieden, und vielmehr den Völkern des südlichen Erdgürtels, die der Name Ham darstellt, wenn auch als jüngstes Glied, beigerechnet. Nun reicht aber dieser hamitische oder südliche Länderkreis nicht ursprünglich so weit nördlich, daß Kenaan und Theile Syriens darunter befaßt und die Kenaaniter als Ureinwohner dieser Länder angesehen werden könnten, wie man früher allerdings that, sondern erst durch Wanderungen erreichten die Hamsöhne die mittlern Länder Asiens, indem z. B. die Kuschiten nach Babylonien und Assyrien vordrangen (1 Mos. 10, 8—12). Es kommt dazu, daß im A. T. selbst noch deutlich von ältern Bewohnern Palästinas (den Riesenvölkern Refaim, Enakim u. s. w., den Horitern, den Amalekitern) die Rede ist, welche ihrem Ursprung nach nicht näher bestimmt, aber nie zu den Kenaanitern gerechnet werden. Diese haben vor den Kenaanitern das Anrecht, für Urbewohner zu gelten, und können darum diese letztern nicht von Anfang an dort gewohnt haben, sondern müssen als Einwanderer gelten. Damit stimmt aber auch die Ueberlieferung der Phönizier selbst, die uns bei den classischen Schriftstellern aufbewahrt ist; sie geht dahin, daß die Phönizier, d. h. die Kenaaniter nach biblischem Sprachgebrauch, aus dem Süden, näher aus der Gegend des Persischen Meerbusens, in ihr Land erst eingewandert seien (s. Phönizien). Nun hat man freilich auf Grund der Thatsache, daß die Kenaaniter eine mit der hebräischen wesentlich gleiche Sprache redeten (Jes. 19, 18), jene biblische Unterscheidung derselben von den Semiten und ihre Einreihung unter die Hamiten neuerdings geradezu als unglaubwürdig hingestellt und sie als Ausfluß des Nationalhasses der Israeliten gegen die Kenaaniter verstehen zu müssen geglaubt. Aber der Nationalhaß ging nie so weit, daß er wirkliche Stammesverwandtschaft, wo sie vorhanden war, z. B. gegenüber von Moab, Ammon, Edom, ableugnete. Es muß vielmehr ein wirklicher Grund, und da es ein sprachlicher nicht gewesen sein kann, auch ein Unterschied der Hautfarbe und eigentliche Rassenverschiedenheit nicht angenommen werden kann, ein geschichtlicher Grund für jene biblischen Angaben vorgelegen haben, und dieser Grund kann nur in dem noch ganz lebendig erhaltenen geschichtlichen Bewußtsein gesucht werden, daß die Kenaaniter aus dem hamitischen Süden in Palästina eingedrungen sind (Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten" [Göttingen 1842], S. 163—186). Wie erklärt sich dann aber die Verwandtschaft, ja man kann sagen Einheit der Sprache, welche aus den im A. T. erhaltenen kenaanit. Eigennamen, aus den Sprachdenkmalen der Phönizier und aus ausdrücklichen Zeugnissen des Alterthums mit Sicherheit hervorgeht? Solange man von der Voraussetzung ausging, daß die biblische Eintheilung der Völker in Nachkommen Sem's, Ham's und Japhet's auf dem Grund der Verschiedenheit der Sprachstämme beruhe, mußte man zur Erklärung jener Erscheinung nothwendig einen Sprachwechsel auf

seiten der Kenaaniter annehmen, sei es in der Weise, daß diese ihre Sprache erst von den Hebräern angenommen hätten (so die ältern kirchl. Erklärer), oder schon von der frühern semitischen Urbevölkerung (so z. B. Knobel, a. a. O., S. 315). Aber die erstere Annahme ist heutzutage als unmöglich anerkannt, sofern die Kenaaniter vor der Einwanderung der Hebräer im Lande waren, eine hohe Bildung erreicht und, soweit es aus den erhaltenen Eigennamen ersichtlich ist, ihre Sprache ausgebildet hatten, von einem nachträglichen Sprachwechsel aber nichts bekannt ist. Die andere Annahme ist wenigstens nicht nöthig, weil auch die Grundvoraussetzung, daß Sprachverschiedenheit der Grund der Eintheilung in die drei Völkerkreise war, durch keine zwingenden Gründe erwiesen wird, vielmehr auch sonst sich als unhaltbar zeigt, wie z. B. manche in der Völkertafel zu Kusch gerechneten Araberstämme doch semitisch sprachen. Noch weniger braucht man mit Müller (in Herzog's „Real-Encyklopädie", VII, 240 fg.) zu dem Paradoxon seine Zuflucht zu nehmen, daß alle Hamiten von Haus aus semitisch, die Semiten dagegen indogermanisch gesprochen und diese letztern erst bei ihrem Vordringen nach den südlichern Gegenden das Hamitische, d. h. das jetzt sogenannte Semitische, angenommen hätten. Vielmehr wird sich die Sache viel einfacher dahin aufhellen, daß die Kenaaniter schon in ihren frühern südlichen Wohnsitzen eine semitische Sprache redeten und überhaupt im Grunde nichts waren, als einer der aus dem semitischen Norden nach dem tiefern Süden gewanderten Araberstämme, dessen Ausscheidung aus der ältern nördlichen Heimat aber in so frühe Zeiten fiel, daß die jüngsten semitischen Wanderer, die Hebräer, von ihrer gemeinsamen Abstammung nichts mehr wußten und sie nicht als Verwandte anerkannten (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 344. 404; Bertheau, a. a. O., S. 179; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 26 fg.). Es ist dann nicht nothwendig, daß die Kenaaniter von ihren südlichen Sitzen schon ihre völlig ausgestaltete kenaanit. Sprache mitgebracht haben; sie bildete sich im Land selbst durch das Zusammenleben mit der ältern Bevölkerung zu der kenaanit. Landessprache aus, wie umgekehrt dann wieder die Hebräer ihre aus dem Norden mitgebrachte und ursprünglich wol mehr dem Aramäischen verwandte Sprache an der kenaanitischen bildeten.

Denn sehen wir nun auf die Geschichte der Kenaaniter in Palästina, so können wir freilich nicht behaupten, weder daß sie alle zu gleicher Zeit und auf einmal eingewandert seien, noch auch, daß sie alle in gleichem Grad sich rein und unvermischt erhalten hätten. Wenn 1 Mos. 10, 15 Sidon der Erstgeborene Kenaans heißt, so dürfen wir schwerlich (mit Bertheau, a. a. O., S. 157, und Knobel, a. a. O., S. 318) dies dahin ausdeuten, daß die ganze Ausbreitung aller kenaanit. Völker in Kenaan von der phöniz. Küste ausgegangen sei; die Bemerkung besagt nicht mehr, als daß Sidon für den ältesten und wichtigsten Anbau dieser Einwanderer galt. Man braucht aus diesem Grunde auch nicht (mit Knobel, a. a. O., S. 315) darauf zu dringen, daß sie vom Nordosten her über die Gegend der obern Jordanseen hereingekommen seien; es ist ebenso gut möglich (Ewald, a. a. O., I, 343), daß sie vom Süden her eingedrungen sind. Ob ihre Einwanderung mehr friedliche Ansiedelung oder mehr gewaltsame Eroberung war, ist nicht mehr auszumachen; jedenfalls ist aber anzunehmen, daß sie mit den ursprünglichen Bewohnern sich mehr oder weniger vermischt haben, wodurch dann je nach dem Grad der Mischung und der Aufnahme fremder Elemente, zusammen mit der Verschiedenheit der Wohnsitze und der geschichtlichen Fortbildung, auch verschieden ausgeprägte Völkerschaften entstanden, über deren Zugehörigkeit zum Grundtypus man streiten konnte. Es kommt dazu, daß diese Einwandererschicht niemals zu einem Gesammtstaat sich zusammenschloß: nur um so leichter und gründlicher mochte darum auch der Proceß ihrer Einbildung in die frühere Bewohnerschicht vor sich gehen. Die Zeit dieser Einwanderung betreffend, so war dieselbe jedenfalls noch vor der Ankunft der ersten Hebräerzüge geschehen. Zu Abraham's Zeit waren die Kenaaniter (1 Mos. 12, 6) oder die Kenaaniter und Pheresiter (1 Mos. 13, 7) schon im Lande; von den Hethsöhnen in Hebron kauft er ein Erbbegräbniß (1 Mos. 23); Esau nimmt hethitische Weiber (1 Mos. 26, 34); die Amoriter sind im südlichen Gebirge (1 Mos. 14, 7. 13); die Heviter sitzen zu Jakob's Zeit in Sichem (1 Mos. 34, 2 fg.). So werden im 1. Buch Mose die wichtigsten Zweige der Kenaaniter als schon im Lande vorhanden vorausgesetzt. Doch scheint es allerdings nach einigen Stellen (1 Mos. 13, 6—8; 34, 21), als ob die Geschichtschreiber die Bevölkerung damals noch minder dicht sich gedacht hätten. Aber in den fünf Jahrhunderten seit jener Zeit bis auf Mose und Josua haben sie sich sehr vermehrt

und stärker ausgebreitet; nun ist das Land von Menschen und Städten eng besetzt. Ihre Vertheilung über das Land, wie sie sich aus den zerstreuten Andeutungen des A. T. ergibt, war ungefähr folgende. Im gebirgigen Süden (4 Mos. 13, 29; Jos. 11, 3) des diesseitigen Landes, und zwar bis zur Skorpionensteige und bis zum idumäischen Sela hin (Richt. 1, 36; Jos. 13, 4) saßen die Amoriter, d. h. wahrscheinlich die „Gebirgsbewohner", ein rauhes und kriegerisches Volk, welches, wie es scheint, von der Urbevölkerung am meisten Bestandtheile in sich aufgenommen, auch in der Sprache viel Eigenthümliches hatte (5 Mos. 3, 9) und von den übrigen Kenaanitern oft scharf unterschieden wird, das aber darum doch nicht, gegen die Aussage der Völkertafel (mit Knobel, a. a. O., S. 201, und Hitzig, a. a. O., I, 28—36) für einen von den übrigen Kenaanitern völlig verschiedenen Volksstamm erklärt werden darf. Auch noch in das mittlere Land hinein saßen sie (Richt. 1, 34 fg.). Und im Ostjordanland hatten sie kurz vor Mose's Zeit Eroberungen gemacht, die Ammoniter und Moabiter zurückgedrängt und mit den dortigen Urbewohnern gemischt zwei mächtige Reiche gegründet: das des Königs Sihon mit der Hauptstadt Hesbon und das des Königs Og von Basan (s. Amoriter). Sie waren es auch, welche den Versuch des Volkes Israel, von Süden her in Kenaan einzudringen, vereitelten (5 Mos. 1, 44; 4 Mos. 14, 45). Den Gegensatz zu diesen Gebirgsbewohnern bildeten die Niederungsbewohner, die Kenaaniter im engern Sinn, welche an der Meeresküste, wol auch durch die Jisreelebene hindurch, am obern Jordan saßen. Neben diesen beiden wichtigsten Abtheilungen traten im eigentlichen Kenaan die Hethiter und Heviter damals schon mehr zurück. Die Hethiter, einst in der Hebrongegend (1 Mos. 23) und auch 4 Mos. 13, 29 in das Gebirge gesetzt, scheinen früher ein sehr mächtiges Volk gewesen zu sein, zumal wenn die auf den altägypt. Denkmalen so oft erwähnte Cheta Syriens mit ihnen combinirt werden dürfen, was freilich neuerdings wieder bestritten wird (Bunsen, „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte" [Hamburg 1845], I, 480; Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" [Leipzig 1857—60], III, 20 fg.; Duncker, „Geschichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863—67], I, 341 fg.; Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], I, 285 fg.); sie waren aber damals, vielleicht eben durch die Amoriter, mehr nordwärts (Richt. 1, 24—26) außerhalb Kenaans gedrängt, wo sie sich noch lange hielten (1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6), wie auch nicht unmöglich erscheint (s. Ewald, „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], III, 209), daß die Kittier auf Cypern mit ihnen zu combiniren sind. Die Heviter, wenig kriegerische Leute, mehr handeltreibende Städtebewohner, zu Josua's Zeit in der Mitte Palästinas Herren der Stadt Gibeon und ihrer Nebenstädte (Jos. 9, 1. 7; 11, 19), gehörten jedenfalls mit den Phöniziern etwas näher zusammen und hatten, wenn nicht schon zur Zeit des Einbruchs der Israeliten, so doch sicher nachher, ihre Hauptsitze im Libanon- und Hermonland und in der Nähe der Phönizier (Jos. 11, 3; Richt. 3, 3; 2 Sam. 24, 7). Die Pheresiter, d. h. die in offenen Dörfern Wohnenden (und öfters mit den Kenaanitern zusammen genannt, wie Bauernvolk gegen Handelsvolk), erscheinen nur einmal an einer genauer bestimmten Oertlichkeit, nämlich in der Mitte des diesseitigen Landes (Jos. 17, 15, womit auch 1 Mos. 13, 2. 7; 34, 30 stimmt). Die Jebusiter, wol eine Unterabtheilung der Amoriter, saßen in und um Jerusalem, und auch die Girgasiter waren wol nur die Inhaber eines kleinen Reichs in der nördlichen Hälfte des Landes. Ein befriedigendes Bild von der Gliederung der Bevölkerung Kenaans zur Zeit Mose's bekommt man durch diese zerstreuten Andeutungen allerdings nicht; das Schwankende der Namen, welche theils von der geographischen Beschaffenheit der Wohnsitze, theils von der Lebensweise und politischen Verfassung hergenommen sind, theils aber auch wirkliche Stammeseigennamen darstellen, macht dies unmöglich. Aber so viel wenigstens sieht man mit voller Deutlichkeit, daß größere einheitliche Staaten, mit Ausnahme der ostjordanischen, sich nicht gebildet hatten, vielmehr bei diesem Volk und seinen Theilen der Vereinzelungstrieb und der Hang zur Selbständigkeit so weit ging, daß jede etwas bedeutendere Stadt und ihr Bezirk ein eigenes Gemeinwesen ausmachte, theils monarchisch regiert von sogenannten Königen, deren die Israeliten eine ganze Menge vorfanden (ein Verzeichniß von 31 steht Jos. 12, 9—24; 70 als von Adoni Bezek besiegt werden Richt. 1, 7 genannt), theils republikanisch mit geordneter Gemeindeverfassung, wie Gibeon (Jos. 9, 11). Nur die Noth (z. B. Jos. 10) oder Gemeinsamkeit der Interessen ließ zu Zeiten Bündnisse zwischen den einzelnen Gruppen auf kurze Dauer zu Stande kommen; ebenso aber auch stand innern Fehden dieser kleinen

Gemeinwesen oder ihrer Häuptlinge nichts im Wege (Richt. 1, 7). Diese jämmerliche Zerrissenheit und die Kleinheit der einzelnen Herrschaften erforderte für ihre Selbsterhaltung um so mehr künstliche Nachhülfe, und in der That hatten die Kenaaniter in Betreff der Kriegsmittel schon eine sehr hohe Stufe erstiegen. Burgen in Menge, meist auf Höhen, bedeckten das Land; die zahlreichen wohlgebauten (5 Mos. 6, 10. 11) Städte waren mit hohen Mauern und eisernen Thoren befestigt (4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 3, 5; Jos. 10, 20), Rosse (5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 4—9) und eiserne Kriegswagen (Jos. 11, 4; 17, 16. 18; Richt. 1, 19; 4, 3) standen ihnen, wie den Aegyptern, in Menge zu Gebote und erschwerten den Israeliten den Kampf gegen sie gar sehr, wenigstens in der Ebene. Aber auch in der übrigen Cultur war dieses betriebsame Volk damals schon sehr weit vorgerückt und stand gewiß den Aegyptern kaum nach. Der Boden war allenthalben angebaut, Wein- und Oelgärten, Brunnen und Cisternen waren in Menge da (5 Mos. 6, 11; Jos. 24, 13), Handel, Gewerbe und Künste blühten, zumal bei den Kenaanitern und Hevitern. Die Schreibkunst war bei ihnen schon länger in Gebrauch, was zwar vielleicht nicht mit Sicherheit aus dem Namen Kirjath Sepher, d. h. Buchstadt, im Gebirge Juda (später Debir genannt; Richt. 1, 11. 12; Jos. 15, 15. 16. 49), wol aber aus den Nachrichten der Griechen über die Phönizier als Verbreiter der Schreibkunst, und vielleicht aus der Erwähnung der Bücherschreiber der Cheta auf den ägypt. Monumenten folgt. Aber diese äußere Cultur diente nicht zur Hebung der Sitte; der kaufmännische oder kriegerische Egoismus wurde durch keine großen und allgemeinen Interessen gemildert, durch keine streng obrigkeitliche oder religiöse Zucht gebändigt; die Ueppigkeit des Landes und die Ergiebigkeit der Gewerbs- und Handelsthätigkeit steigerte die Genußsucht der Bewohner. Wollust, Schamlosigkeit und unnatürliche Laster fielen dem unverdorbenen Israelitenvolk an diesen Kenaanitern ganz besonders auf (3 Mos. 18, 3—30; 1 Mos. 9, 22 fg.; auch 1 Mos. 13, 13; 19, 4 fg. gehört hierher, sofern die Bewohner des Siddimthals, wenn auch keine eigentlichen Kenaaniter, doch für die kenaanit. Lasterhaftigkeit im A. T. typisch sind). Die frühere religiöse Einfachheit, welche uns noch zu Abraham's Zeit in einem ihrer Priesterkönige, Melchisedek, entgegentritt und welche es dem Abraham erlaubte, in dem höchsten Gott desselben seinen eigenen anzuerkennen, war längst geschwunden. Unter der staatlichen und gesellschaftlichen Zersplitterung hatten sich aus der Grundform des Baal und der Astarte eine Menge von Localgottheiten herausgebildet, und der wollüstig grausame Typus, der dem Dienst dieser Gottheiten eignet, sich aufs üppigste entwickelt (s. Abgötterei, Astarte, Baal). Ein vielgestaltiger Aberglaube, als Wahrsagerei und Zauberei, ging damit Hand in Hand (5 Mos. 18, 10 fg.; 3 Mos. 19, 26. 31; 20, 6. 27). Das sind die Sünden, Greuel und Laster der Kenaaniter, welche damals voll entwickelt waren (1 Mos. 15, 16; 3 Mos. 18, 24. 25; 20, 23. 24; 5 Mos. 9, 4; 12, 31), und über welche die Israeliten als gottgesandte Rächer das göttliche Strafgericht bringen sollten. Gegenüber von der religiösen und sittlichen Versunkenheit der Kenaaniter hatte das junge unverdorbene Israel mit seinem hohen klar erkannten Lebensziel das höhere Recht, und in seiner frischen Naturkraft und heldenmüthigen Begeisterung hatte es gegenüber von dem zersplitterten und verweichlichten Volk das rechte Mittel des Siegs, ähnlich wie später die islamischen Araber gegenüber von den versunkenen christl. Völkern Asiens und Afrikas.

Die ostjordanischen Amoriterreiche des Sihon und Og wurden noch unter Mose in entscheidenden Schlachten besiegt (4 Mos. 21). Im eigentlichen Kenaan wurde im Lauf weniger Jahre (vgl. Jos. 14, 15 mit 7) durch Ueberwältigung einzelner Städte und Herrschaften, namentlich aber durch die große Schlacht bei Gibeon im mittlern Land gegen fünf verbündete Könige (Jos. 10; Jes. 28, 21) und durch die Schlacht am Meromsee gegen die verbündeten Könige des Nordens (Jos. 11) die Macht der Kenaaniter zum ersten mal gebrochen. Aber trotz der schonungslosen Strenge, mit welcher damals noch die Israeliten im Namen ihres Gottes gegen die Besiegten und Gefangenen verfuhren, war die Besetzung des Landes den Israeliten nur erst zum Theil ermöglicht. Daß die Städte aus Furcht vor dem überlegenen Heldenmuth der Eindringlinge freiwillig sich unterwarfen, scheint nur bei Gibeon und ihrem Gebiet vorgekommen zu sein (Jos. 8; 11, 19). Die andern Kenaaniter, auf ihre Burgen und festen Städte sich zurückziehend, sammelten neue Kräfte und konnten, wenn sie nicht mehr Massen des israelitischen Heeres, sondern nur einzelne Stammabtheilungen, welche sich Gebiete besetzen wollten, gegenüber hatten, um so mehr den Kampf mit Erfolg fortsetzen. Die Bibel selbst hat ausdrückliche Nachrichten darüber, daß der

Kampf der einzelnen Stämme mit den sich wieder aufraffenden Amoritern, Kenaanitern und Pheresitern noch lange nach Josua's Tod sich hinzog (Richt. 1; 18, 27 fg.; 4 Mos. 32, 41. 42); ziemlich tief in der Richterzeit erst wurde im Norden des Landes der kanaanit. Oberherrschaft durch Debora und Barak ein Ende gemacht. Das Ergebniß dieser noch durch das erste Drittel der Richterzeit sich hinziehenden Kriege war allerdings die endgültige Festsetzung der zwölf israelitischen Stämme in ihren Gebieten, die sie später behielten. Aber diese Gebiete umfaßten eben nicht ganz Kenaan: nicht blos Philistäa, sondern auch die phöniz. Städte mit ihrem Gebiet, und die Libanongegenden blieben fast unangetastet (Jos. 13, 4—6; Richt. 3, 3). Auch in den israelitischen Stammgebieten selbst hielten sich noch manche Städte und kleine Reiche unabhängig, im Süden Jebus auf der Grenze von Juda und Benjamin, an der Westgrenze von Ephraim die bedeutende Stadt Gezer, die Hinterstadt zu Joppe, und um sie ein geschlossenes Reich (Richt. 1, 29. 34—36); in Westmanasse und Issaschar die bedeutende Handelsstadt Beth Scheân am Jordan, Taanakh, Megiddo, Jibleam im Binnenland, Dor am Meer (Richt. 1, 27. 28; Jos. 17, 11—13), also gerade die für den Handel vom Meer durch die Jisreelebene nach dem Jordan und Damaskus wichtigern Plätze; in Sebulon Kitron und Nahalol (Richt. 1, 30; Jos. 19, 35); von Ascher und Naphtali heißt es geradezu, daß sie unter den Kenaanitern wohnten (Richt. 1, 32. 33), weshalb jenes Gebiet der nördlichsten Stämme später auch Galil der Heiden, d. h. Heidenmark (Galiläa) benannt wurde (Jes. 8, 23; Jos. 20, 7; 21, 32); Issaschar war den Kenaanitern sogar tributpflichtig (1 Mos. 49, 14. 15). Es war also besonders der Norden, von der Jisreelebene an und gegen das eigentliche Phönizien hin, wo das alte Landesvolk, an die Phönizier sich anlehnend, sich noch in dichtern Haufen hielt und gewiß auch den Handel fortwährend in der Hand behielt. Wo es nicht mehr anders ging, verstanden sich diese Kenaaniter auch zu Tribut an ihre israelitischen Oberherren und diese gaben ihnen hierin gern nach, weil sie gewiß auch ihren Nutzen dabei fanden. Daß, von den Israeliten gedrängt, viele vom alten Landesvolk auswanderten, namentlich, wie die Hethiter und Heviter, sich nordwärts zogen, ist an sich glaublich und wird ein Beispiel davon auch einmal erwähnt (Richt. 1, 26). Möglich ist auch, daß sie über Phönizien sich zum Theil nach den Inseln und dem Westen zogen. Aber die Inschrift, die nach Prokopius („Geschichte des Vandalenkriegs“, II, 10) in der numidischen Burg Tigisis (Tingis) sich befunden und besagt haben soll: „Wir sind die, die vor dem Räuber Jesus, Sohn Nave's, geflohen sind“, ist jedenfalls untergeschoben. Immerhin zogen die phöniz. Städte in den aus dem Binnenland verdrängten Volksgenossen Leute und Stoffe zu ihrer eigenen Kräftigung und steigenden Blüte an sich, und an dem weltgeschichtlichen Ruhm und Verdienst dieser phöniz. Städte haben so wenigstens mittelbar auch jene Reste der Kenaaniter sich betheiligt.

Aber auch auf die Entwickelung Israels haben sie bedeutend eingewirkt. Da innerhalb und außerhalb seiner Gebiete selbständige Städte und Reiche der Kenaaniter sich forterhielten, viele Kenaaniter auch als Schützlinge und Hörige oder als freie Fremdlinge unter ihnen lebten, so war fortwährend der regste Verkehr. Durch Heirathen mit ihnen (Richt. 3, 6) wurde das israelitische Blut gemischt; in Sachen des Ackerbaues und Handels, der Künste und Gewerbe wurden sie die Lehrmeister der Sieger und hatten um die Entwickelung der israelitischen Cultur unleugbare Verdienste. Selbst in politischer Hinsicht scheint der kenaanit. Vereinzelungstrieb, das Sichabschließen in den Interessen des heimischen Kreises, bald auch auf die israelitischen Stämme übergegangen zu sein. Vor allem aber machte sich der Einfluß in sittlicher und religiöser Beziehung geltend. Eintretend in die Städte und Markungen der alten Bewohner, deren oft ganz heidnische Namen sogar größtentheils belassen wurden, nahmen die Israeliten vielfach auch die niedrige sinnliche Auffassung des Göttlichen und die örtlichen Gottesdienste und Heiligthümer bereitwillig von ihnen an, besonders im mittlern und nördlichen Land. Thaten, wie die von Gibea-Benjamin erzählten, sind eben echt kenaanitisch (Richt. 19); der unreine Gottesdienst, welcher später im nördlichen Israelreich zur Reichsreligion gehörte, war nicht etwa aus Aegypten entlehnt, wie man sich es oft vorstellt, sondern war die Frucht jener niedrigern Denkweise von Gott, wie sie sich dort auf Grund der jahrhundertelangen Mischung mit dem kanaanit. Wesen herausgebildet hatte, zu geschweigen vom eigentlichen Abfall zu den kanaanit. Diensten, welcher schon in der Richterzeit und dann erneut in der Königszeit von Ahab an so viele Familien und Bezirke ergriff. Nicht ohne Grund leiten die heiligen Bücher

alle Rückfälle Israels in religiösen Dingen und das ganze daran sich heftende nationale Unglück von den verführerischen Reizen des übriggebliebenen Kanaaniterthums ab und sehen darin eine gerechte Strafe für die Saumseligkeit und Gleichgültigkeit, mit welcher der von Mose und Josua gebotene Bann gegen alles Kanaanäische gehandhabt wurde (vgl. auch Ez. 16, 3. 45).

Von eigentlichen Kriegen zwischen den Kenaanitern und Israeliten wird nach der Mitte der Richterzeit nichts mehr berichtet; doch kann man aus der Bemerkung 1 Sam. 7, 14 schließen, daß wenigstens im Westen an der philistäischen Nordgrenze dieselben nicht ganz ruhten. Gründlicher gestaltete sich das Verhältniß in der davidisch-salomonischen Zeit um. David eroberte Jebus, die Hauptstadt der Jebusiter (2 Sam. 5, 6 fg.), und daß er auch andere Städte in Israels Gebiet, soweit sie noch selbständig waren, beugte, kann man voraussetzen; hat er doch seine Herrschaft hart in die Nähe von Tyrus und Sidon vorgerückt (2 Sam. 24, 6. 7). Von Salomo wird ausdrücklich erzählt, daß er alle von den Amoritern, Hethitern, Pheresitern, Hevitern und Jebusitern übrigen Reste fronpflichtig machte (1 Kön. 9, 20. 21), und das kanaanit. Reich Gezer im Westen Ephraims gewann er mit Hülfe seines ägypt. Schwiegervaters (1 Kön. 9, 16; Jos. 16, 10). Fortan hört die Geschichte der Kenaaniter in Kanaan auf und was etwa noch von ihnen zu sagen wäre, schließt sich an die Beziehungen der phöniz. Städte zu Israel an (s. Phönizien). Das einst so gefürchtete Volk war jetzt den Israeliten nur noch ein Kaufmannsvolk, dessen einzelne Krämer und Händler vielfach als Fremdlinge die beiden israelitischen Königreiche durchzogen. Damit hängt auch die Umbildung des Sinnes ihres Namens zusammen, sofern Kanaaniter jetzt soviel als Kaufmann (vgl. nach Hos. 12, 8 namentlich Jes. 23, 8; Zeph. 1, 11; Sach. 14, 21; Hiob 40, 30 (25); Spr. 31, 24), Kenaan soviel als Kaufmannsvolk (Ez. 16, 29; 17, 4) und Kinah soviel als Kram (Jer. 10, 17) wurden. Daß auch nach der babylonischen Verbannung nicht blos in Phönizien und den nächstliegenden Gegenden, sondern auch sonst noch zerstreut im Heiligen Lande Nachkommen der Kenaaniter vorhanden waren, entweder Reste der alten oder aus Phönizien eingewanderte, folgt aus Esra 9, 1, wo übrigens die Unterscheidung von fünf kanaanit. Völkerschaften sich aus dem Anschluß an den Sprachgebrauch des Pentateuchs erklärt (vgl. noch 1 Makk. 9, 37).

Dillmann.

Kenath, nach 4 Mos. 32, 42 eine Stadt Gileads, vom Manassiten Nobach eingenommen und nach seinem Namen genannt. Doch scheint sich ihre neue Benennung „Nobach" nicht erhalten zu haben, denn 1 Chron. 2, 23 wird „Kenath" wieder mit ihren 60 „Tochter"-Städten und den benachbarten Dörfern Jairs von den Syrern und Geschuritern den Israeliten entrissen und Richt. 8, 11 ist höchst wahrscheinlich ein anderes, bedeutend weiter südlich gelegenes Nobach gemeint (s. Karkor und Nobach). Von Josephus („Jüdischer Krieg", I, 19, 2) und Ptolemäus (V, 15, 23) wird Kanatha (Kana) zu Cölesyrien, von Plinius (V, 16) zur Dekapolis gerechnet, von Eusebius und Hieronymus als „Flecken Arabiens" bezeichnet und nach Trachonitis nahe bei Bozra (Boßra; s. d.) gesetzt. Das in Trümmer verfallene Kanuât (Kunavât), dessen große und viele röm. Ruinen und Denkmale die einstige Wichtigkeit dieser Stadt bezeugen, liegt zwei Stunden nordöstlich von Sueida (es-Suweideh), an den beiden rasch aufsteigenden Seiten des tiefen Wadi Kanuât, der mitten durch die Stadt fließt und dessen steile Ufer an mehrern Stellen mit Mauern gestützt werden. Eine gepflasterte Straße läuft längs dem tiefen Bett desselben Flusses hin, welcher in seinem mittlern und untern Lauf westwärts durch mehrere andere verstärkt mit diesen den gemeinschaftlichen Namen el-Mandhur (= der biblische Jarmut; s. d.) führt und südlich vom See Genezareth in den Jordan ausmündet. Wie sich aus den Inschriften ergibt, stand einst unter den Ruinen im Westen bei der Stadt ein herrlicher Sonnentempel, der durch seine hohe Lage die ganze Gegend von Haurân beherrschte, hinter welchem gegen Osten das Gebirge sich höher erhebt, während ihm gegen Westen eine weite Aussicht über die Ebene zu Gebote steht. Südwestlich von der Stadt ist eine reichliche Quelle, und erst von dieser aus hat man die schönste Aussicht in die Ebene von Haurân; zwar wird auch diese vom Dschebel Heisch im Westnordwesten begrenzt, doch südwärts ist der Zug des Jordanthals noch in weiter Ferne sichtbar. Der Umfang der alten Ruinenstadt mag 2½—3 engl. Meilen betragen. Eine ausführlichere Beschreibung der höchst interessanten Ruinen geben Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 157 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien"

(Berlin 1854—59), I, 78 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), I, 931 fg.

Kneucker.

Kenchreä, eine Hafenstadt Korinths am Saronischen Meerbusen (Apg. 18, 18; Röm. 16, 1; s. Korinth).

Holtzmann.

Kendebäus, s. Cendebäus.

Kenissiter. Ein Theil dieses Volks, welches 1 Mos. 15, 19 unter den Völkern aufgezählt wird, deren Gebiet Besitzthum der Erben Abraham's werden sollte, wohnte zur Zeit der Eroberung Kanaans durch die Israeliten in den südlichen Gegenden des Landes und verband sich schon sehr früh mit dem Stamm Juda. Es entstand eine Vermischung judäischer und kenissitischer Geschlechter, von welcher wir in den kurzen und zum großen Theil schwer verständlichen Angaben über die zwei in der alten Geschichte des Stammes Juda hervorragenden Männer Kaleb und Othniel Kunde erhalten. Der Richter Othniel ist ein Kenissiter und wird der Tochtermann des Kaleb (Richt. 1, 13; 3, 9; Jos. 15, 17; 1 Chron. 4, 13). Durch seine Verbindung mit Kaleb erhält er ein Besitzthum im südlichen Palästina und wird dann der Held des Stammes Juda und Richter in Israel. Wenn hingegen Kaleb, der nach den bestimmtesten Angaben dem Stamm Juda angehörte, ein Kenissiter genannt wird (4 Mos. 32, 12; Jos. 14, 6. 14), so wird dieser Beiname ihm geworden sein, weil er und sein Geschlecht sich mit den Kenissitern vermischte und die letztern einen so wichtigen Bestandtheil der durch die Vermischung entstehenden Gemeinschaft bildeten, daß auf diese der Name der Kenissiter überging und die ihr Angehörigen zu den Kenissitern gerechnet wurden. Die Verbindung des judäischen Bestandtheils, der durch Kaleb, und des kenissitischen, der durch Othniel vertreten ist, kann dann auch noch in anderer Weise als ein Verwandtschaftsverhältniß dieser zwei Männer dargestellt werden; so erscheint Othniel als jüngerer Bruder des Kaleb (vgl. die eben angeführten Stellen), und während sonst Othniel ein Kenissiter oder ein Sohn des Kenas genannt wird, kommt 1 Chron. 4, 15 Kenas als ein Enkel des Kaleb vor. Wahrscheinlich spiegeln sich in diesen verschiedenen Angaben die im Lauf der Zeit wechselnden Verhältnisse der beiden Bestandtheile zueinander ab. Es wird wol ein längerer Zeitraum hingegangen sein, bis zu der vollständigen Verschmelzung der beiden Bestandtheile. Später werden die Kenissiter nicht mehr erwähnt; sie, die ursprünglich nicht zu den Israeliten gehörten, wurden vollberechtigte Angehörige des Stammes Juda und mit zu den Judäern gerechnet. — Ein anderer Theil des Volks der Kenissiter hatte sich dem Volk Edom angeschlossen und erscheint daher im Verband der edomitischen Stämme als Sohn des Elifas, des Sohnes des Edom oder Esau (1 Mos. 36, 11. 15. 42).

Bertheau.

Keniter. Im südlichen Theil der Halbinsel des Sinai wohnten zur Zeit des Auszugs der Israeliten aus Aegypten Midianiter, deren Priester Reguel Schwiegervater des Mose war (2 Mos. 2, 16—21; 3, 1). Reguel's Sohn Chobab hatte sich ins Lager der Israeliten begeben und ward von Mose aufgefordert, mit ihnen in das Land Kanaan zu ziehen. Zuerst weigerte er sich, dieser Aufforderung Folge zu geben, doch muß er der wiederholten, durch die Zusicherung dauernder Freundschaft mit dem Volk Israel verstärkten Bitte des Mose, die Israeliten nicht zu verlassen und ihr Führer in der Wüste zu sein, sich gefügt und mit seinem Stamm oder Volk den Israeliten sich angeschlossen haben (4 Mos. 10, 29—32). Denn die Söhne des Chobab oder die Keniter wohnten später im Land Kanaan in der Wüste Judas, südlich von Arad, einem etwa vier geographische Meilen südlich von Hebron gelegenen Ort, wol noch innerhalb des Gebiets, welches von den Tagen David's an zum Stammland Judas gehörte (Richt. 4, 11; 1, 16; 1 Sam. 27, 10). Hier treffen wir auch zur Zeit des Saul Keniter mitten unter den der Vernichtung bestimmten Amalekitern an, aber Saul gedenkt der Liebe, welche sie allen Israeliten zur Zeit des Auszugs aus Aegypten erwiesen haben, und fordert sie auf, sich aus der Mitte der Amalekiter zu entfernen, damit sie nicht zugleich mit diesen der Vernichtung anheimfallen (1 Sam. 15, 6). Und als David die den Amalekitern abgenommene Beute vertheilte, erhielten die Keniter gerade so wie die Judäer und die zu ihnen gehörenden Jerachmeeliter ihren Antheil an derselben (1 Sam. 30, 29). So ward von Saul und David das Versprechen, welches einst Mose dem Chobab, dem Stammvater oder dem Haupt der Keniter, dem Führer der Israeliten während des Zugs durch die Wüste, gegeben hatte, an den im südlichen Grenzgebiet des Stammes Juda wohnenden Kenitern erfüllt.

So auffallend es ist, daß Midianiter, die wir sonst in den Wüsten östlich von Moab,

Ammon und Edom antreffen, zur Zeit des Mose im südlichen Theil der Halbinsel des Sinai wohnen, so undeutlich auch die wenigen Angaben über das Verhältniß des Chobab, des Vaters der Keniter, zu den Midianitern sind, so können wir uns doch nicht für berechtigt halten, in den Stellen 2 Mos. 2, 16 fg.; 3, 1 den Text zu verändern und, um schnell Schwierigkeiten und Dunkelheiten fortzuräumen, die Midianiter durch die Keniter zu ersetzen. Dem überlieferten Text gemäß werden wir annehmen müssen, daß die Anfänge der Keniter zu den am Sinai wohnenden Midianitern gehörten, daß sie sich dann von ihnen trennten, eine engere Verbindung mit den Israeliten eingingen, ihnen während des Zugs durch die Wüste willkommene Führer waren, mit ihnen ins Land Palästina wanderten und in den südlichsten Theilen dieses Landes als ein kleines Nomadenvolk heimisch wurden. Hier wohnten sie in der Zeit der Richter, des Saul und des David, und wenn 1 Mos. 15, 19 die Keniter neben den Kenissitern unter den Völkern aufgezählt werden, deren Land die Nachkommen des Abraham in Besitz nehmen sollen, so sind eben diese im südlichen Palästina wohnenden Keniter in Aussicht genommen, die im Stammland Juda, wenn auch in einer gewissen Selbständigkeit, so doch in Verbindung mit Juda lebten und im Lauf der Zeit Angehörige des Stammes Juda wurden, wie aus 1 Chron. 2, 55 hervorgeht, wo die Kiniter (nur an dieser Stelle werden sie so genannt, sonst immer Keniter) als ein Bestandtheil Judas unter den Geschlechtern dieses Stammes mit aufgezählt werden. Ein Theil der Keniter verstand sich zu einem seßhaften Leben in Städten (1 Sam. 30, 29; 1 Chron. 2, 55), während ein anderer Theil die alte nomadische Lebensweise beibehielt. Einzelne Geschlechter oder Stammabtheilungen werden dann auf ihren Wanderungen gewiß nicht selten fernere Gegenden aufgesucht haben, um Nahrung für ihre Heerden zu finden. Das hat auch das Haus des Cheber gethan, des Mannes der im Lied der Debora gepriesenen Jael (Richt. 5, 24), welcher im nördlichen Palästina siedelte und zu Jabin, dem König der benachbarten Kanaaniter, in gastfreundlichem Verhältniß stand (Richt. 4, 11. 17). Zu den Kenitern gehörte, wie aus der Angabe 1 Chron. 2, 55 hervorgeht, das Haus der Rekab oder die Rekabiter, über welche wir etwas genauere Nachrichten im Buch des Jeremia (Kap. 35) antreffen. Nämlich Jonadab ben Rekab, der dem König Jehu in seinem Kampf gegen den Baal und die Baaldiener als Eiferer für Jahve zur Seite stand (2 Kön. 10, 15. 23), hatte den Rekabitern geboten, kein Haus zu bauen, kein Feld zu bestellen, keinen Weinberg zu bepflanzen und sich des Genusses des Weins zu enthalten; wie ihre Vorfahren sollten sie Nomaden bleiben, damit sie lange lebten in dem Lande, in welchem sie hin- und herwandernd verweilten. Den Geboten des Jonadab, den sie ihren Vater nannten, nachkommend, erhielten sie sich in ihrer Eigenthümlichkeit während der drei Jahrhunderte von Jehu an bis Jeremia, in dessen Tagen sie vor dem Heer der Chaldäer und der mit diesen verbündeten Syrer eine Zuflucht innerhalb der Mauern Jerusalems aufsuchten. Jeremia ward durch ihre Erscheinung in Jerusalem zu einer Strafrede veranlaßt, in welcher er seine die Gebote Jahve's verachtenden Volksgenossen auf den Gehorsam der Rekabiter hinwies, diesen aber, weil sie an den Geboten ihres Vaters Jonadab festgehalten hatten, die Fortdauer ihres Geschlechts durch Jahve's Gnade und in seinem Dienst verhieß. Der Bericht über die Betheiligung des Jonadab am Kampf gegen den Baaldienst, sodann sein Name und die Namen der bei Jeremia (a. a. O.) erwähnten Rekabiter, die durch Zusammensetzung eines andern Wortes mit Jahve gebildet sind, endlich die Verheißung, die Jeremia ihnen ertheilt — dieses alles ist Beweis dafür, daß sie in religiöser Hinsicht sich der israelitischen Gemeinde angeschlossen hatten und vorzugsweise eifrige und strenge Mitglieder derselben waren. Es wird der Annahme nichts im Wege stehen, daß auch die übrigen im Land Palästina wohnenden Keniter Israels Religion angenommen hatten. Auf eine eigenthümliche Stellung und Beschäftigung der Keniter in der Stadt Jabez weisen die Angaben 1 Chron. 2, 55 hin, die aber leider so dunkel sind, daß sie in befriedigender Weise zu erklären schwerlich gelingen wird. In allen diesen Berichten erscheinen die Keniter als alte Freunde der Israeliten, zum Theil als Angehörige der israelitischen Gemeinde; daneben finden wir aber 4 Mos. 24, 21 fg. einen Ausspruch, der nicht auf Freundschaft und Zusammengehörigkeit hinweist und nicht auf einer Linie mit den andern Angaben über die Keniter steht. Es wird hier von Kenitern geredet, die, wiewol sie eine dauernde Wohnstätte haben und ihr Nest auf Felsen gegründet ist, doch der Vernichtung entgegengehen und von den Assyrern als Gefangene fortgeführt werden sollen. Da die Keniter in dieser Stelle gleich nach den Amalekitern

genannt werden und die dauernden und unzugänglichen Wohnungen deutlich auf einen Aufenthalt in einem wilden Gebirgsland hinweisen, so dürfen wir an die im Lande Palästina wohnenden Keniter gar nicht denken; vielmehr wird anzunehmen sein, daß ein Theil der Keniter sich den Israeliten nicht angeschlossen, vielleicht längere Zeit sich als ein selbständiges Wandervolk erhalten und auf dem Gebirge südlich oder südöstlich von Palästina, wahrscheinlich in Edom, seine Felsennester gebaut hatte. Der in der Zeit der Könige lebende Verfasser der Bileamssprüche stellt diesem Theil der Keniter Vernichtung durch die sich weiter und weiter in südwestlicher Richtung ausbreitende Macht der Assyrer in Aussicht. Die Keniter Palästinas werden gleiche Geschicke mit der israelitischen Gemeinde gehabt haben. Was von ihnen nach den chald. Kriegswirren übriggeblieben war, wird seine frühere Eigenthümlichkeit aufgegeben und mit den Juden sich verschmolzen haben. Die Nachricht 1 Chron. 2, 55 bezieht sich wol auf Keniter in vorexilischer Zeit. Zu erwähnen ist noch, daß zu Mohammed's Zeit ein Stamm Banulqain oder kürzer Balqain genannt wird, welcher nach Angaben einiger arab. Schriftsteller in derselben Gegend wohnte, wo nach dem A. T. Keniter heimisch waren. Der Name könnte die Vermuthung nahe legen, daß dieser Stamm mit den alten Kenitern zusammenzustellen sei, aber die blose Namensgleichheit ist doch auf dem Gebiet solcher Stamm- und Völkerverhältnisse von sehr geringer Bedeutung (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 361, und Nöldeke, „Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten“ [Göttingen 1864], S. 19 fg.). Bertheau.

Kephar Ammoni (Dorf der Ammoniter) im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 24). Kneucker.

Kephas, s. Petrus.

Kephira, auch **Kephirim,** eine Stadt der Heviter (Gibeoniter), nachmals dem Stamm Benjamin zugesprochen, nach der Gefangenschaft wieder von den zurückgekehrten Exilirten bewohnt (Jos. 9, 17; 18, 26; Esra 2, 25; Neh. 7, 29; 6, 2, wo Kephirim Eigenname und nicht durch „Dörfer“ zu übersetzen ist; vgl. 1 Chron. 8, 12), die heutige Ruinenstelle Kefer eine Stunde ostwärts von Jâlo, d. i. Ajalon, im Gebirge. Kneucker.

Kerioth (bei den LXX Karioth) hieß ein Dorf im südlichen Gebiet des Stammes Juda (Jos. 15, 25). Mitten in dem an Gras, Blumen und Ginster reichen Thal, zu dem man südlich von der Hochebene der Dörfer Karmel und Maon hinabsteigt, liegen die Ruinen des alten Ortes. Am südlichen Ausgang des Thals erhebt sich der Hügel Arad (s. d.). Bei seiner idyllischen Abgeschiedenheit hat sich Kerioth in der Geschichte wenig bemerklich gemacht. Zu Christi Zeit war dasselbe ein idumäisches Dorf. Als aber die Kunde vom großen Rabbi aus Nazareth auch in diese Gegend gelangte (Mark. 3, 8), da zog es einen „Mann von Kerioth“ (Iskarioth) Namens Juda (s. d.) nach den 40 Stunden entfernten Ufern des Galiläischen Meeres hin, als Jünger unserm Meister nachzufolgen, nicht ahnend, daß er einst durch Verrath seinen Namen für alle Zeiten brandmarken würde (Mark. 3, 19). Furrer.

Kesalon, eine Stadt an den Grenzen des Stammes Juda, westnordwestlich von Jerusalem, wo die Scheidungslinie von Kirjath-Jearim vorbei und nach Beth-Semes hinabging, von seiner Lage auch Hor-Jearim, d. i. Waldberg, geheißen (Jos. 15, 10), heute Kesla, südwestwärts von Kuriet el-Enab (= Kirjath-Jearim, d. i. Waldstadt), auf einer Bergkuppe — dem Waldberg — einer erhabenen Stelle des hohen Rückens zwischen den beiden Wadis Ghurab und Imail, die sich in der Ebene westwärts vereinigen und den Wadi Surar bilden. Kneucker.

Kesia, s. Kassia.

Kesil (Jos. 15, 30), angeblich Name einer Stadt im südlichen Theil des Stammes Juda, aber eine verderbte Lesart für Bethuel, welches sonst (Jos. 19, 4; 1 Chron. 4, 30) stets zwischen Tholad und Horma als Stadt der Simeoniten genannt wird (s. Bethuel). Kneucker.

Kessel, s. Geräthe.

Kesulloth, einerlei mit Kisloth-Tabor, eine Stadt im Stamm Issaschar, auf der Grenze von Issaschar und Sebulon (Jos. 19, 18; 12, 22), und einerlei mit Chasaloth, wie 1 Makk. 9, 2 statt Maisaloth zu lesen ist. Josephus („Jüdischer Krieg“, III, 3, 1) führt es unter dem Namen Xaloth „in der großen Ebene“ Jisreel und die Kirchenväter als Chasalus 8 röm. Meilen von Diocäsarea an. Es ist also das heutige Dorf Iksâl, Ksâl,

Zâl auf einer felsigen Anhöhe in der Ebene Esdrelon, westlich nahe beim Tabor, nicht weit vom Fuß der nördlichen Berge, mit vielen Felsengräbern. Kneucker.

Kette, s. Gefängniß.

Ketura, Name der zweiten Gattin des Abraham (s. d.), mit welcher derselbe nach dem Tode der Sara (1 Mos. 23, 1 fg.) sich verehelichte (1 Mos. 25, 1 fg.). Daß er in einem Alter von mindestens 137 Jahren (1 Mos. 23, 1), obwol die Erzeugung des Isaak in seinem hundertsten Jahre bereits durch ein göttliches Allmachtswunder bewirkt erscheint (1 Mos. 17, 17), noch sechs weitere Söhne gezeugt (1 Mos. 25, 2), ist ganz unglaublich, und die Altersangaben müssen daher beide male um ein Erhebliches reducirt werden. Im übrigen galt Ketura, mit Rücksicht auf die hervorragende Stellung Sara's, als der Stammmutter Israels, in der Ueberlieferung lediglich als Kebsweib (1 Mos. 25, 6; 1 Chron. 1, 32). Die Erzählung von der zweiten Ehe des Abraham hat den Zweck, die Verwandtschaft der ismaelitischen Araber mit dem Patriarchen nachzuweisen (s. Ismael), wie denn auch die Araber einen Stamm Katura kennen, der den untern Theil von Mekkas Boden besetzt haben soll (Ritter, „Die Halbinsel Arabien“ [Berlin 1846—48], I, 19 fg.). Die Genossen desselben galten als halb entartet und wurden von den fester gesiedelten ackerbautreibenden Völkerschaften verwandten Bluts fern gehalten. Schenkel.

Keuschheit. Dieser Begriff soll hier nur in dem uns geläufigsten Sinn zur Sprache kommen, sofern er die sittliche Beherrschung des Geschlechtstriebs bedeutet; es ist zu bemerken, daß die Luther'sche Uebersetzung den Ausdruck vielfach nicht in diesem, sondern in dem weitern Sinn von Unbeflecktheit sei es der Gesinnung, sei es des Wandels, gebraucht (2 Kor. 6, 6; Phil. 4, 8; 1 Tim. 5, 22; Jak. 4, 8; 1 Petr. 1, 22). Der Kampf mit dem Laster der Unzucht und unzüchtiger Gesinnung wurde in der urchristl. Gemeinde sehr energisch geführt. Nicht nur die pestartig wirkende, das christlich religiöse Leben zerfressende Wirkung trieb dazu, sondern insbesondere der Umstand, daß das heidnische, vorzüglich das griech. Volksgewissen in dieser Beziehung völlig abgestumpft war, daß die geschlechtliche Ausschweifung im heidnischen Cultus nicht nur reichlichen Anreiz, sondern auch eine gewisse Sanction fand, und daß ein mit der heidnischen Religion so innig verwachsenes Laster den ehemaligen Heiden doppelt gefährlich werden mußte. Von diesem Kampf bieten uns die neutest. Schriften manches Denkmal (vgl. 1 Kor. 5, 9 fg.; 6, 13—20; 2 Kor. 12, 21; Röm. 13, 13 u. s. w.). Trotzdem finden wir den specifischen Begriff der Keuschheit im N. T. noch nicht in fester Sprachform ausgeprägt, so sehr auch praktisch auf sie gedrungen wird, wofür der Grund ohne Zweifel in einem Mangel der griech. Sprache zu suchen ist. Die ἐγκράτεια (Apg. 24, 25; Gal. 5, 23; 2 Petr. 1, 6) bedeutet Enthaltsamkeit nicht blos in geschlechtlicher Beziehung, und die ἁγνότης, ἁγνεία (vgl. 2 Kor. 6, 6; 1 Tim. 4, 12; 1 Petr. 3, 2) bezeichnet ebenso die Unbeflecktheit der Gesinnung und der Handlungsweise überhaupt. Doch nähert sich ἁγνός vermittels des Zusammenhangs, in welchem es gebraucht wird, in einigen Stellen der specifischen Bedeutung unsers „keusch“. Dies ist unzweideutig Tit. 2, 5 der Fall, wo von dem Verhalten christl. Ehefrauen die Rede ist, und 1 Tim. 5, 2, wo die ἁγνεία im Verkehr mit den jüngern weiblichen Mitgliedern der Gemeinden gefordert wird. Der fundamentale Gedanke, auf welchen der Kampf gegen die Unzucht sich im N. T. stützt, ist der rein religiöse und für alle Zeiten unwandelbar feststehende, daß der Erlöste gänzlich Eigenthum des Herrn und auch der Leib ein Tempel des Heiligen Geistes sein muß (1 Kor. 6, 15. 20; 2 Kor. 6, 16). Von der später aufkommenden mönchischen Auffassung der Keuschheit, wonach jede Regung des Geschlechtstriebs an sich schon für sündlich angesehen und folgerichtig seine Befriedigung in der Ehe vermieden wird, findet sich im N. T. noch keine Spur. Vielmehr wendet sich gegen diese in gnostischen Kreisen schon bald nach der apostolischen Zeit sich regenden Tendenzen die Stelle 1 Tim. 4, 3 (vgl. Kol. 2, 23). Und wenn Paulus 1 Kor., Kap. 7, das Unverehelichtbleiben empfiehlt, so ist sein Motiv nicht, daß er den Geschlechtsverkehr an sich für sündlich hielte (vgl. V. 2—5; V. 35—39), sondern ihn bestimmt vor allem die in nächster Nähe erwartete große Nothzeit des Weltendes (V. 26—31). Dann aber stellt er (V. 32—34) noch einen zweiten Grund auf, von welchem nicht zu leugnen ist, daß er die Gefahr nahe bringt, den hohen sittlichen Werth der Ehe in einseitig religiösem Interesse zu verkennen, und welcher der mönchischen Auffassung von Ehe und Ehelosigkeit einen willkommenen Anhaltspunkt bot. Paulus bewahrt jedoch die christl. Freiheit (V. 35) auch in Bezug auf das Ehelichwerden, ohne die Gewissen mit seinen Rathschlägen

zu beschweren, und weiß nichts davon, daß leibliche Jungfräulichkeit ein Verdienst und der geschlechtliche Umgang eine Sünde wäre. Die Stelle Offb. 14, 4 ist im Blick auf die symbolisirende Sprache des ganzen Buchs, insbesondere auf die Ausdrucksweise der sieben Sendschreiben (Kap. 2, 14. 20 fg.), nicht auf den Vorrang bewahrter Jungfräulichkeit im buchstäblichen Sinn, sondern auf die Reinheit von Befleckung mit heidnischem (und heidenchristl.) Wesen zu deuten. Späth.

Keuschheitsgesetze. Wie aus den tiefsinnigen Sagen von der Bildung des Weibes aus einer Rippe des Mannes und von der Entstehung des Dienstverhältnisses des Weibes gegenüber dem Eheherrn (1 Mos. 2, 18—24; 3, 16) zu ersehen ist, schloß das israelitische Bewußtsein seit alter Zeit einen kräftigen Keim zu idealer Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse in sich. Wir haben hier die erste Anbahnung der uns nun offenbaren Wahrheit, daß das Weib die Bestimmung habe, die persönliche Ergänzung des Mannes zu sein, daher in ihrem eigenthümlichen Wesen dem Mann gleichberechtigt, und daß das eheliche Band als ein den ganzen und den innersten Menschen umfassendes nicht gelöst werden dürfe. Im Leben kam freilich mehr die naturelle Auffassung, wie sie der Bildungsstand des Volkes mit sich brachte, zur Geltung, und diesem Stand der realen Verhältnisse hatte sich auch die Gesetzgebung anzubequemen (vgl. Matth. 19, 8), weshalb die einschlagenden Gesetze keine höhere geistigere Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse voraussetzen als die römische (matrimonium est viri et mulieris conjunctio individuam vitae consuetudinem continens), sondern eher eine niedrigere, sofern die asiat. Sitte der Polygamie und der Kebsweiberei noch nicht dem Gesetz der Einehe Platz gemacht hatte. Aber es lag in dem sich je länger je mehr vergeistigenden Monotheismus, dessen Cultus gegen den geilen Sinnentaumel heidnischer Naturvergötterung in immer bewußtern Gegensatz treten mußte, die nöthige Triebkraft, um jenen idealen Keim zu entbinden und so die christl. Auffassung der Ehe und der geschlechtlichen Verhältnisse überhaupt vorzubereiten. Durch sie vor allem gelangte in Israel nach dem Exil die Einehe zur Herrschaft (vgl. Ps. 128). Die heiligende Kraft der israelitischen Gottesverehrung zeigte sich aber schon früher, namentlich an den Gesetzesbestimmungen wider die Hurerei. Die heidnische Prostitution im Dienst einer Gottheit ist der Israelitin und dem Israeliten als ein Greuel vor dem Herrn untersagt (5 Mos. 23, 17 fg.; vgl. 4 Mos. 25; „Hund“ bedeutet das männliche Individuum, das sich der Prostitution ergibt). Ueberhaupt soll kein israelitisches Mädchen von ihren Angehörigen zur Hurerei angehalten werden (3 Mos. 19, 29). Bei einer Priesterstochter ist auf Unzucht sogar die Todesstrafe durch Verbrennen gesetzt, weil sie ihren Vater dadurch schändet, also sich am Heiligthum versündigt (3 Mos. 21, 9). Und gab es kein Gesetz gegen die gewerbsmäßige Unzucht ausländischer Personen, so sehen wir doch den Eifer gegen diesen schwer zu hebenden Schaden in Form der Spruchweisheit lebendig (vgl. Spr. 5, 20 fg.; 7, 5; 22, 14). Die Verführung eines noch unverlobten Mädchens ist zu büßen mit dem vollen Kaufpreis für eine Braut an den Vater und Ehelichung der Geschwächten, wofern der Vater sie nicht verweigert (2 Mos. 22, 16 fg.; 5 Mos. 22, 28 fg.).

Auch das Gesetz gegen Ehebruch (s. d.) ist strenger und von höherm Geist zeugend als das entsprechende bei den Griechen, wonach das Leben des Ehebrechers der Rache des verletzten Ehemanns verfallen ist, wofern er ihn auf der That ertappt, auf dessen Klage hin jedoch nur schwere körperliche Züchtigung (darunter die ῥαφανίδωσις) gestattet war, und die Schuldige Ehrlosigkeit (mit Verstoßung) traf (vgl. Becker, „Charikles. Bilder altgriechischer Sitte“ [2. Aufl., Leipzig 1854], II, 485 fg.). Selbst das alte röm. Recht muß zurückstehen, welches (Dig., XLVIII, 5, 20 fg.; Nov. 117, Kap. 15) dem Ehemann ein Hausrecht gegen den Ehebrecher und dem Vater der Ehebrecherin ein Recht gegen beide Schuldigen bis zur freigegebenen Tödtung gewährt. Nach dem mosaischen Gesetz ist der Ehebruch ein Frevel, welcher die ganze Volksgemeinde befleckt und daher von der Gesammtheit durch Steinigung beider Schuldigen gesühnt werden soll (5 Mos. 22, 22; 3 Mos. 20, 10). Und wie eine Frau, so ist auch eine Verlobte zu behandeln (5 Mos. 22, 21). Von einer Gleichstellung geschlechtlicher Ausschweifungen des Mannes mit denen der Frau konnte jedoch so wenig in Israel als bei den Griechen und Römern die Rede sein, da schon die gestattete Polygamie die Gegenseitigkeit der Verpflichtung aufhob und zudem das Besitzrecht des Hausherrn die weiblichen Sklaven seiner geschlechtlichen Willkür schutzlos preisgab. Scharf waren die Gesetze gegen unnatürliche Unzucht (3 Mos. 18, 22—30), und wie vortheilhaft stechen sie ab gegen die unsaubern Phan=

tasien heidnischer Göttersagen und das griech. Nationallaster der Knabenliebe. Auch die Bestimmungen über Blutschande und Verwandtschaftsheirathen zeigen, wie in Israel in dieser Beziehung ein feineres Gefühl herrschte als bei den Griechen, bei denen die Ehe in allen Verwandtschaftsgraden, mit Ausnahme der Aeltern und Geschwister, gestattet war. Und aus der Begründung der einzelnen Verordnungen (3 Mos. Kap. 18) ist zu ersehen, daß man sich wohlbewußt war, dadurch die Pietät und das Bewußtsein der Familieneinheit zu schützen und somit die sittlichen Bande, den Geist des Familienlebens vor Verwirrung zu bewahren. Aus 3 Mos. 20, 21 ist gar nicht zu schließen, daß die bekannte Erfahrung der Unfruchtbarkeit der Ehen unter den nächsten Verwandten zu diesen Bestimmungen getrieben hat; dagegen ist wahrscheinlich, daß die genannte Erfahrung als eine Bestätigung der betreffenden Gesetze aufgenommen wurde und ihre Heilighaltung nicht wenig beförderte. Uebrigens hatte das israelitische Volk noch wohl in Erinnerung, daß es in den Zeiten seiner Urväter anders gehalten wurde. Die Sage gibt dem Abraham seine Halbschwester zum Weib, dem Isaak die Enkelin vom Bruder des Vaters, dem Jakob zwei Frauen, welche neben naher Verwandtschaft mit ihm sogar Schwestern sind. Aus 2 Sam. 13, 13 ist zu schließen, daß mindestens zu den Zeiten David's noch die Ehe zwischen Halbgeschwistern nichts bei Todesstrafe Verbotenes war, sondern etwas Erlaubtes. Es ist auch wahrscheinlich, daß sich die Volkssitte niemals streng an die Bestimmungen des Priesterrechts band, wie ja schon die Schwagerehe (5 Mos. 25, 5—10) eine Ausnahme bildete (vgl. Esra 9, 1. 2 mit 5 Mos. 7, 3; auch Mal. 2, 14 fg.).

Das N. T. bietet uns nur die ersten Anfänge gesetzlicher Bestimmungen in Betreff der geschlechtlichen Reinheit (Apg. 15, 29; 1 Tim. 3, 2. 12; 5, 9). Um so wichtiger ist, wie der Grund gelegt wird zu einer neuen Ordnung des geschlechtlichen Lebens; denn hierdurch wird ein neuer Boden geschaffen für Bethätigung der Tugend der Keuschheit. Die religiöse Gleichstellung von Mann und Weib (Gal. 3, 28) und die Verklärung des Ehebandes durch die Liebe nach dem Vorbild des Hauptes der Gemeinde (Eph. 5, 25—33) stellte das Haupt der Familie der sich frei unterordnenden Genossin gleich. Sie geht für die christl. Anschauung nicht mehr als Unmündige aus der Gewalt des Vaters in die des Ehemanns über (in mariti manu mancipioque; vgl. Becker, „Gallus oder römische Scenen aus der Zeit August's [3. Ausg., Leipzig 1863], I, 18), und ebenso widerspricht es dem christl. Geist, daß eine „Schwester" als mancipium zum Gegenstand ungezügelter Lust erniedrigt werde. Die Gleichstellung des Mannes und des Weibes, der Drang nach Reinigung und Verklärung aller Gemeinschaftsverhältnisse, die persönliche Heiligung und Zucht mußte nothwendig die Keuschheit in und außer der Ehe als eine fast ganz neue Tugend erzeugen. Bevor jedoch christl. Norm und christl. Sitte sich herausbilden konnten, war ein Anschluß an die jüd. Praxis, wie wir ihn in Apg. 15 finden, als Schutzmittel gegen paganistischen Libertinismus nothwendig (vgl. 1 Kor. 5, 1 fg.) und mußte auch auf die Entwickelung der christl. Praxis sehr günstig wirken. Was Apg. 15, 29 unter der „Hurerei" zu verstehen sei, ist immer noch streitig. Am genügendsten möchte die Erklärung sein, welche darunter die gesammte heidnische Licenz in geschlechtlichen Dingen in ihrem Widerspruch gegen die mosaischen Gesetze (3 Mos. 18. 20) und jüd. Sitte versteht; war diese Anlehnung an jüd. Sitte auch kein förmlicher Beschluß auf einer Apostelversammlung, so bildete sie sich doch schon in der Apostelzeit, um bald hernach ein apostolischer Kanon zu werden. Die wichtigste Spur einer gesetzlichen Bestimmung in Bezug auf unsern Gegenstand bietet der erste Timotheusbrief. Der Bischof (Aelteste) wie auch der Diakon soll Eines Weibes Mann sein, auch soll keine Frau zur Armen- und Krankenpflege und Aufsicht über den weiblichen Theil der Gemeinde gewählt werden, die nicht Eines Mannes Weib gewesen (1 Tim. 3, 2. 12; 5, 9). Da die Bestimmung in Betreff der Witwen nur so gemeint sein kann, daß eine solche nur einmal dürfe verheirathet gewesen sein, so ist die Forderung auch für die männlichen Beamten der Gemeinde in demselben Sinn zu verstehen. Wiederverheirathung galt sehr bald für anstößig, mußte also als Hinderniß für ein Gemeindeamt erscheinen. Wir haben darin gewiß nicht blos die beginnende Hinneigung zum Cölibat zu suchen, sondern zugleich eine energische Reaction gegen den ärgerlichen Wechsel der Verbindungen bei den Heiden, auch bei den Juden (vgl. Matth. 5, 31 fg.).

Späth.

Kezia, s. Kassia.

Kidron, d. h. Schwarzbach. An der Nordwestgrenze des Plateau, dessen südöstliche

Zunge von der Stadt Jerusalem bedeckt wird, nimmt nahe der Wasserscheide des Gebirges ein kleines aber ziemlich breites Rinnsal seinen Anfang und läuft wenige Minuten südöstlich, bis es sich mit einem unmittelbar von Westen kommenden Rinnsal verbindet, worauf es dann etwa eine Viertelstunde in östlicher Richtung fortschreitet, das Weichbild Jerusalems im Norden begrenzend. Kurz bevor es nach Süden umbiegt, nimmt es noch eine kleine Rinne von links her auf und beginnt von da ab tiefer und tiefer in den Boden einzuschneiden, östlich vom hochansteigenden terrassirten Abhang des Oelbergs, westlich von der steilen Wand des Weichbildplateau und des Tempelhügels begrenzt. Einst lag die Schluchtsohle theilweise bedeutend tiefer als heutzutage (s. Jerusalem) und war auch der westliche Absturz weit steiler. Gegenwärtig bietet der Thalgrund im Nordosten und Osten der Stadt bis unterhalb des Oelbaumgartens Gethsemane einen freundlichen Anblick dar. Fruchtbare Aecker breiten sich über denselben aus, Oel-, Granat- und Mandelbäume beschatten ihn an mehrern Stellen, während man von einem Bachbett keine Spur wahrnimmt. Namentlich der breite Nordostwinkel, Akabeh es-Suan genannt, erfreut sich einer gesegneten Vegetation.

Einige hundert Schritte unterhalb Gethsemane wird der Boden, namentlich an der östlichen Halde, rauher, die Schlucht enger. Ueber und neben der Menge gewöhnlicher Judengräber erheben sich links ziemlich hoch über der Thalsohle die ehrwürdigen Grabmonumente, welche eine alte Tradition dem Andenken Josaphat's, Absalom's, des Jakobus und Sacharja geweiht hat. Von der Südostecke des Herodianischen Harams an weitet sich die Schlucht um ein Geringes, indem die Halde rechts von der südlichen Richtung leise nach Südsüdwest abweicht. Am Fuß dieser Halde können wir heutzutage zur Gihonquelle hinabsteigen. Ehe aber große Schutt- und Geröllmassen den Thalboden bedeckten, mochte man ebenen Fußes zur Quellmündung gelangen, und ehe der künstliche Felskanal unter dem Ausläufer des Zion nach dem Tyropöon hin bestand, die Quelle im Kidronbett einen natürlichen Abfluß finden. Etwa 400 Schritte unterhalb derselben endigt der Zionhügel und das Tyropöon mündet in die Kidronschlucht ein, infolge dessen die Thalsohle zu einer kleinen Ebene sich ausbreitet, von den „sanften Wassern Siloahs" durchrieselt, von reichem, nie ganz welkendem Grün belebt, die lieblichste Stelle in der Umgebung Jerusalems. Mit gutem Bedacht hatten einst die Könige Judas diesen Ort für ihre Gartenanlagen sich auserkoren (2 Kön. 25, 4; Neh. 3, 15; Jer. 39, 4). Doch auf das heitere Leben im Thalgrund schaute düster die Nekropole herab, die sich in alter Zeit an den Terrassen des heutigen Dorfes Siloam über den Königsgärten hinzog.

Von Westen her mündet kaum 100 Schritte vom Tyropöon das Hinnomthal ein, das Thal der gräßlichen Kinderopfer, zugleich ein Todtenthal, da in die steile Südwand desselben zahllose Grabhöhlen eingehauen sind und am Fuß der Felsengräber jener Töpferacker liegt, welcher einst den Fremdlingen zur letzten Ruhestätte diente (s. Blutacker). Die breite Thalfläche zieht sich neuerdings in der Nähe des Brunnens Rogel zusammen und läuft südsüdöstlich weiter in einer Breite von kaum 300 Fuß, noch auf eine ziemliche Strecke mit Obstbäumen verschiedener Art und Saatenstreifen geschmückt, im auffallenden Gegensatz zu den wenig bebauten steilen Abhängen rechts und links.

Schon bei Gethsemane liegt das Kidronthal mehr als 150 Fuß unter der Spitze des Tempelhügels und fast 500 Fuß unter der Spitze des Oelbergs. Von da bis zum Brunnen Rogel senkt sich der Boden um fernere 200 Fuß. Weiter nach Südosten stürzt die Thalsohle wiederholt in kleinern oder größern Terrassen senkrecht ab, bis sie endlich das Niveau des Todten Meeres erreicht hat.

Das Thal hat einen sehr gewundenen, zwischen südlicher, südöstlicher und östlicher Richtung hin- und herschwankenden Lauf. Zwei Meilen südostwärts von Jerusalem zieht es sich etwa 3/4 Stunden lang fast direct südlich nach dem Kloster Mar Saba hin, um dann nicht weit unterhalb des Klosters wieder direct nach Osten umzubiegen. Auf dieser Nordsüdstrecke gewährt es den Anblick einer großartigen kühnen Schlucht, indem sich die Felswände meist lothrecht 600 Fuß über dem schmalen Grund aufthürmen. Unmittelbar mehr nach oben wie auch unterhalb hat die Schlucht einen sanften Charakter, die Halden dachen sich zwar steil, doch nicht senkrecht ab und bieten stellenweise sogar einige Weide, welche von den Ziegen der im Thalgrund lagernden Beduinen fleißig benutzt wird.

Von Mar Saba etwa anderthalb Meilen thalabwärts reisend gelangt man nochmals zu einer Stelle, wo die Richtung für etwas mehr als eine halbe Stunde

direct nach Süden geht. Hier aber verflacht sich nach Fraas („Aus dem Orient“ [Stuttgart 1867], S. 61 fg.) der Wadi zur weiten grünen Ebene. Die sanften, großentheils durch sandige Mergel gebildeten Gehänge, welche die schöne Fläche umgeben, sind von Heerden besetzt, überall herrscht Leben und Fruchtbarkeit. Eine Stunde lang geht man über die Fläche weg und nähert sich dem Rand umschließender Berghöhen. Geschiebe aller Art, namentlich Feuersteine, füllen die Ebene, zwischen denen überall eine Grasnarbe sich festgesetzt hat. Am Rand angekommen windet sich das Kidronbett etwas nordwärts und sucht in einem engen Durchbruch durch die umschließenden Kreideberge den weitern Weg. Während der Hauptarm der Schlucht nördlich am Vorgebirge Feschkah vorüberstreichend zum Todten Meer gelangt, haben andere Arme durch letzteres sich hindurchgearbeitet und dasselbe in mehrere inselartige Gruppen geschieden, die imposant an 1300 Fuß über dem Spiegel des Salzsees aufragen. An der festliegenden Kreidemasse sieht man bis zu einer Höhe von 300 Fuß einen Schuttwall gerollter Steine über den Mündungen der Schlucht aufgethürmt.

In den Spalten des steilen Felsgehänges bei Mar Saba wie beim Vorgebirge Feschkah finden scheue Klippschiefer (s. Kaninchen) eine Zuflucht und neben ihnen nisten Tausende von wilden Tauben „in den Felsgeklüften, im Schirm der Steilwand“ (HL. 2, 14), „über gähnendem Abgrund“ (Jer. 48, 28).

Der Kidron wird schon von den LXX, von Josephus („Alterthümer“, VIII, 1, 5) und dem Johannesevangelium nur als „Winterbach“ bezeichnet (2 Sam. 15, 23; 1 Kön. 2, 37 u. s. w. bei den LXX, Joh. 18, 1). Bis in die Nähe der Grabmonumente unterhalb Gethsemane verdient er heutzutage nicht einmal diesen Namen, indem bis dorthin auch an regnerischen Tagen kein Bach strömt (s. meine „Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 186). Wenn aber der Israelit südwärts vom Tempelberg den trüben schmuzigen Regenbach neben dem klaren Siloahbächlein dahinfließen sah, konnte er ihn mit Recht als „Schwarzbach“ bezeichnen. Ist der Winterregen besonders reichlich gefallen, so überfließt der Schacht des Rogelbrunnens und bildet dann bisweilen für einige Tage mehrere hundert Schritte weit einen lieblich schäumenden Bach.

So dürftig indeß im allgemeinen der obere Kidronbach erscheint, so gewaltige Wassermassen stürzen sich gelegentlich weiter unten von den kahlen Gehängen herab durch die tiefe Schlucht; sind doch die Regengüsse Palästinas durchschnittlich ungleich heftiger als bei uns. Mag er aber auch gegenwärtig noch wie in der Vorzeit ein „täuschender Bach“ sein, dessen Wasser schnell ins Gestein verrinnt (Hiob 6, 15. 17), so wird er doch nach Ezechiel in der idealen Zukunft als ein mächtiger unvergänglicher Strom lebenschaffenden Wassers vom Tempelberg zum Todten Meer hinunterrauschen. Und „am Bach werden sich, an seinem Ufer hüben und drüben, allerhand Obstbäume erheben; nicht wird welken ihr Laub und nicht ausgehen ihre Frucht, jeden ihrer Monate reifen sie neue; denn ihr Wasser entspringt aus dem Heiligthum“ (Ez. 47, 1—12). „Ja dann“, spricht schon Joel (Kap. 4, 18), „wenn alle Rinnsale Judas fließen mit Wasser, wird auch eine Quelle ausgehen vom Hause Jahve's und tränken die Thalschlucht der Akazien“; Bäume der letztern Art wachsen am Westufer des Todten Meeres und so auch am Ausgang der Kidronschlucht in ziemlicher Menge (Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 391 fg.).

Ueber den Kidron schritt der greise tiefbetrübte David, als er vor Absalom nach Osten flüchtete (2 Sam. 15, 23), und denselben Gang machte sein später Nachkomme, als er im nahen Gethsemanegarten zum letzten Kampf sich vorbereiten wollte (Joh. 18, 1). Dem in Jerusalem internirten Simei war es dagegen bei Todesstrafe verwehrt, über den Kidron hinauszugehen (1 Kön. 2, 37). Im Gegensatz zum Tempelraum über dem Westabhang galt das Kidronthal selbst als eine durchaus unreine Gegend. König Asa verbrannte ein Götzenbild am Bach Kidron (1 Kön. 15, 13; 2 Chron. 15, 16). Ebenso wird von Josia berichtet, daß er die Astarte aus dem Hause des Herrn hinausführen ließ an den Kidron, sie daselbst verbrannte, ihren Staub auf die Gräber der gemeinen Leute warf und ein gleiches mit verschiedenen Götzenaltären that, dem Vorbild Hiskia's folgend (2 Kön. 23, 6. 12; 2 Chron. 30, 14). Einst aber wird auch das Kidronthal am Fuß des Tempelbergs dem Herrn geheiligt sein (Jer. 31, 40). Nehemia, als er den Zustand der Mauern inspicirte, ritt in der Nacht die Schlucht aufwärts (Neh. 2, 15; an dieser Stelle wird der Kidron einfach als „Bach“ [naḥal] bezeichnet).

Schon der Pilger von Bordeaux (um das J. 333 n. Chr.) nennt die Kidronschlucht

„Thal Josaphat“ (Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI, herausgegeben von Tobler [St. Gallen 1869], S. 6). Denselben Namen brauchen Eusebius und Hieronymus (Eusebii Onomasticon, ed. Larsow et Parthey [Berlin 1862], S. 260 fg.). Als Josaphatthal bezeichnet aber der Prophet Joel (Kap. 4, 2) den Ort, wo Jahve Gericht über die Heiden halten wird. Deutlich suchte man also schon im 4. Jahrh., wenn nicht bereits in vorchristl. Zeit, den Ort des Weltgerichts in der Kidronschlucht, und diese Ansicht hat sich bis zur Gegenwart unter jüdischem, christlichem und mohammedanischem Volk forterhalten; zeigt man doch an der östlichen Haramsmauer einen hervorstehenden Säulenstumpf, auf dem Mohammed am Tag des Gerichts sitzen wird. Hitzig (zu Joel 4, 2) vermuthet gleich Aben Esra, es möchte der Prophet eher auf die Gegend hinzielen, wo zur Zeit des Königs Josaphat Jahve den Heiden eine furchtbare Niederlage bereitete, und das Josaphatthal Joel's mit dem „Lobethal“ (2 Chron. 20, 26) identisch sein, wo Josaphat's Truppen, nachdem sie das Lager der Feinde geplündert, sich wieder vereinigten. Dieses „Lobethal“ heißt gegenwärtig Sahel Bereikat und bildet eine kleine fruchtbare Hochebene unmittelbar westlich an den Hügel von Tekoa sich anschließend (2 Chron. 20, 20. 26). Doch nicht im Lobethal fand jenes Gericht der Heiden statt, sondern auf dem Tafelland weiter ostwärts (2 Chron. 20, 20—22); daher ist es auch nicht gerade wahrscheinlich, daß Joel das zukünftige Gericht nach dem Sahel Bereikat verlegen wollte. Seine Worte wurden im Gegentheil ganz richtig auf das Kidronthal bezogen. „Auf dem Berg Zion“, sagt der Prophet, „wird Rettung sein; aber die Heiden wird Jahve hinabführen ins Thal.“ Dort, wo man ehedem die heidnischen Götterbilder zu verbrennen pflegte, sollten auch die Heiden für ihre Missethat büßen. Auf Joel's Weissagung blickt der zweite Jesaja zurück, wenn er schildert, wie in der idealen Zukunft das fromme Volk Jerusalems aus der Stadt hinausgehen wird und schauen die Leichname der gottlosen Menschen, „deren Wurm nicht stirbt, deren Feuer nicht erlischt“, unten im Thal der Aschenhaufen und Gräber (Jes. 66, 24).

In zwei Stellen des A. T. wird der Kidronwadi als „Königsthal“ bezeichnet (2 Sam. 18, 18; 1 Mos. 14, 17; in letzterer Stelle wird ihm noch der Name Schaveh beigelegt). Hier traf nach der Sage Abraham, heimkehrend vom Sieg über Kedor Laomer, mit dem König von Sodom und Melchizedek, dem König von Salem, zusammen (Josephus, „Alterthümer“, I, 10, 2). Hier hatte sich Absalom ein Denkmal errichtet, das unter dem Namen „Hand Absalom's“ jahrhundertelang im Gedächtniß des Volkes blieb. Josephus („Alterthümer“, VII, 10, 3) gibt die Entfernung dieses Denkmals von Jerusalem zu zwei Stadien an, welche Distanz für das gegenwärtig noch mit dem Namen Absalom's bezeichnete Denkmal zusammentrifft. Freilich, wie dieses jetzt aussieht, kann es nicht früher als aus der Herodianischen Zeit herstammen; doch ist leicht möglich, daß die Hauptmasse des Denkmals lange Zeit vor dem architektonischen Schmuck bestanden, mit dem wir es gegenwärtig geziert sehen. Dieselbe besteht nämlich aus einer von ihrem Naturgrund nie abgelösten quadratischen Felszacke, die man dadurch herstellte, daß man ringsum den anstehenden Fels weghieb. Die Kunstgeschichte bietet in großer Zahl Beispiele von Ueberarbeitung älterer Denkmale.

Furrer.

Kilmad (Ez. 27, 23), angeblich eine ostasiat. Stadt oder Gegend, mit welcher Tyrus Handel trieb. Man hat schon auf Charmande am Euphrat in Mesopotamien gerathen. Ohne Zweifel ist die hebr. Vocalisation falsch und man hat zu übersetzen: „Assur war wie dein Handelslehrling.“

Kneucker.

Kinder. Dies Wort vertritt im A. T. eine Reihe von Ausdrücken, welche ihrem Ursprung nach meistentheils mit den Begriffen Zeugung und Geburt zusammenhängen, im N. T. meistens das griech. τέκνον, welches gleich dem deutschen Kind ebenfalls auf eine Wurzel, welche gebären bedeutet, zurückzuführen ist. Luther hat sich gewöhnlich auch da, wo im Urtext Söhne steht, ungenau des Wortes Kind bedient. So übersetzt er namentlich den Ausdruck Sohn Gottes durchweg mit Kind Gottes. Auch abgesehen von solchen Stellen ist im Begriff Kinder ein großer Reichthum von Vorstellungen zusammengefaßt, denn das Wort bezeichnet sowol ein bestimmtes Lebensalter und dessen Eigenschaften als auch das Verhältniß der physischen Abstammung, der rechtlichen und sittlichen Abhängigkeit, und unterliegt außerdem einem sehr ausgedehnten tropischen Gebrauch. Wir fassen den Stoff unter den eben angegebenen Gesichtspunkten zusammen (s. noch Aeltern, Erziehung, Same, Sohn [Sohn Gottes]).

1) Im physischen Sinn ist Kind in der Bibel der Ausdruck für die leibliche Abstammung ohne Rücksicht des Geschlechts, zwar wie im Deutschen vorwiegend mit Bezug auf das jugendliche Alter und die nächste Generation, aber auch im allgemeinen Sinn der Abstammung überhaupt (1 Mos. 48, 6; 1 Sam. 1, 2; Jes. 29, 23; Mark. 2, 18; 13, 12; Apg. 13, 32; Gal. 4, 31). 2) Die physische Abstammung begründet ein Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater, aber nicht weniger auch ein solches der Zugehörigkeit zu ihm, vermöge dessen der Vater bestimmte Rechte über seine Kinder, die Kinder ihrerseits aber auch bestimmte Rechtsansprüche an den Vater haben. In der erstern Beziehung betrachtete sich der Hebräer als den Eigenthümer seiner Kinder und besaß daher eine fast unumschränkte Autorität über dieselben. So bestimmte er die von den Kindern einzugehenden Ehen (1 Mos. 24, 2 fg.; 38, 6); ein Kind, das sich am Vater vergriff oder ihm fluchte, wurde getödtet (2 Mos. 21, 15. 17; 3 Mos. 20, 9); so wurde der Sohn, der, den Warnungen und Strafen der Aeltern trotzend, bei seinem schlechten Lebenswandel beharrte, vom Ortsgericht zur Steinigung verurtheilt (5 Mos. 21, 18—21). Die Persönlichkeit kommt hier wie im ganzen Alterthum noch nicht zu ihrem Recht. Es ist nur die Consequenz dieser Anschauungsweise, wenn der Mosaismus Jahve die Sünden der Väter auch an den Kindern, Enkeln und Urenkeln ahnden läßt, sei es, daß diese mit jenen, oder, wofern die Strafe jene nicht mehr erreicht hat, allein dafür büßen (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9; Hos. 4, 6; Am. 7, 17; Hiob 21, 19; Jer. 32, 18). Zwar wird diese Ansicht von den Propheten durchbrochen (5 Mos. 24, 16; Jer. 31, 29 fg.; Ez. 18), aber sie bleibt im populären Bewußtsein die herrschende (vgl. Joh. 9, 2). Erst das Christenthum überwindet dieselbe im Princip, indem es die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit der sittlichen Persönlichkeit proclamirt. Die Kehrseite dieser Abhängigkeit ist das auf der leiblichen Zugehörigkeit zu den Aeltern beruhende Recht, welches die Kinder an der socialen Stellung und den Gütern der Aeltern haben. Im Gegensatz zu den Sklaven sind sie die Erben (vgl. Matth. 21, 37 fg.; Röm. 8, 17; Gal. 4, 7; Joh. 8, 33), und wenn die Strafe Jahve's von den Aeltern auf sie übergeht, so doch auch sein Segen (2 Mos. 20, 6; 5 Mos. 7, 9), welche Ansicht dann von Ezechiel (Kap. 18) gleicherweise wie ihr Gegensatz in Anspruch genommen wird. Dies galt jedoch nur von den legitimen Kindern, wogegen die Bastarde, welche wegen der strengen Heilighaltung der Ehe bei den Hebräern (vgl. Weish. 3, 16; 4, 6; Hebr. 12, 8) Gegenstand der Misachtung waren, keinen Anspruch auf das Kindesrecht hatten (Richt. 11, 2. 7); auch die Töchter scheinen nur ausnahmsweise (Hiob 42, 15; Jos. 15, 16 fg.; 4 Mos. 27, 8) geerbt zu haben. 3) Als Erben haben die Kinder des Hauses zugleich eine bestimmte sociale Stellung, in ihnen lebt die Familie fort, und die Hebräer legten hierauf einen so großen Werth, daß der Bruder eines kinderlos Gestorbenen gehalten war, seine Schwägerin zu heirathen, um durch Erlangung eines Erben den Bestand der Familie zu sichern (Leviratsehe: 1 Mos. 38, 8 fg.; 5 Mos. 25, 5—10). Es hängt ferner damit zusammen, daß bei den Hebräern Kindersegen als ein Zeichen göttlicher Huld (1 Mos. 15, 2; Ps. 113, 9; 127, 3 fg.; Spr. 17, 6; Pred. 6, 3), Kinderlosigkeit als Schmach und göttliche Strafe erschien (1 Mos. 30, 23; 1 Sam. 1, 6; Jes. 47, 9; Hos. 14, 9). Es ist auch diese Ansicht die Folge eines Mangels an Werthschätzung der sittlichen Persönlichkeit, daher schon das Buch Sirach (Kap. 16, 1—4) und noch mehr das Buch der Weisheit (Kap. 3, 10—4, 6) dieselbe bekämpft. Innerhalb des Christenthums ist dieselbe vollends aufgehoben. 4) Das sittliche Verhältniß der Kinder zu den Aeltern ist bei den Hebräern vorzugsweise unter den Gesichtspunkt der Ehrfurcht und des Gehorsams gestellt (2 Mos. 20, 12; 3 Mos. 19, 3; 5 Mos. 5, 16; Spr. 1, 8; Sir. 3, 1—16), und zwar im strengsten Sinn. Diese Ansicht des kindlichen Verhältnisses waltet auch im N. T. vor (Mark. 7, 10—13; Kol. 3, 20; Eph. 6, 1—3; vgl. Röm. 1, 30; 1 Tim. 3, 4). Gleichwol konnte das Christenthum, indem es die ethische Verwandtschaft der physischen als das Höhere entgegenstellte (Mark. 3, 34 fg.), die Familienliebe hinter den sittlichen Beruf zurücksetzte (Matth. 19, 29; Luk. 9, 59—62), und sogar eine Zersetzung des Familienlebens um des Glaubens willen für die nächste Zukunft verkündete (Matth. 10, 35—37), die hebr. Gebundenheit des Individuums durch die väterliche Autorität nicht aufrecht erhalten, sondern mußte den ehrfurchtsvollen Gehorsam in einen freien und durch den sittlichen Beruf beschränkten umwandeln, der sich da, wo die Einheit des religiös-sittlichen Lebens hinzutrat, mit der christl. Liebe verbinden konnte, daher jene neutest. Stellen, die sich zum Theil an das A. T. anlehnen, nicht als umfassender Ausdruck für das christl. Princip anzusehen

sind. 5) Als Bezeichnung für das erste Lebensalter wird der Begriff Kind zum Gegenstand mannichfacher Bemerkungen und Vergleiche. Bald ist es der Unverstand der Kinder, ihr Mangel an höherer Einsicht (Hos. 13, 13; Koh. 10, 16; Hebr. 5, 13; 1 Kor. 3, 1; 13, 11; 14, 20), bald ihre Veränderlichkeit und Unbeständigkeit (Luk. 7, 32; Eph. 4, 14), welche hervorgehoben und mit entsprechenden Qualitäten Erwachsener verglichen werden. Am reichhaltigsten sind in dieser Beziehung die Reden Jesu. Er verlangt, daß das Reich Gottes mit dem schlichten, empfänglichen, unverfälschten Sinn der Kinder aufgenommen werde (Matth. 19, 13—15; Luk. 18, 17), er fordert dem Ehrgeiz der Jünger gegenüber die Anspruchslosigkeit des Kindes (Matth. 18, 1—4). Mit den Kindern und Kleinen (Matth. 18, 6. 10; Mark. 9, 37) sind ursprünglich nicht wirkliche Kinder, wie es nach dem unklaren Zusammenhang, worin diese Aussprüche bei dem Evangelisten stehen, scheinen könnte, gemeint, sondern es wird damit die Unscheinbarkeit der Jünger gegenüber den Mächtigen bezeichnet (vgl. Matth. 10, 42; Luk. 17, 2). Den aus dem unverfälschten Kindergemüth kommenden Hosiannahruf der Kinder im Tempel betrachtet Jesus mit Anspielung auf Ps. 8, 3 als ein von Gott bewirktes Lob seiner selbst (Matth. 21, 16). 6) Im tropischen Sinn wird das Verhältniß der Abhängigkeit von Gegenständen, Personen und sittlichen Potenzen als Kindesverhältniß betrachtet. Dahin gehören die Ausdrücke Kinder Zions oder Jerusalems, womit der Geburts- oder Aufenthaltsort bezeichnet wird (Jes. 66, 8; Matth. 23, 37), und Kinder der Verheißung, d. h. welche durch die göttliche Verheißung zu Kindern (Abraham's) geworden sind (Röm. 9, 8; vgl. Gal. 4, 23), ferner eine Reihe von Verbindungen des Ausdrucks Kinder mit sittlichen Eigenschaften zur Bezeichnung des Beherrschtseins von denselben, wie Kinder des Abfalls (Jes. 57, 4), der Weisheit (Matth. 11, 19), des Lichts (Eph. 5, 8), des Gehorsams (1 Petr. 1, 14), des göttlichen Zornes (Eph. 2, 3), des Teufels (1 Joh. 3, 10), endlich die Bezeichnung der Gläubigen als Kinder Abraham's oder Sarah's im Sinn der sittlichen Nachfolge (Joh. 8, 39; 1 Petr. 3, 6), der Zöglinge und Jünger als Kinder ihrer Erzieher und Lehrer (Sir. 3, 14. 19; Mark. 10, 24; 1 Kor. 4, 14. 17; 1 Petr. 5, 13; Joh. 13, 33; 21, 5; 1 Tim. 1, 2), zuweilen mit Hervorhebung der Vorstellung geistiger Zeugung (Gal. 4, 19; Phil. 10; Tit. 1, 4), und der Gebrauch des Wortes zum Zeichen des Wohlwollens und der Liebe (Mark. 2, 5; 1 Joh. 2, 28; 3, 7; 5, 21). 7) Die bedeutungsvollste Art dieses tropischen Gebrauchs ist die Bezeichnung des religiösen Verhältnisses zu Gott durch Kind Gottes, wofür jedoch gewöhnlicher „Sohn Gottes“ steht. Der Ausdruck wird im A. T. theils in der Einzahl und dann von Israel als Ganzem, theils in der Mehrzahl von den Israeliten gebraucht (Jes. 63, 16; 64, 8; Jer. 31, 20; 5 Mos. 32, 6. 19; Mal. 2, 10), im letztern Fall im Zusammenhang mit der Vorstellung Israels als des Hauses oder der Familie Jahve's (Hos. 8, 1; Jer. 12, 7; Ps. 23, 6; 52, 10; vgl. Luk. 16, 27; 1 Petr. 4, 17; Hebr. 3, 6; Joh. 14, 2), auf einzelne Personen jedoch, da noch nicht die Individualität, sondern das Volksganze als Träger des religiösen Lebens erscheint, nur selten und nur bezüglich hervorragender Repräsentanten des Volks angewandt (vgl. Ps. 2, 7; 89, 27 fg.). Erst das Christenthum, dem die Apokryphen auch in dieser Beziehung vorarbeiten (Sir. 23, 1. 4; Hen. 62, 11; Weish. 2, 13; 14, 3), hat die Kindschaft principiell als eine individuelle, auf dem persönlichen Innenleben beruhende aufgefaßt. Im allgemeinen wird durch das Prädicat „Kind Gottes“ die Dependenz des religiös-sittlichen, beziehungsweise auch des physischen Lebens, bezeichnet (Matth. 7, 11; 15, 26), sodaß Gott als Vater, als der Erwecker, Förderer, Wiederhersteller und Vollender dieses Lebens erscheint. Sehr mannichfaltig ist der Gebrauch, welchen Paulus von dem Begriff der Kindschaft macht. Theils ist es die in dem Besitz des göttlichen Geistes begründete freie Liebe zu Gott, statt der knechtischen Furcht (Röm. 8, 15 fg.), theils der Anspruch auf das Erbe Gottes, die zukünftige Theilnahme am vollendeten Gottesreich, die zukünftige Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 17. 21), theils die Nachahmung Gottes (Eph. 5, 1), theils die sittliche Tadellosigkeit (Phil. 2, 15), welche er dabei hervorhebt. Auch Johannes bedient sich häufig des Begriffs und zwar mit Abweisung der blos physischen Auffassung, sofern die letztere die Kindschaft nur auf die hebr. Abstammung basirt (Kap. 8, 41 fg., 47). Begründet wird die christl. Kindschaft (s. d.) durch die Zeugung aus Gott (Kap. 1, 12; 3, 3; 1 Joh. 5, 1—4) oder aus der göttlichen Wahrheit (Luk. 18, 37; 1 Joh. 2, 21), mit ausdrücklichem Gegensatz zu der physischen Zeugung (Joh. 1, 13; 3, 6). Wie die Kindschaft ein Beweis der göttlichen Liebe ist (1 Joh. 3, 1), so offenbart sie sich auch ihrerseits durch thätige Liebe zu Gott, Ausübung der sittlichen

Gerechtigkeit, christl. Bruderliebe (1 Joh. 2, 29; 5, 2 fg.; 4, 7. 19 fg.), welche Momente im Princip eins sind (1 Joh. 4, 8. 11 fg., 20 fg.; 5, 1 fg.), wie andererseits (im Gegensatz zu den Irrlehrern) durch das Bekenntniß, daß Jesus der im Fleisch gekommene Messias sei (1 Joh. 4, 2; 5, 1; vgl. Wittichen, „Die Idee Gottes als des Vaters“ [Göttingen 1865]). Wittichen.

Kindschaft Gottes ist genau genommen kein biblischer Ausdruck, obgleich Luther's Bibelübersetzung ihn an vier Stellen des N. T. bietet (Röm. 8, 23; 9, 4; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5); denn das griech. Wort υἱοθεσία bedeutet eigentlich „Adoption“, „Annahme an Sohnes Statt“. Fehlt indessen der Bibel auch dies Abstractum, so redet sie desto häufiger in concreto von Gott als dem Vater und von Engeln und Menschen als seinen Kindern oder Söhnen, und ist daher die Idee der Gotteskindschaft, obgleich das Wort mangelt, eine der biblischen Hauptideen. Dieselbe kann entweder einen mehr physischen oder einen religiös-sittlichen Inhalt haben, je nachdem von Kindschaft Gottes in dem Sinn gesprochen wird, daß die Engel oder Menschen von ihm abstammen, geschaffen sind und mit Gnaden überschüttet werden, oder in dem Sinn, daß die Kindschaft soviel wie geistige Aehnlichkeit der Menschen mit Gott, sittlich-religiöse Vollkommenheit bedeuten will. Im erstern Sinn heißen die Engel „Söhne Gottes“ (1 Mos. 6, 1; Hiob 1, 6; 2, 1; Ps. 29, 1; 89, 7) als die Gott am nächsten verwandten Wesen, die Kinder sozusagen im himmlischen Hause. Denn da die Engel im A. T. nicht etwa als sittlich vollkommene Wesen vorgestellt werden (s. Engel), so scheint die Bezeichnung „Söhne Gottes“ mehr auf ein physisches denn auf ein sittliches Verhältniß hinzuweisen. Ebenso wird Gott der Menschen, oder eigentlich nur des Volkes Israel, Vater genannt, weil er dieselben geschaffen hat (Mal. 2, 10; 5 Mos. 32, 6; Jes. 64, 8; daß die „Heiden“ in diesem Sinn ebenso gut wie Israel Gotteskinder seien, wird nicht erwähnt, da der Blick nur auf Israel gerichtet ist). Aus dem N. T. gehört Apg. 17, 28. 29 hierher. An weitaus den meisten Stellen aber, wo von Gott als dem Vater oder den Menschen als seinen Söhnen (oder „Kindern“) die Rede ist, ist das Kindschaftsverhältniß religiös-sittlicher Art. Die Gotteskindschaft ist ein Gut, das nicht von Natur den Menschen eigen ist, sondern entweder von Gott verliehen wird oder von den Menschen erworben werden muß. Diese Idee einer „Kindschaft“ der Menschen findet sich schon im A. T., obgleich das Verhältniß zu Gott dort vorzugsweise unter dem Bild von Knecht und Herr vorgestellt wird, an vielen Stellen (s. Kinder). Doch kann nicht etwa ein jeder zur Gotteskindschaft gelangen; vielmehr ist dieselbe einerseits auf das Volk Israel beschränkt und andererseits ist auch in Israel der einzelne Sohn Gottes nur „sofern er ein Glied des Bundesvolks ist, nicht aber als selbständige Persönlichkeit“ (Wittichen, „Die Idee Gottes als des Vaters“ [Göttingen 1865], S. 13). Denn Gott hat „Israel“ zu seinem Sohn erwählt (2 Mos. 4, 22; Jer. 31, 9 u. s. w.), das Volk als Ganzes ist der Sohn Gottes. „Wo daher die Erhebung eines Einzelnen zu einer besondern Würde innerhalb des Bundesvolks oder die Bestätigung desselben hierin als Gottessohnschaft auftritt, da ist diese nur als eine gesteigerte individuellere Ausprägung der allgemeinen Gottessohnschaft der Israeliten anzusehen (vgl. Ps. 82, 6).“ Es hat „die göttliche Kindschaft nicht ihren primitiven Ursprung im Individuum, sondern sie ist principiell eine Qualität der Gesammtheit und nur dadurch Eigenthum des Einzelnen, daß er dieser Gesammtheit durch die Beschneidung und durch die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes einverleibt ist“ (Wittichen, a. a. O., S. 3—11). Ueber diesen Particularismus und Objectivismus kommt die alttest. Anschauung nirgends hinaus, wenn auch die „Weisheit“ (Kap. 2, 13. 16; 5, 5; 12, 7), nach der eigentlich die Frömmigkeit, also das subjective Verhalten des Menschen zu Gott, zum Kind Gottes macht, zum Individualismus und Universalismus hinüberleitet. Erst durch Jesus wird die Gotteskindschaft allen Menschen gebracht; denn „die Aenderung, welche Jesus mit der Idee der Gottessohnschaft vorgenommen hat, besteht darin, daß er dieselbe in die Sphäre des individuellen Lebens verlegt hat“. „Der Einzelne ist nun nicht mehr Gottessohn, sofern er ein Glied des Gottesvolkes Israel als des primitiven Gottessohnes ist, sondern sofern er in persönlicher Gemeinschaft mit Gott als dem Vater steht“ (Wittichen, a. a. O., S. 55). Da diese Möglichkeit einem jeden Menschen eröffnet ist, so ist die Gotteskindschaft jetzt für alle bestimmt. Näher stellt sich die Lehre Jesu hierüber folgendermaßen. Nicht Israel, der einstmalige „Sohn des Reichs“ (= Sohn Gottes), als solches hat die Gotteskindschaft (Matth. 8, 12), sondern nur diejenigen, welche gewürdigt werden, am messianischen Zeitalter und an der Auferstehung theil-

zunehmen (Luk. 20, 35. 36). Das sind aber solche, die schon hier durch Christus zu „Söhnen des Reichs“ geworden sind (Matth. 13, 37. 38, vgl. V. 24 fg.). Mit andern Worten: zur Erlangung der zukünftigen (objectiven) Herrlichkeit der Gotteskindschaft (Matth. 13, 43) wird erfordert, daß der Mensch auf Erden bereits (subjectiv) Kind Gottes werde. Wodurch das geschehe, lehrt Matth. 5 (vgl. besonders V. 9. 45; Luk. 6, 35 u. s. w.), in Summa der Satz Matth. 5, 48: „So sollt nun ihr vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Wer also Vollkommenheit in der Liebe und weiterhin überhaupt religiös-sittliche Integrität erwirbt, der erwirbt die Gotteskindschaft und als deren Folge (oder Inhalt) das ewige Heil (Luk. 6, 35), die ewige Herrlichkeit (Matth. 13, 43) und Engelgleichheit (Luk. 20, 36). Auch nach der Anschauung des Apostels Paulus ist die Gotteskindschaft, oder genauer die „Adoption“ des Menschen von seiten Gottes, einerseits ein Gut, das der Geist in Hoffnung vor sich sieht (Röm. 8, 23). Die Folge dieser Adoption ist die Freiheit vom Gesetz (Gal. 4, 1—5) und die Erlangung der göttlichen Erbschaft (Röm. 8, 17; Gal. 4, 7), d. h. die Theilnahme am Reich Gottes. Aber „die zukünftige υἱοθεσία ist die Vollendung der gegenwärtigen“ (Wittichen, a. a. O., S. 73). Zu derselben hat Gott uns vor Grundlegung der Welt bestimmt (Eph. 1, 4. 5), und zumal Israel hatte die Anwartschaft darauf erhalten (Röm. 9, 4). Allein die natürliche Abstammung von Abraham genügt keineswegs, um die Adoption zu erlangen (Röm. 9, 8). Vielmehr hat die Annahme an Sohnesstatt „subjectiv den Glauben, objectiv die Rechtfertigung zur Voraussetzung, ihr Wesen ist der Besitz des Geistes, ihr Effect die Wiedergeburt und der Wandel im Geist“ (Gal. 4, 23 fg.; Röm. 8, 14 fg.; Wittichen, a. a. O.). Anders gestaltet sich die Lehre von der Gotteskindschaft bei Johannes, durch dessen sittlichen Dualismus ihre universelle Bestimmung aufgehoben wird. Nach ihm gibt es nämlich zwei Klassen von Menschen. Einige sind aus Gott (Kap. 3, 3; 1, 13) und sind somit „Kinder Gottes“ (Kap. 1, 13; 11, 52), die andern sind nicht aus Gott (Kap. 8, 47. 42; 10, 26), sondern „aus dieser Welt“ und somit Kinder des Teufels (Kap. 8, 44), da er der Herrscher dieser Welt ist (Kap. 12, 31; 16, 11). Diese letztern können nicht, und wollen deshalb auch nicht, Kinder Gottes werden (Kap. 6, 44; 8, 43; 14, 17; 12, 39), während die erstern, welche bereits durch die Geburt aus Gott Gotteskinder sind, durch Christum die Macht erhalten „Kinder Gottes zu werden“ (Kap. 1, 12), das kann nur heißen, zur Vollendung in der Kindschaft zu gelangen (s. Scholten, Het evangelie naar Johannes [Leyden 1864], S. 91 fg.). Die Kindschaft Gottes zeigt sich dann in dem Glauben, daß Jesus der Christus ist (1 Joh. 5, 1), und hat zur Folge die Gerechtigkeit, die Freiheit von der Sünde und die Liebe (1 Joh. 3, 9. 10). Die Bedeutung Jesu ist also im Grunde nicht universell, sondern besteht nur darin, die Scheidung der Kinder Gottes von den Kindern des Teufels zu vollziehen (Joh. 12, 31) und die zerstreuten Gotteskinder zu sammeln (Joh. 11, 52; 10, 16). Die übrigen neutest. Schriften reden weniger häufig von der Gotteskindschaft; wo sie indessen davon sprechen, da bieten sie „eine so wesentliche Uebereinstimmung untereinander wie mit der Lehre Jesu dar, daß sie nur begriffen werden können als individuelle Ausprägungen ein und derselben Grundidee“ (Wittichen, a. a. O., S. 78). Ueber den Kindschaftsbegriff des Hebräerbriefs vgl. Riehm, „Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs“ (Neue Ausg., Basel 1867), S. 737 fg. J. R. Hanne.

Kinnereth, auch Kinnaroth, als eine feste Stadt in Nordpalästina, und zwar im Stamm Naphtali, genannt (Jos. 19, 35), war am gleichnamigen See gelegen, aber nicht an der Stelle des spätern Tiberias (s. d.). Sie hat der eine Stunde langen und zwanzig Minuten breiten, überaus fruchtbaren und angenehmen Niederung, welche sich von Megdel (Magdala) bis Khan Minigeh (d. i. Kapernaum) erstreckt — das heutige El-Ghuweir, d. i. das kleine Ghor — denselben Namen gegeben (5 Mos. 3, 17; Jos. 11, 2) und nach dem Ort und der Landschaft, die später auch Gennesar und Gennesaret hieß, wurde der See „Meer (von) Kinnereth“ (oder Kinneroth) genannt (Jos. 12, 3; 13, 27; 4 Mos. 34, 11), nachher gewöhnlich „See Genezareth“ (s. d.). Dem entsprechend ist „ganz Kinneroth im Land Naphtali“ (1 Kön. 15, 20), von der Westseite des Sees nebst ihren Orten zu verstehen, wie denn auch das Wort Kinneret als „Ufer, Uferland“ zu deuten sein wird. Andere sind geneigt, dabei an das große Becken zu denken, welches sich vom See Merom bis an die Südspitze des Sees Genezareth erstreckt, und wollen dessen Benennung von der Aehnlichkeit, welche dieses Becken in der Umgebung des fast ganz ovalen und sehr tief liegenden Sees Genezareth mit dem bauchigen Körper eines „Kinnor“, d. i.

einer Laute oder Cither, hat, entlehnt wissen. Der spätere Name Gennesar, Genezareth scheint nur eine Verderbung des alten Kinnereth zu sein. Kneucker.

Kir. So hieß 1) eine der Hauptstädte Moabs, die durch ihre feste Lage sich auszeichnete, einst dem Sturm des vereinigten ephraimitischen, jüdischen und edomitischen Heeres trotzte (2 Kön. 3, 25. 27), aber nach der düstern Weissagung der Propheten doch endlich von der Zerstörung erreicht werden sollte. Der Ort wird als Kir Moab oder auch als Kir-Heres oder Hareset bezeichnet (Jes. 15, 1; 16, 7. 11; Jer. 48, 31. 36). In der nachexilischen Zeit bekam die Stadt den Namen Kerak und behielt denselben bis auf den heutigen Tag. Choraka ist wahrscheinlich mit Kerak identisch (s. Grimm zu 2 Makk. 12, 17). Wenn man am Ostufer des Todten Meeres durch die gewaltige Schlucht Saffaf aufwärts steigt, gelangt man in etwa fünf Stunden nach Kerak. Hoch liegt die Stadt auf schmalem Bergrücken über dem Abgrund, aus dessen Tiefe ein steiler Zickzackweg über Kreide- und Feuersteinmassen aufwärts führt. Auf dem erhabensten Punkt der Feste liegt das durch einen breiten Graben von der Stadt abgetrennte Castell. Unmittelbar südlich von der letztern senkt sich das Terrain in den tiefen Wadi Ferandsch ab, der eine Stunde weiter nach Westen mit der Schlucht Saffaf zusammentrifft.

Höhere Berge beherrschen fast rings die Lage von Kerak, obgleich dieses mehr als 3000 Fuß absolute Höhe besitzt. Westwärts genießt man indeß vom Castell aus eine herrliche Aussicht über das Todte Meer, dessen blauer Spiegel sich malerisch in dem tiefen gelblichen Felskessel ausbreitet, und über das in großen Terrassen aufsteigende Hochland Judäas. Deutlich erkennt man den Oelberg und die Bethlehem benachbarten Höhen. In der Schlucht südlich und nördlich von der Stadt schäumen bis in den Anfang des Sommers reiche Wasserbäche. An dem steilen Abhang gedeihen in geschützten Terrassen Oliven-, Feigen- und Orangenbäume. Die fruchtbare Umgebung, die feste natürliche Lage machte Kerak werth, ein früher Königssitz zu werden. Aber auch die Kreuzfahrer erkannten die Vorzüge dieses Ortes und bauten ein neues Castell, dessen Ueberreste heute noch über die im Westen sich ausbreitende Stadt herabsehen. Vgl. Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), I, 662 fg., 1223; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 641 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), III, 124 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 412 fg.; IV, 227 fg.; Lynch, Narrative of the United States expedition to the river Jordan (Philadelphia 1849), S. 352 fg.

2) Name einer Landschaft, die zum assyr. Reich gehörte (Jes. 22, 6). Nach Am. 9, 7 soll sich hier die Urheimat der Syrer befunden haben, sodaß Tiglath-Pileser, indem er die Damascener nach Kir verpflanzte, sie wieder in die Wohnsitze zurückgebracht hätte, von denen sie einst ausgezogen waren (Am. 1, 5; 2 Kön. 16, 9). Man hält gewöhnlich Kir für jene Landschaft am Südfuß des Kaukasus, welche vom Kur durchströmt wird. Dieser Fluß windet sich auf der westlichen Hälfte seines Laufs durch mehr oder minder enge Bergthäler, setzt dann aber seinen Weg durch weite offene Steppen fort und ergießt sich endlich ins Kaspische Meer. Aber nach allen sonstigen Andeutungen haben wir die Heimat der Aramäer auf dem weiten Gebiet zwischen dem Gebirge Amanus im Westen und dem Tigris im Osten zu suchen (s. Aram). Nun finden wir im Hügelland östlich vom Amanus nahe den Quellen des Afrin und Karasu (etwa 24 Stunden nordnordöstlich von Antiochia) den ruinenreichen Ort Kuris, von den Griechen einst Kyrros geheißen. Da legt sich denn die Vermuthung nahe, daß macedonische Einwanderer der Diadochenzeit den semitischen Namen Kir nach einem Ort ihrer Heimat sich mundgerecht machten und also das Gebiet um diese Stadt herum einen uralten aramäischen Wohnsitz bildete. Es möchte diese Vermuthung um so eher richtig sein, als man neben Kyrros (nach Prokopius, De aedificiis Justiniani, II, 11) auch Kyros schrieb. In einem benachbarten Land, nämlich in den Gegenden des mittlern Euphrat, siedelte einige Jahrzehnte nach der Verpflanzung der Damascener Salmanassar einen großen Theil der israelitischen Stämme an (s. Gosan). Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die Assyrer das durch eine ganze Reihe gewaltiger Bergketten von ihnen getrennte Kurthal am Kaukasus in ihrem Besitz gehabt haben. Furrer.

Kirche, s. Gemeinde.

Kirchweihfest, so genannt, weil Luther in Joh. 10, 22 das griech. Wort τὰ ἐγκαίνια, welches eigentlich Erneuerungsfest bedeutet, mit Kirchweihe übersetzt hat. Man versteht darunter das Fest, welches von den Juden jährlich vom 25. des neunten Monats Kislev

oder Kasleu an (also im December) acht Tage lang zum Andenken an die im J. 164 v. Chr. durch Judas den Makkabäer vollzogene Erneuerung des Altars und Neuweihung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels gefeiert wurde und sich bis heute erhalten hat. Im Bericht über seine Stiftung (1 Makk. 4, 59) wird es „die Tage der Erneuerung des Altars" (Luther „das neue Altarfest") genannt; bei den Juden heißt es hanukkah, d. i. Einweihung, hier und da auch genauer „Einweihung der Hasmonäer". Am 25. Kislev des Jahres 167 war von den Griechen der kleine, auf dem Brandopferaltar des jerusalemischen Tempels für den Zeus Olympios aufgesetzte Altar (bei Luther „der Greuel der Verwüstung") durch ein Festopfer für Zeus eingeweiht worden (1 Makk. 1, 59 [62]), nachdem derselbe schon vom 15. des Monats an auf diesen Tag zugerichtet worden war (1 Makk. 1, 54 [57]). Wenn nun Judas drei Jahre später, nachdem er die Syrer so weit gedemüthigt hatte, daß ihm der Zugang zum Tempel wieder offen stand, zwar die Reinigung des Tempels von den heidnischen Greueln, den nöthigen Neubau im innern und äußern Heiligthum, die Ausrüstung des Heiligthums mit neuen Geräthen und die Einrichtung des beständigen Dienstes im innern Heiligthum schon früher betrieb und vollendete (1 Makk. 4, 37—51), aber erst am 25. Kislev die ersten Opfer auf dem neuen Brandopferaltar darbrachte und von da an 8 Tage lang ein feierliches Freuden- und Dankfest abhielt (1 Makk. 4, 52—58; 2 Makk. 10, 5. 6), so läßt sich die Absicht, gerade den Jahrestag der einstigen Schändung des Altars zum Neuweihetag zu machen und sein Fest an die Stelle des griech. Festes im Monat der Sonnenwende zu setzen, nicht verkennen, und ergibt sich zugleich daraus als gänzlich hinfällig der Einfall Kassel's in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 591 fg.), daß Judas darum, weil Haggai (Kap. 2, 10—23) die Geburt des Erlösers auf den 24. Kislev geweissagt, sein Fest auf den 25. verlegt habe. Für die achttägige Feier des Festes wird 2 Makk. 10, 6. 7 der Grund angegeben, daß man auf diese Weise das Laubhüttenfest, welches man wenige Monate vorher aus Furcht vor dem Feind im Gebirge und in Höhlen habe feiern müssen, gleichsam habe nachholen wollen; man habe auch, wie am Hüttenfest, durch Tragen von Palmen- und andern schönen Baumzweigen und laubumwundenen Stäben seiner Freude Ausdruck gegeben. Und 2 Makk. 1, 9 (vgl. 18) wird das Fest geradezu „das Hüttenfest des Kislev" (im Gegensatz gegen das Hüttenfest des Tischrimonats) genannt. Eine solche Herübernahme der äußern Zeichen der Fröhlichkeit vom Laubhüttenfest her konnte auch durch Nachahmung der salomonischen Tempelweihe, die mit dem Hüttenfest des siebenten Monats combinirt war (1 Kön. 8, 65 fg.; 2 Chron. 7, 8—10), begründet werden; jedenfalls ist die achttägige Dauer vom Hüttenfest hergenommen. Als jährlich wiederkehrendes Freuden- und Dankfest scheint es gleich von Anfang an in Uebung gekommen zu sein, denn die Veranlassung war groß und wichtig genug, um von der jüd. Gemeinde nicht mehr vergessen zu werden; dabei mochte es erwünscht scheinen, in diesem Monat, wo die Heiden ihre Sonnenwendefeste und Dionysien feierten, auch ein Fest, nur höherer Art, zu haben, und durch diese Rücksicht seine allgemeine und regelmäßige Durchführung erleichtert worden sein. Nach 1 Makk. 4, 59 und 2 Makk. 10, 8 wurde unter Judas durch Gemeindebeschluß die Feier dieses achttägigen Festes für das ganze Volk der Juden angeordnet; in den dem 2. Buch der Makkabäer vorangeschickten Briefen (Kap. 1, 9. 18) wird seine Feier den ägypt. Juden empfohlen; nach Josephus („Alterthümer", XII, 7, 7) wurde es bis auf seine Zeit regelmäßig gehalten, auch Joh. 10, 22 ist ein Zeugniß dafür. Zugleich ergibt sich daraus, daß die Feier nicht auf Jerusalem beschränkt war. Was die Art der Feier betrifft, so kam schon früh ein Gebrauch in Uebung, von dem in den Makkabäerbüchern noch nichts erwähnt ist, der aber später mehr und mehr als das eigenthümlichste äußere Abzeichen dieses Festes hervortrat, nämlich das Anzünden von Lichtern in den Synagogen und Häusern. Schon zu Josephus Zeit führte deshalb das Fest geradezu den Namen τὰ φῶτα, d. i. das Lichterfest; in der Megillat Antiochos, einer Art Festbüchlein für dieses Fest (bei Jellinek, Bet ha-Midrasch [Leipzig 1853—54], I, 142—146), heißt es, es sei eine Satzung, diese acht Tage als Tage des Gastmahls und der Freude zu feiern und an ihnen Lichter anzuzünden, um kundzuthun, daß der Gott des Himmels ihnen Sieg gegeben habe; auch sei es verboten, an diesen Tagen zu trauern und ein Fasten darauf zu verlegen (ähnlich im Talmud, Schabbath, XXI, 2); nach Maimonides sollte kein Haus, auch das des Aermsten nicht, unbeleuchtet bleiben; je mehr Lichter desto besser. Auch wurde es Sitte, die Zahl der am ersten Tag angezündeten Lichter am zweiten zu verdoppeln, am dritten zu ver-

dreifachen u. s. w. Ueber den Grund dieses Brauchs wußten die Spätern nichts Genügendes mehr; Josephus findet in den Lichtern ein Sinnbild der Macht und Freiheit, welche dem Volk wider Erwarten aufgestrahlt sei; die Jüngern haben zur Erklärung der acht Lichtertage ein Geschichtchen erfunden, das schon in der Megillat Antiochos steht: nach der Reinigung des Tempels habe Judas kein heiliges Oel zum Anzünden der Lampen gehabt, aber doch nach gründlicher Durchsuchung des Tempels noch eine Flasche, mit einem unversehrten Siegel des Hohenpriesters versehen, gefunden, die naturgemäß zwar nur auf einen Tag genügt hätte, aber durch den wunderbar mehrenden Segen Gottes für volle acht Tage ausgereicht habe. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß man mit den Lichtern auf die Wiederanzündung der heiligen Lampen (1 Makk. 4, 50) und des heiligen Altarfeuers (2 Makk. 10, 3) anspielen wollte (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], I, 1, 9); da aber diese Festsitte doch nicht ursprünglich, sondern erst im Lauf der Zeit hinzugekommen ist, und die Festzeit mit der Sonnenwende zusammenfällt, so kann allerdings, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 407) vermuthet, ein weiter verbreiteter Volksbrauch, das wiedererscheinende Sonnenlicht durch Anzünden von Lichtern und Fackeln zu feiern, zur Festsetzung jener Sitte mitgewirkt haben. Specialabhandlungen über dieses Fest (die mir nicht zugänglich waren) sind die von Wähner, De festo Encaeniorum (Helmstedt 1715), und Oldermann, De festo Encaeniorum (Helmstedt 1715); sonst sind zu vergleichen Buxtorf, Synagoga Judaica (Basel 1641), Kap. 23; Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1684] zu Joh. 10, 22; Lund, „Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten" (Hamburg 1712), S. 1068 fg., und über die neuere Feier bei den Juden Schröder, „Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums" (Bremen 1851), S. 161 fg. In gewissem Sinn schließt sich das christl. Kirchweihfest (auch Encaenia genannt) an dieses jüd. Fest an (Augusti, „Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie" [Leipzig 1816—31], III, 316); auch christl. Weihnacht- und Lichtmeßgebräuche wollte man schon von demselben ableiten (z. B. Oldermann, a. a. O., Anm. 5; Guericke, „Lehrbuch der christlich kirchlichen Archäologie" [2. Aufl., Berlin 1859], S. 197).

Dillmann.

Kirjath wird Jos. 18, 28 als eine Stadt im Stammgebiet Benjamins erwähnt und ist schon in dem von Scholz („Reise in die Gegend zwischen Alexandria und Parätonium" [Leipzig und Sorau 1822]) westlich von Jerusalem genannten Kerteh vermuthet worden. Die Lage ist jedoch nicht näher bekannt und höchst wahrscheinlich ist Kirjath nur der abgekürzte Name für Kirjath-Jearim, welches zwar zum Stammgebiet Judas gehörte, aber hart an der Grenze Benjamins lag und also leicht auch einmal zu Benjamin gerechnet werden konnte (s. Kirjath-Jearim).

Kneucker.

Kirjathaim, d. i. Doppelstadt. 1) Eine Stadt des ostjordanischen Landes, welche ursprünglich den Emim (s. d.) gehörte. Diese, welche für Amoriter (s. d.), also von Aegypten eingewanderte Hyksos zu halten sind, wurden hier „bei der Pyramide der Doppelstadt" von Kedorlaomer geschlagen (1 Mos. 14, 5), wie denn auch die Pyramiden in Aegypten selbst schon auf die Hyksos zurückgeführt werden (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 36). Später wurde die Stadt dem Stamm Ruben zugetheilt (4 Mos. 32, 37; Jos. 13, 19), erscheint aber gegen die Zeiten des babylonischen Exils hin wieder im Besitz der Moabiter (Jer. 48, 1. 23; Ez. 25, 9; vgl. 5 Mos. 2, 9. 10). Eusebius und Hieronymus setzen sie 10 röm. Meilen, d. i. 4 Stunden, westwärts (südwestwärts) von Medaba, und geben an, sie heiße auch Kariada oder Korajatha und sei von Christen bewohnt. Sie verwechseln dieselbe offenbar mit Kirjath-Chuzoth (s. d.) oder Kerijoth, dem heutigen Kerejat. Man hat vielmehr den eine halbe Stunde westwärts von Medaba (s. d.) liegenden Ruinenort El-Teim (Et-Tueme) für das alte Kirjathaim anzusehen (Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 626; Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 408). 2) Eine Levitenstadt im Stammgebiet Naphtalis (1 Chron. 6, 61 [7, 76]), welche (Jos. 21, 32) in verkürzter Aussprache als Karthan aufgeführt wird und vielleicht in Katanah mit Ruinen nordostwärts von Safed wieder aufgefunden worden ist (van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy land [Gotha 1858], S. 147).

Kneucker.

Kirjath Arba, s. Hebron.

Kirjath-Chuzoth, d. i. Stadt der Straßen, Straßburg (4 Mos. 22, 39), eine Stadt

der Moabiter, ist wahrscheinlich einerlei mit Kerioth (Kerijoth; Jer. 48, 24—41; Am. 2, 2; s. d.). Sie lag 4 Stunden südwestwärts von Medaba (vgl. Kirjathaim) und ist noch in den weitläufigen Ruinen des verfallenen Kerejat (Kureijat, oder El-Körriat), auf dem westlichen Ende des langen, sich vom Wadi Serka (Zurka) südwestwärts hinziehenden Bergrückens Attarus (s. Ataroth) wiederzuerkennen, die nur ein wenig weiter unten südwestlich von dem durch den sehr großen wilden Pistazienbaum überschatteten Steinhaufen gelegen sind, der sich auf dem Gipfel des Dschebel Attarus, des höchsten Punktes in der Umgegend, erhebt. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854), II, 342; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 630. Kneucker.

Kirjath-Jearim, mit dem Artikel Kirjath-Hajjearim (Jer. 26, 20), abgekürzt Kirjath-Arim (Esra 2, 25), vielleicht blos Kirjath (s. d.; Jos. 18, 28) geschrieben, sonst etwa auch Kirjath-Baal, Kirjath-Baala (Jos. 15, 9. 60; 18, 14) oder blos Baala (s. d.) und Baale-Juda genannt, erhielt ihren Namen „Wälderstadt" von dem bergigen Bezirk, der einst Urwald gewesen (Jos. 17, 18), in welchem ephraimitische Colonisten Kirjath-Jearim und auch Bethlehem gegründet haben (vgl. 1 Chron. 4, 4; 2, 19. 50; s. Ephrat, und Hitzig, „Die Psalmen" [Leipzig 1863—65], II, 392). In der Zeit Josua's gehörte die Wälderstadt nebst Beeroth und Kephira zum Gebiet Gibeons (s. d.; Jos. 9, 17) und wurde dann Grenzstadt zwischen den Stammgebieten Judas und Benjamins (Jos. 15, 9; vgl. 18, 28). Später ward die Bundeslade von Beth-Schemesch hierher gebracht, bis David dieselbe nach Jerusalem holte (1 Sam. 6, 21; 7, 1. 2; 2 Sam. 6, 2; 2 Sam. 6, 3. 4 ist statt „Gibea" einfach „Hügel" zu übersetzen, denn das Haus des Abinadab stand nicht zu Gibea, sondern auf einem „Hügel" bei Kirjath-Jearim; 1 Chron. 13 [14], 5. 6; 2 Chron. 1, 4). Aus der Wälderstadt stammte der Prophet Uria, den der König Jojakim (s. d.) tödten ließ (Jer. 26, 20 fg.). Nach dem babylonischen Exil wurde der Ort wieder aufgebaut und bewohnt (Esra 2, 25; Neh. 7, 29). Josephus („Alterthümer", VI, 1, 4) nennt denselben als eine Nachbarstadt von Beth-Schemesch, und Eusebius und Hieronymus setzen ihn 9 bis 10 röm. Meilen, also gegen 4 Stunden von Jerusalem, in der (nordwestlichen) Richtung nach Diospolis (Lydda) hin. Heutzutage ist die alte „Stadt der Wälder" zu einer „Stadt der Weintrauben" (Kurjat [Kurejet] el-Enab) geworden, ein gut gebautes Dorf mit vielen Oelpflanzungen und Weinbergen, in einem fruchtbaren und anmuthigen Thälchen, das nordsüdlich zieht, 3 Stunden nordwestwärts von Jerusalem gelegen. Als die Israeliten die Bundeslade von Beth-Schemesch (Ain-Schems) nach Kirjath-Jearim heraufholten, gingen sie den großen Wadi Surâr bequem bergan, bis sie zu jenem Seitenthal kamen, an dessen nördlichem Eingang das heutige Dorf Kurjat el-Enab liegt. Dieses wird jetzt von lauter Mohammedanern bewohnt. Hoch oben auf dem Hügel zur Seite des Thals stehen einige große burgähnliche Häuser, das ganze Dorf beherrschend; sie gehören der berühmten, einst so gefürchteten und die Jerusalemspilger ungemein drückenden Scheikhsfamilie, den Abu Ghôsch, von denen das Dorf in unsern Tagen seinen Namen (Abu Ghôsch) erhalten hat. Früher war ein Minoritenkloster hier mit einer großen lateinischen Kirche aus den Zeiten der Kreuzzüge, deren schöne Ruinen, am Ostrande des Dorfes, gegenwärtig zu einem Stall verwendet werden. Man hat dieses ruinirte Gebäude auch schon (im 16. Jahrh.) für das Haus des Propheten Jeremia gehalten und St.-Jeremiakirche genannt, insofern man in Kurjat el-Enab den Geburtsort des Propheten, Anathoth (s. d.), vermuthete, während wiederum andere an das Emmaus (s. d.) des Lukasevangeliums dachten. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), II, 65; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), II, 588 fg.; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 205 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 742 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), II, 547 fg.; Furrer, „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 139 fg. Kneucker.

Kirjath-Sanna, s. Kirjath-Sepher.

Kirjath-Sepher erscheint Jos. 15, 15; Richt. 1, 11 als die alte Bezeichnung für die den Hebräern bei ihrer Einwanderung in Palästina unter dem Namen Debir bekannt gewordene kanaanit. Königsstadt auf dem südlichen Gebirge, welche in der Folge zum Stammgebiet Judas gehörte und den Priestern zugetheilt wurde (Jos. 10, 38; 21, 15; 1 Chron. 6, 43 [7, 58]). Aber auch Kirjath-Sanna wird für einerlei mit Debir erklärt (Jos. 15, 49). Alle drei Namen hängen auch durch ihre Bedeutung — Kirjath-Sepher (hebräisch) = „Stadt der Schrift", Kirjath-Sanna = „Stadt des Schreiberrohrs", Debir (indogermanisch)

= „Schreiber“ — innerlich zusammen und weisen auf die Erfindung der Schrift hin. Diese wurde, allen Anzeichen zufolge, auf Anregung durch die ägypt. Hieroglyphenschrift von einem Semiten in oder bei Hebron gemacht. Denn diese Stadt wird durch die Bemerkung 4 Mos. 13,22 in nahe Beziehung mit Aegypten gebracht, wurde vielleicht selbst von Aegypten oder Aethiopien her benannt und darf also unbedenklich für Kirjath-Sepher = Kirjath-Sanna = Debir selbst gehalten werden (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], I, 18 fg., 30; s. Schreibkunst). Zwar hat man auch schon wegen der Stellen Jos. 10,38.39; 15,13—19 Kirjath-Sepher, d. i. Debir, von Kirjath-Arba, d. i. Hebron, unterschieden und jenes in einem Dabir westlich bei Hebron oder in den Ruinen von Idwirban (Dewirban), fünfviertel Stunden westlich davon (vgl. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, XI, 50 fg.), finden wollen. Auch das heutige trümmerreiche Thaharijeh (Dhoherijeh), 5 Stunden südwestwärts von Hebron, hat man verglichen, die westlichste Stadt des judäischen Gebirges, am südwestlichen Abhang desselben, auf dem Gipfel eines Berges und weithin sichtbar nach allen Richtungen, zugleich an der Hauptstraße nach Hebron gelegen (vgl. Robinson, „Palästina“ [Halle 1841], I, 347 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien“ [Berlin 1850—52], II, 202 fg.). Kneucker.

Kirioth, s. Kerioth.

Kir Karcseth oder **Harcseth**, s. Kir.

Kis, s. Saul.

Kisloth-Tabor, 1 Chron. 6,62 [7,77] blos Tabor, wol nur infolge eines mangelhaft überlieferten Textes (s. Kesulloth). Kneucker.

Kison heißt der Bach, welcher die meisten Wasser der Ebene Jisreel in sich aufnimmt, durch den Engpaß nordwestlich von Jokneam sie in die Ebene von Akko führt, um sie schließlich nach einem langsamen und viel gewundenen Lauf ins Mittelländische Meer zu ergießen. Im Nordosten beschreibt die Wasserscheide zwischen dem Kison und den Bächen der östlichen Abdachung eine Linie, die sich von Kesulloth nach Endor hinüberzieht. Für die Mitte der Ebene beginnen bei Fuleh, eine Stunde westlich von Sunem, die fernsten dem Kison angehörigen Rinnsale. Alle Regenwasser, welche vom südwestlichen Abhang des Gilboa und von der nördlichen Halde der samaritan. Grenzhügel, sowie des Karmel herunterströmen, eilen dem Kison zu. Die erste ausdauernde Quelle, die man daher als die eigentliche Mutter des Baches bezeichnen darf, findet sich bei Dschenin, dem alten En-Gannim. Im Hochsommer versiegen freilich ihre Wasser schon nach kurzem Lauf im Kisonbett. Weiter nach Nordwesten folgen noch eine große Zahl mehr oder minder starker Quellen, die einen bedeutenden Theil des Jahres hindurch von den Vorbergen Samarias dem Kison Wasser liefern (ich erinnere nur an die Quellen bei Megiddo und Jokneam, an den Quellbach aus dem Wadi Milhe). Doch alle diese Zuflüsse gewähren dem Hauptbach keinen ausdauernden Wasserstrom, sowenig als der Wadi Melek, der auf der Akkoebene von Nordosten her in den Kison mündet und in den Frühlingsmonaten einen großen Wasserreichthum besitzt. In heißen Sommern trocknet der Kison auf der ganzen Strecke der Ebene Jisreel aus, nur daß da und dort in einzelnen Tümpeln und Sümpfen stagnirendes Wasser sich erhält. Als ich am 7. April 1863 den Bach nahe bei Tell Kasis überschritt, strömte er noch bei einer Breite von 10 Fuß 1 Fuß tief. Zum perennirenden Fluß wird der Kison erst durch eine Quelle, die kaum eine Stunde vom Meeresstrand am Fuß des Karmel entspringt, Saideh von den Arabern genannt. Bei dem äußerst geringen Gefäll des Baches auf seiner letzten Strecke wird sehr oft bei vorherrschenden Westwinden der Ausfluß durch eine Sandbank gesperrt, oder die Meerwasser dringen in das Flußbett ein und machen bis auf eine Stunde landeinwärts das Kisonwasser brakisch.

Daß ein Bach, der von einer so großen Fläche die Wasser in sich aufnimmt, in der Regenzeit und zumal bei heftigen Gewittern gewaltig anschwellen kann, begreift sich leicht. Nicht nur an dem Tag, da Deborah und Barak an den Ufern des Kison mit Sisera's Scharen stritten (Richt. 4,7.13), kamen viele Feinde in dem wilden Bach um; auch im J. 1799 schwemmte derselbe viele türk. Leichen dem Meer zu, als die Franzosen den 16. April bei Fuleh das Türkenheer geschlagen hatten. Debora sang: „Die Sterne stritten in ihrem Lauf an der Sisera. Der Bach Kison riß sie (die Feinde) fort, der Bach der Schlachten, ja der Bach Kison“ (Richt. 5,20.21; vgl. Kap. 4,7.13; 5,19; Ps. 83,10). Am Ufer dieses Baches schlachtete Elia die Baalspriester (1 Kön. 18,40).

Vgl. Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes“ (Leipzig 1865), S. 185 fg.;

Thomson, The land and the book (London 1868), S. 316, 434 fg.; meine „Wanderungen durch Palästina“ (Zürich 1865), S. 281. Furrer.

Kissen, s. Bett.

Kitlis, Stadt in der Niederung des Stammes Juda (Jos. 15,40), vielleicht der Tell Kilkis, Chilchis, nicht weit von el-Kubeibeh, d. i. Kabbon. Kneucker.

Kitron, eine Stadt im Stammgebiet Sebulons, aber zugleich von Kanaanitern bewohnt (Richt. 1,30), wol einerlei mit der Levitenstadt Kartha (Jos. 21,34) und mit Kattoth (Jos. 19,15), vielleicht die heutige Ruinenstelle El-Kireh, eine halbe Stunde südlich von dem Tell Kaimôn (s. Jokmeam). Vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen“ (Berlin 1857), S. 150. Kneucker.

Kittel, s. Kleidung.

Kittim, s. Chittim.

Klage. Das innere Leben drängt zum entsprechenden Ausdruck und die außerordentliche Gemüthsbewegung äußert sich auch in solcher Weise. Bei den Menschen des Alterthums kommt der heftige Seelenschmerz in seiner Unmittelbarkeit zum Ausbruch im Weinen, in lautem Wehklagen, als unwillkürlichen Aeußerungen, und andern symbolischen Zeichen, die auf denselben Ursprung zurückleiten, und von denen manche als Kundgebungen eines ungebändigten Gemüths erscheinen, die aber im Verlauf der Zeit zu ständigen Formen erstarrt sind. Solche ursprünglich unwillkürliche Aeußerungen des Schmerzes und der Trauer, die, zu förmlichen Satzungen geworden, in der Bibel als übliche Gebräuche vorkommen, welche der hebr. Sprachgebrauch im Wort Misped (laute Wehklage, namentlich Todtenklage) zusammenfaßt und die deutsche Uebersetzung gewöhnlich mit „Klage“ bezeichnet, sind: das Emporhalten (Kl. 1,17) und Zusammenschlagen der Hände über dem Kopf (4 Mos. 24,10; 2 Sam. 13,18; Ez. 6,11), das Schlagen an die Brust (Jes. 32,12; Nah. 2,8; Luk. 18,13; 23,48), an die Lenden (Jer. 31,19; Ez. 21,12), das Zerraufen des Haars und Barts (Esra 9,3; Hiob 1,20); es müssen auch Selbstverletzungen, wie bei andern Völkern, üblich gewesen sein, weil sie gesetzlich verboten werden (3 Mos. 19,28; 5 Mos. 14,1 fg.). Das auch im übrigen Alterthum gebräuchliche Zerreißen des Gewands ward zum ständigen Zeichen der Trauer um Blutsverwandte (1 Mos. 37,29.34; 3 Mos. 10,6; 21,10; 2 Sam. 13,31), des Aussatzes (3 Mos. 13,45), des Aergers und der Bekümmerniß überhaupt (1 Mos. 44,13; 4 Mos. 14,6; Jos. 7,6; Richt. 11,35; 1 Sam. 4,12; 2 Sam. 1,2.11; 3,31; 13,31; 15,32; 1 Kön. 21,27; 2 Kön. 2,12; 5,8; 6,30; 11,14; 18,37; 19,1; 22,11.19; Esra 9,3; Esth. 4,11; Hiob 1,20; Jer. 41,5; Joel 2,13; Jud. 14,13.15; 1 Makk. 2,14; 3,47; 4,39; 5,14; 11,71; 13,45; Matth. 26,65; Apg. 14,14). Ein auch bei andern Völkern conventioneller Brauch war, den Kopf mit Staub und Asche zu bestreuen (Jos. 7,6; 1 Sam. 4,12; 2 Sam. 1,2; 13,19; 15,32; Neh. 9,1; Jer. 6,26; 25,34; Ez. 27,30; Kl. 2,10; Mich. 1,10; Hiob 2,8.12; 1 Makk. 3,47; 4,39; 11,71; 2 Makk. 10,25; 14,15; Jud. 9,1), auf dem Boden in Staub und Asche zu sitzen (2 Sam. 12,16; 13,31; Jes. 3,26; 47,1; Jon. 3,6; Hiob 2,8; 16,15). Mit der Trauer verband sich die Vernachlässigung der leiblichen Pflege (2 Sam. 12,20; 14,2; 19,24; Dan. 10,3; Jud. 10,2 fg.). Man nahm das Trauergewand (Sak) aus grobhärenem dunkelm Stoff (Offb. 6,12; 11,3) ohne Schnitt (Jes. 3,24) und trug es bei Tag und Nacht (1 Mos. 37,34; 2 Sam. 3,31; 14,2; 2 Kön. 6,30; 19,1; 20,31; 21,27; Esth. 4,1; Ez. 7,18; Hiob 16,15; Ps. 35,13; Joel 1,8; Jon. 3,6; 2 Makk. 3,15.19; Matth. 11,21); man verhüllte das Kinn (Ez. 24,17.22; Mich. 3,7; Esth. 7,8) und das Haupt (2 Sam. 15,30; Esth. 6,12; Jer. 14,3), legte die Sandalen ab (2 Sam. 15,30; Jes. 20,2 fg.; Ez. 24,17.23), beseitigte allen Schmuck (2 Mos. 33,46; 2 Sam. 15,30; Ez. 24,17; 26,16; Jon. 3,6; Jud. 10,3), schnitt Kopf- und Barthaare, die Hauptzierde des Orientalen, ab (Jes. 15,2; 22,12; Jer. 7,29; 16,6; 41,5; 48,37; Am. 8,10; Mich. 1,16; Ez. 7,18; 27,31). Das Fasten, ursprünglich der Stimmung des Trauernden gemäß, wurde auch zur Observanz (1 Sam. 31,13; 2 Sam. 1,12; 3,35), doch herrschte schon früh der Brauch, dem Leidtragenden „Brot der Trauer“ und den „Becher der Tröstung“ zu reichen (Hos. 9,4; Ez. 24,17.22; vgl. 5 Mos. 26,14; Spr. 31,6; Tob. 4,18), später sich dahin erweiternd, daß der Trauernde bei Leichenbegängnissen, wahrscheinlich als Gegenleistung für das ihm Gebotene, ein Trauermahl zu geben pflegte (vgl. Jer. 16,17 mit 2 Sam. 12,17), wobei der Luxus wetteiferte, wie auch der röm. Leichenschmaus, seiner Ueppigkeit wegen, sprichwörtlich wurde. Der Klagende begab sich gern

auf das Dach, in das daselbst befindliche Obergemach (Jes. 15, 2; 22, 1; Jer. 7, 29;
48, 37 fg.; Jud. 8, 5; Apg. 9, 39). Die Todtenklage um einen Verwandten scheint ge-
wöhnlich 7 Tage gedauert zu haben (1 Mos. 50, 10; 1 Sam. 31, 13; 1 Chron. 10, 12;
Jud. 16, 29; Sir. 22, 12), in gewissen Fällen länger; die Nationaltrauer um Aaron und
Mose währte 30 Tage (4 Mos. 20, 29; 5 Mos. 34, 8). Zur Zeit der Trauer ertönten
im Hause und am Grab Klagelieder (wie solche 2 Sam. 1, 17 fg.; 3, 32 fg.; Jer. 9, 17
und Bruchstücke bei Jer. 22, 18; 34, 5; 1 Kön. 13, 20; 2 Kön. 2, 12; 13, 14 erhalten sind),
die später von Flötenspiel begleitet wurden (Matth. 9, 23).

Klageweiber werden erwähnt Jer. 9, 16, die von Reichern gemiethet wurden, um
Klagelieder vorzutragen, was im heutigen Orient noch üblich ist. Auch die röm. Präficä
wurden gedungen, um unter Begleitung der Flötenbläser die Nänien zu singen. Bei Am.
5, 16 und im Talmud werden Klagemänner erwähnt, ähnlich wie bei Hektor's Leiche
Sänger den Klagegesang anstimmen.

Roskoff.

Klageiche, s. Debora.

Klageweiber, s. Klage.

Klaglieder (des Jeremia), s. Jeremia.

Klarheit, s. Herrlichkeit.

Klaude, auch Klaudos (Ptolemäus, III, 7) oder Gaudos (Plinius, IV, 12, 20),
jetzt Gozzi (nicht zu verwechseln mit Gozzo bei Malta), ist der Name eines im
Südwesten von Kreta gelegenen Inselchens, an welchem Paulus auf seiner Reise von
Cäsarea nach Rom vorübersegelte (Apg. 27, 16 fg.). Das Schiff, auf welchem er sich
befand, wurde in der Nähe desselben von einem heftigen, äußerste Gefahr drohenden Sturm
überfallen. Gegenwärtig ist es nur von wenigen Familien bewohnt. Die Lesart der
Apostelgeschichte schwankt zwischen Klaude und dem von Lachmann adoptirten Kauda, das
aber wol Correctur ist.

Schenkel.

Klaudius, s. Claudius.

Kleidung. Unter allen lebenden Geschöpfen sucht der Mensch allein seinen Leib zu
bedecken und ihn gegen Kälte und Hitze zu schützen. Den Grund davon verlegt die
Schöpfungsgeschichte, nach ihrer tiefsinnigen Art, in das Schamgefühl, wodurch der Mensch
als sittlich bestimmtes Wesen erscheint (s. Arbeit). Nach der biblischen Erzählung machten
sich die Urältern zunächst Gürtel aus Laub (1 Mos. 3, 7; Luther: Schürze), culturgeschichtlich
das älteste Kleidungsstück, worauf sie sich mit Thierfellen bedeckten (V. 21). Die Be-
nutzung des Stoffs aus dem Pflanzen- und Thierreich ist somit in die urälteste Zeit
gesetzt. In der Periode der Erzväter finden wir schon Gewebe von Schafwolle oder
Ziegenhaar (1 Mos. 31, 19; 38, 12 fg.), in der Zeit Mose's den Flachs (2 Mos. 9, 31);
der frühe Zusammenhang mit dem (1 Mos. 12, 10; 13, 10; 16, 1; 37, 25) schon im frühesten
Alterthum der Leinweberei wegen berühmten Aegypten macht die Bekanntschaft der Hebräer
damit unzweifelhaft (vgl. 1 Chron. 4, 21), die feines Linnen mit „Bad" bezeichnen (2 Mos.
28, 42; 39, 28; 3 Mos. 6, 3). Wahrscheinlich wurde auch Baumwolle sehr früh verarbeitet
Ses und Buz (Byssus), „weiße Farbe" andeutend (Spr. 31, 22), werden von Leinen- und
Baumwollenzeug gebraucht (1 Chron. 15, 27; 2 Chron. 2, 13; 3, 14; 5, 12; Esth. 1, 6;
8, 15; Ez. 27, 16). Weiße Gewänder, auch im übrigen Alterthum gebräuchlich, erinnern
durch festliche Reinheit an Licht und Heiligkeit (Pred. 9, 8; 2 Makk. 11, 8; Luk. 23, 11;
Joh. 20, 12; Apg. 1, 10; Offb. 3, 4. 18; 4, 4; 6, 11). Bunte, purpurblaue, purpurrothe,
karmoisinfarbige Kleider von Wolle, Leinen, Baumwolle, waren dem hebr. Alterthum nicht
unbekannt und wurden von Vornehmen, namentlich Fürsten und Kriegern, getragen (Richt.
5, 30; 8, 26; 2 Sam. 1, 24; Esth. 8, 15; Jer. 4, 30; Ez. 23, 6; Jon. 3, 6; Nah. 2, 4; Dan.
5, 7. 16. 29; 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43; Luk. 16, 19), auch Gewänder mit ein-
gewirkten Goldfäden kommen vor (2 Mos. 29, 3; Ps. 45, 10. 14; 1 Makk. 6, 2). Ob Seide,
die im N. T. erwähnt wird (Offb. 8, 12), schon vor alters den Hebräern bekannt war,
ist nicht ersichtlich, wie die Geschichte des Seidenbaues und der Seidenfabrikation im
Alterthum überhaupt sehr dunkel ist. Der Ausdruck Mesi (Ez. 16, 10. 13), von mehrern
Auslegern (auch Luther) durch „Seide" übertragen, ist streitig, nicht nur weil es unent-
schieden ist, ob die Hebräer zur Zeit des Propheten Seide gekannt, sondern auch wegen
der etymologischen Schwierigkeit des Wortes, die man auf verschiedene Weise zu heben
versuchte. Neuerdings will man in dem hebr. Mesi die chines. Bezeichnung für Seide
shi, die auch in se-ricus, ση-ρικὸν, liegt, und in dem M eine Präformative zur An-

deutung des Gewandes aus diesem Stoff erkennen. Öfter erwähnt werden Ueberwürfe
aus gemeinen (1 Kön. 19, 19; 2 Kön. 2, 8. 13 fg.) und kostbaren Fellen (Jos. 7, 21; Jer.
3, 6). Die Bibel beschreibt zwar nicht die gewöhnliche (nichtpriesterliche) Kleidung, gibt
aber gesetzliche Bestimmungen hinsichtlich des Stoffs. Das Gesetz verbietet, aus Leinen
und Wolle gemischtes Zeug zu tragen (3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 11), was aus der
Scheu vor Verwirrung der Gattungen und vor Künstelei erklärt wird; der letzte Grund
des Verbots dürfte aber wol in dem Streben nach Einheitlichkeit und Ganzheit, als den
Vorstufen zur Heiligkeit, wie auch in manchen Satzungen über heilige Geräthe, zu finden
sein. Wenn den Priestern linnene weiße Kleider zu tragen verordnet werden (3 Mos.
16, 4; 6, 3; Ez. 44, 17), so hängt dies mit dem Erwähnten und der vom Priesterstand
vornehmlich anzustrebenden Reinheit und Heiligkeit zusammen.

Ueber die Form der hebr. Kleidung gibt die Bibel keine genauere Nachricht; indeß
bei Berücksichtigung des Klimas, das dem Morgenländer ein weites Gewand empfiehlt,
bei der Stabilität des Orients, wo Bräuche und Trachten seit Jahrtausenden fast un-
verändert geblieben, wie Denkmäler aus dem Alterthum und die heutigen Beduinenaraber
beweisen, ist kaum ein wesentlicher Unterschied des hebr. Kleiderschnitts von dem bekannten
morgenländischen anzunehmen.

Zu den nothwendigen Stücken der einfachen israelitischen Kleidung gehörte das Unter-
kleid (Ketonet; Luther: Rock, Leibrock) aus Leinen, Wolle oder Baumwolle, weiß oder
bunt, im Ganzen gewoben, auf blosem Leib, anfangs ohne Aermel getragen, bis an die
Knie (1 Sam. 6, 20), später bei Vornehmen an die Knöchel reichend. Dieses wurde durch
einen Gürtel von Leder (2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4) oder Leinen (Jer. 13, 1) um die Lenden
zusammengehalten, um die freie Bewegung nicht zu hindern (s. Gürtel). Wer ungegürtet
im Unterkleid war, galt für unangezogen (1 Sam. 19, 21 fg.; 2 Sam. 6, 20; Jes. 20, 2;
Hiob 26, 6; 24, 10; Joh. 21, 7), daher auch der Arme beim Ausgehen als Oberkleid ein
großes viereckiges Stück Zeug „umzuwerfen" pflegte (Bar. 5, 2; Luk. 23, 11; Joh. 19, 2;
Apg. 12, 8; Offb. 10, 1), das ihm zugleich als Schlafdecke diente (2 Mos. 22, 27), und deshalb,
wenn verpfändet, nicht über Nacht vorenthalten werden sollte (5 Mos. 22, 17; 24, 12 fg.;
s. Bett). In der Brustfalte des um den Leib geschlungenen Oberkleids konnte mancherlei,
wie in einer Tasche, geborgen werden (2 Mos. 12, 34; Ruth 3, 15; 2 Kön. 4, 39; Hagg. 2, 12;
Luk. 6, 38), der abgelegte Umwurf mochte als Sack zum Einpacken und Tragen benutzt
(Richt. 8, 25; 1 Sam. 21, 9; Spr. 30, 4), als Reitkissen untergelegt (Matth. 21, 7), als
Teppich ausgebreitet (2 Kön. 9, 13; Matth. 21, 8) u. dgl. m. gebraucht werden. Man
legte das Obergewand ab, wo es die Bewegung hinderte (Matth. 24, 18; Mark. 10, 50;
Joh. 13, 4. 12; Apg. 7, 58; 22, 23). Arme und Trauernde gingen barfuß (2 Sam. 15, 30;
Jes. 20, 2; Ez. 14, 17. 23); übrigens bestand die Fußbekleidung aus Ledersohlen (1 Mos.
14, 23; Jes. 5, 27; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16), die, mit Riemen festgebunden, beim Betreten
des Zimmers oder einer heiligen Stätte abgelegt wurden (2 Mos. 3, 5; Jos. 5, 15). Den
Kopf bedeckte man, wenn man ihn nicht mit dem Obergewand verhüllte, was bei manchen
Gelegenheiten geschah (2 Sam. 15, 30; 1 Kön. 19, 30; Esth. 6, 12), mit einem einfachen
Tuch, das, mit einem Band, einer Schnur ringsherum gebunden (2 Mos. 29, 9; 3 Mos.
8, 13; Jon. 2, 6; Ez. 16, 10), einen Kopfbund bildete. Beinkleider, im heutigen Orient
unter beiden Geschlechtern weit verbreitet, von den Arabern jedoch noch wenig getragen,
waren bei den Hebräern so wenig als bei den Griechen gebräuchlich. Eine Art Hosen oder
wenigstens einen Ansatz dazu erkennt man in dem „Hüftkleid" (miknasim), das aber zur
priesterlichen Amtstracht gehört (2 Mos. 28, 42). Daß die Israeliten mit der Zeit von
ihrer ursprünglichen Einfachheit abwichen und unter der Königsherrschaft Luxus trieben,
wo sie manchen fremden Putz nachahmten (2 Sam. 1, 24; Jes. 3, 16 fg.; Jer. 4, 30; Kl.
4, 5; Ez. 16, 10 fg.; Zeph. 1, 8), ist ebenso erklärlich als die Rügen der Propheten und
die häufigen Mahnungen der Schrift hinsichtlich des Prunks mit Kleidern (Hiob 13, 28;
27, 16; Jes. 50, 9; Jer. 6, 8; Sir. 11, 4; 14, 18; 42, 13), der noch im apostolischen Zeit-
alter herrschte (1 Tim. 2, 9; 1 Petr. 3, 3; Jak. 5, 21). Das einfache Unterkleid war schon
früh, mit Aermeln versehen, zu einem faltenreichen, bis an die Knöchel reichenden Gewand
geworden (1 Mos. 37, 3). Unter diesem kam ein feines leinenes oder baumwollenes ge-
wobenes Unterkleid (sadin; Luther „Hemd") in Gebrauch (Jes. 3, 23; Spr. 31, 24), das
die Philistäer schon früher trugen (Richt. 14, 12). Me'il (1 Sam. 18, 4; 24, 5. 12; Hiob
1, 20), ein ärmelloser Talar, länger als das Ketonet, über dem es zunächst von Vornehmen

getragen wurde (1 Sam. 18, 4; 1 Chron. 15, 27; Ez. 26, 16), erscheint zu Jesu Zeit als sehr verbreitetes Luxuskleid (Matth. 10, 10; Luk. 3, 11; 9, 3). Patis ist als chaldäisches weites Unterkleid erwähnt (Dan. 3, 21). Für das Obergewand des Israeliten gibt es zwar mehrere Namen, als: Beged (1 Mos. 37, 29; 39, 12 u. a.), Simla (1 Mos. 9, 23; 37, 33; 44, 13; Jes. 7, 6; 9, 5 u. a.), Salma (2 Mos. 22, 8; Mich. 2, 8), Gelom (Ez. 27, 24; 2 Kön. 8, 2), Kesut (5 Mos. 22, 12), Sut (5 Mos. 49, 11), die von Luther durch Mantel, Kleid, Rock übersetzt werden; da sie aber alle sprachlich auf Bedeckung, Hülle zurückleiten, ist eine Verschiedenheit nicht ersichtlich. 'Eder (Mich. 2, 8) oder 'Aderet (1 Kön. 13, 19; Sach. 13, 14) war ein einfacher Umwurf aus Thierfellen, der Sittenstrenge der Propheten, welche ihn trugen, entsprechend; mit demselben Namen werden aber auch prächtige Pelzmäntel der Könige und Großen Assyriens (Jon. 3, 6) und Babyloniens (Jes. 7, 21) bezeichnet. In der Bibel werden noch einige fremdländische Oberkleider erwähnt: Takrik (Esth. 8, 15), ein medischer Königsmantel; das chald. Karbela (Dan. 3, 21), das für einen Mantel gilt, aber zweifelhaft ist; der griech. Soldatenmantel (2 Makk. 12, 35); der karmoisinrothe Mantel röm. Feldherren und Imperatoren (Matth. 27, 28); ein röm. Regen- und Reisemantel (2 Tim. 4, 13). Die weibliche Kleidung mag sich von der männlichen, wie im heutigen Orient, nicht wesentlich unterschieden haben, muß aber doch kenntlich gewesen sein, weil das Gesetz den Männern verbietet, Frauenkleider zu tragen, und umgekehrt (5 Mos. 22, 5). Man will darin eine Abwehr ägyptischen und kyprischen Monddienstes erblicken, bei dem diese Kleiderverwechselung herrschte; es mag aber das Verbot im allgemeinen die Aufrechterhaltung der Ordnung bezweckt und nebenbei unzüchtigen Ausschreitungen vorgebeugt haben. Als Unterkleider des weiblichen Geschlechts sind außer dem, vermuthlich etwas längern Ketonet (HL. 5, 3), dem feinern Sadin, noch erwähnt Ketonet passim (2 Sam. 13, 18), ein langes Aermelkleid, und Meʿil, ärmellos, über dem Ketonet getragen, wie von den Männern. Großen Luxus entwickelten die Frauen in den Obergewändern, da außer dem gewöhnlichen Beged oder Simla (5 Mos. 21, 13; 22, 5) verschiedene Ueberwürfe in Mode kamen, deren nähere Beschaffenheit aber fraglich ist. Mitpahat (Jes. 32; Ruth 3, 15), Maʿatapha (Jes. 3, 22) deuten auf einen weiten Ueberwurf; Petigil (Jes. 3, 23) wird bald für einen Mantel, bald für einen Busengürtel gehalten. Mannichfach waren auch die Schleierumwürfe, Redidim (Jes. 3, 23; Luther „Kittel"; HL. 5, 7; Luther „Schleier"). In der Patriarchenzeit erscheinen ehrsame Frauen und Mädchen unverschleiert (1 Mos. 12, 14; 21, 15; vgl. dagegen 1 Mos. 38, 15), später nur Sklavinnen (Jes. 47, 2) oder gemeine Weiber, ja die vornehme Frau trug, wie im heutigen Orient, mehrere Schleierumwürfe, wofür die verschiedenen Namen: Raʿal (Jes. 3, 19), der vom Kopf an den Schläfen herabwallt; Sama (HL. 4, 1. 3; 4, 6; Jes. 47, 2), der Brust, Hals und Kinn verhüllt; Saʿiph (1 Mos. 24, 65; 38, 14. 19) ein vom Hinterhaupt über den ganzen Leib herabhängender Schleiermantel. Die einfache Kopfbedeckung vervielfältigte sich bei beiden Geschlechtern in Stoff und Form zu künstlichen, kaum bestimmbaren Kopftrachten verschiedener Benennung: Saniph (Hiob 29, 14; Jes. 61, 3. 10; 62, 3) der Kopfbund, Turban; Misnephet, der Turban des Königs (Ez. 21, 31) und des Hohenpriesters (2 Mos. 28, 4. 27. 39; 3 Mos. 8, 9; 16, 4); Tebulim (Ez. 23, 15), hohe babylonische Turbane. An den sonst wenig geachteten Sandalen (Am. 2, 6; 8, 6; Sir. 46, 21), die sich Vornehmere durch ihre Sklaven anlegen, losbinden (5 Mos. 25, 91; Ez. 24, 17; Jes. 20, 2) und nachtragen ließen (Matth. 25, 91; Mark. 1, 7; Joh. 1, 27; Apg. 13, 25), äußerte sich vornehmlich die Prachtliebe des weiblichen Geschlechts, indem es Schnürsohlen von Tahaš (Ez. 16, 10; Luther „Semisch", andere Seehund[?] Delphin[?] Seekuh[?] Hyänenart[?] dunkelrothes Leder), einem jedenfalls kostbaren Leder, trug. Da bei den spätern Griechen und Römern eigentliche Schuhe mit Oberleder von verschiedener Farbe gebräuchlich waren, so vermuthet man sie auch bei den Israeliten jüngerer Zeit. Selbstverständlich ist bei festlichen Gelegenheiten der Gebrauch der Putzkleider (Jes. 3, 21; Ez. 17, 24; Sach. 3, 4; Pred. 9, 8), auch Wechselkleider genannt (1 Mos. 45, 22; Richt. 14, 12 fg., 19; 2 Kön. 5, 5. 22), die öfter gewechselt wurden, nicht sowol infolge levitischer Verunreinigung, als vielmehr um durch die Menge der Kleider seinen Reichthum zu zeigen, den sie zum Theil ausmachten (Hiob 27, 16; Spr. 31, 21), die als Ehrengeschenke verliehen wurden (1 Mos. 45, 22; Richt. 14, 12. 19; 1 Sam. 18, 4; 1 Kön. 10, 25; 2 Kön. 5, 5. 26; Esth. 5, 7; Matth. 25, 11; Luk. 15, 22), wovon daher Könige große Vorräthe und dazu einen besondern Verwalter zu halten pflegten (2 Chron. 34, 22). Bei der bekannten Vorliebe der Morgen-

länder für Wohlgerüche, räucherten oder besprengten die Hebräer ihre Gewänder mit duftigen Stoffen (Ps. 45, 8; HL. 4, 11; vgl. 1 Mos. 27, 15. 27; über den Brauch, im Affect der Trauer, des Entsetzens das Kleid zu zerreißen, wie über das Trauergewand, s. Klage). Das Ausschütteln des Gewandes erklärt sich leicht als sinnbildliche Aeußerung des Abscheues (Apg. 18, 6), sowie das Vertauschen des Anzugs sich als Andeutung eines freundschaftlichen Verhältnisses zu erkennen gibt (1 Sam. 18, 4). Als Beschimpfung galt theilweises Abschneiden der Kleider (1 Chron. 20, 4). Angeklagte erschienen in schmuzigem Gewand vor Gericht (Sach. 3, 3; Jes. 64, 6). Ueber Ursprung und Beschaffenheit des Aussatzes der Kleider sind die Meinungen sehr getheilt. Das Wesentliche dabei ist, daß der Unreinheitsbegriff vom Aussatz am menschlichen Leib auf die Kleidung übertragen und in den Flecken an dieser als eine jenem ähnliche Erscheinung, daher als verunreinigend betrachtet und demgemäß auch behandelt wurde. Roskoff.

Kleinglaube, ein Mangel an Glaubensstärke, den Jesus insbesondere an seinen Jüngern wiederholt ernstlich tadelt. Gerade diese kamen, bei der gefährdeten Lage ihres Meisters, öfters in die Lage, das Vertrauen auf Gott und auf das Gelingen des Werkes Jesu zu verlieren. Als Mangel an Vertrauen auf die göttliche Vorsehung überhaupt ist der Kleinglaube Matth. 6, 30; Luk. 12, 28 geschildert. Wegen unzureichenden Vertrauens auf den unausbleiblichen Schutz Gottes in gefahrvoller Lage trifft der Tadel des Kleinglaubens die Jünger Matth. 8, 26. Als Kleinglaube erscheint das Zagen des auf dem Galiläischen Meer wandelnden Petrus Matth. 14, 31 und die Besorgtheit der Jünger, als sie vergessen hatten, Brot auf den Weg mitzunehmen Matth. 16, 8. Auffallenderweise findet sich dieser Tadel Jesu gegen die Jünger fast ausschließlich beim ersten Evangelisten, sodaß er der Redesammlung, welche den Kern des ersten Evangeliums bildet, eigenthümlich gewesen zu sein scheint. Einen ähnlichen Zustand der Seele schildert Jakobus (Kap. 1, 6—8). Der Kleinglaube ist ein Glaube ohne Sicherheit und Halt, den deshalb der Zweifel schon bei geringfügigen Veranlassungen wankend zu machen vermag; er ist daher ein schwacher, unerprobter, unbefestigter Glaube, der auf eine noch unentwickelte religiös-sittliche Grundgesinnung schließen läßt (s. Glaube). Schenkel.

Klemens, s. Clemens.

Kleopas (Κλεόπας), einer von den beiden Emmausjüngern (Luk. 24, 18). Der Name ist ähnlich aus dem griech. Kleopatros zusammengezogen, wie Antipas aus Antipatros (vgl. Winer, „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms" [7. Aufl., Leipzig 1867], S. 97). Fälschlich wird Kleopas oft mit dem Kleopas Joh. 19, 25 identificirt, dessen Name vielmehr eine Gräcisirung des aramäischen Chaliphai ist und der deshalb mit dem Alphäus (s. d.) der Synoptiker identificirt werden muß. Wer der Emmausjünger Kleopas war, der zu Jesu das Wort sprach: „Bist du der einzige unter den Fremdlingen zu Jerusalem, der nicht weiß, was in diesen Tagen darinnen geschehen ist", das war den ersten Lesern des Evangeliums vielleicht noch bekannt, die Väter dagegen (nur Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 11, hat wenigstens die richtige Schreibung) werfen ihn mit Klopas zusammen (so Epiphanius, Origenes Contra Celsum u. s. w.), sie befinden sich also in Hinsicht desselben in dem gleichen Dunkel wie wir selbst. Hausrath.

Kleopatra, d. i. eine durch ihre Abstammung glänzende, ist ein häufig vorkommender griech. Frauenname. In der Bibel wird nur eine Frau dieses Namens erwähnt, die Tochter des ägypt. Königs Ptolemäus VI. Philometor, welche dieser mit seiner Schwestergemahlin gezeugt hatte und im J. 150 v. Chr. in Ptolemais mit dem syr. König Alexander Balas mit königlicher Pracht vermählte (1 Makk. 10, 51—58; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4. 1; III, 2). Die Ehe war von kurzer Dauer; schon im J. 146 brach Ptolemäus mit seinem Schwiegersohn, und als dieser hatte flüchtig werden müssen, erhielt dessen Gegner, der neue König Demetrius II. Nikator, die Kleopatra zur Gemahlin (1 Makk. 11, 1—18). Nach diesem sehr glaubwürdigen Bericht handelte hier Ptolemäus aus Ländergier und bemächtigte sich, vorgeblich als Freund kommend, durch List Syriens; dagegen wälzen Josephus („Alterthümer", XIII, 4. 6) und Diodor (Fragmenta, ed. Müller (Paris 1842—44), II, 16) die Schuld des Bruches auf Alexander Balas. Ersterer erzählt, daß Ammonius, ein Günstling des Alexander (vgl. Livius Epit. 50), ein Attentat auf das Leben des Ptolemäus versucht und daß, als dessen Auslieferung verweigert worden sei, Ptolemäus den Alexander für den Anstifter gehalten habe; letzterer, daß Ptolemäus dem Alexander wirklich habe Hülfe leisten wollen und sich erst, als er dessen völlige Ohn-

macht erkannt, unter dem Vorgeben von Nachstellung an dessen Gegner gehalten habe (s. Ptolemäus VI. Philometor). Auch die zweite Ehe der Kleopatra, aus der zwei Söhne, Seleukus V. und Antiochus Grypus, hervorgingen, währte nur einige Jahre. Um oder wol nach 140 v. Chr. stand der ägypt. Tryphon dem Demetrius bedrohlich gegenüber; letzterer durfte hoffen, durch einen glücklichen Feldzug gegen Parthien seine Macht zu verstärken, gerieth aber dabei in parth. Gefangenschaft (Josephus, „Alterthümer", XIII, 5. 11; Justinus, XXXVI, 1; XXXVIII, 9). Wenn hierüber 1 Makk. 14, 1. 2 nur gesagt wird: er ging mit seiner Kriegsmacht nach Medien um Hülfe, Hülfstruppen zum Krieg wider Tryphon an sich zu ziehen; der König Arsaces aber schickte, als er es hörte, einen Feldherrn, ihn lebendig gefangen zu nehmen: so hatte der Verfasser wol selbst keine klare Vorstellung von der Sachlage. Nach Entfernung des Demetrius hielt sich Kleopatra zunächst in Seleucia und trug dann sich und das Reich dem Bruder des Gefangenen, dem Antiochus VII. Sidetes, an, der den Tryphon wirklich besiegte (Josephus, „Alterthümer", XIII, 7, 1; Justinus, XXXVI, 1). Die Frucht dieser dritten Ehe war Antiochus Cyzicenus. Unterdessen wurde Demetrius in der parth. Gefangenschaft königlich gehalten; er heirathete die Rhodoguna, Tochter des Königs Mithridates I. (Arsaces VI.), und, nach 10 Jahren wieder frei geworden, bestieg er nach Verdrängung des Bruders aufs neue für 4 Jahre den syr. Thron. Als er, von den Aegyptern besiegt, zur Kleopatra nach Ptolemais floh, nahm ihn diese nicht auf, sodaß er weiter nach Tyrus flüchtete, wo er durch Feinde umkam (Josephus, „Alterthümer", XIII, 9, 3); dagegen ließ ihn nach Appian (Historia Syriaca, Kap. 68, 69) die Kleopatra aus Eifersucht wegen seiner nachherigen Heirath tödten. Weiter erzählt Appian, daß Kleopatra ihren ältesten Sohn, den neuen König Seleucus V., tödtete und daß darauf dessen Bruder und Nachfolger Antiochus Grypus die Mutter das Gift zu nehmen nöthigte, das sie für ihn gemischt hatte. Dem schrecklichen Weib schreibt Appian wahnsinnigen Haß gegen alle zu; wir sehen, daß in diesem Königshaus Herrschsucht und Habsucht alle sittlichen und menschlichen Bande gelöst hatte.

Fritzsche.

Klopas (Κλωπᾶς; Joh. 12, 25). Derselbe Name wie Alphäus. Beides sind Gräcisirungen des aramäischen Chaliphai, nur daß die eine Form das Ch abwirft, die andere es zum K verstärkt. Ueber die Person s. Alphäus.

Hausrath.

Klugheit beruht auf Schärfe des Verstandes (das A. T. hat für diesen Begriff verschiedene Wörter, welche die Klugheit als „Nachsinnen", „Einsicht", „Geschmack", „Rath" bezeichnen, ja ein Wort [:ârûm], welches unserm deutschen „gerieben" = klug entspricht; im N. T. wird meist φρόνιμος gebraucht), und ist die praktische Lebensweisheit, d. h. die Fähigkeit, bestimmte vorgesteckte Ziele unter gegebenen (fördernden oder besonders hindernden) Verhältnissen und Bedingungen zu erreichen. Je nachdem diese Ziele sittlich guter Art und somit von der wahren Weisheit vorgeschriebene sind oder sittlichschlechte, und je nachdem die Mittel, welche die Klugheit zur Erreichung derselben anwendet, erlaubte oder unerlaubte sind, ist die Klugheit selbst entweder sittlich geboten oder sittlich verwerflich. Es versteht sich von selbst, daß die Bibel, welche Einsicht, Verständigkeit und Klugheit häufig belobt und anempfiehlt (vgl. Spr. 1, 5; 2, 3 u. s. w.; Matth. 10, 16), nur eine in jeder Beziehung sittlich gute Klugheit meint. Selbst der Siracide, in dessen Buch sich auch Klugheitslehren von etwas bedenklicher Art finden (Kap. 18, 36 fg.; 40, 29), sagt (Kap. 19, 24): „Besser gering an Einsicht und gottesfürchtig, als reich an Klugheit und Uebertreter des Gesetzes." Die übrigen Schriften des Alten Bundes aber, in welchen von ihr die Rede ist und die Klugheit gar häufig mit der Weisheit zusammenfließt (Spr. 1, 2 u. s. w.), heben wiederholt und dringend hervor, wie eine sittlich-religiöse Klugheit, d. h. eine Klugheit, die sittlich-religiöse (Weisheits-) Ziele verfolgt und dabei die dem göttlichen Gesetz entsprechenden Mittel wählt, die wahrhaftige und empfehlenswerthe Klugheit sei. Deshalb betonen die Sprüche mehrfach, daß „die Furcht Jahve's der Erkenntniß Anfang" ist (Kap. 1, 7; 9, 10, ebenso Ps. 111, 10), und während die Gottlosigkeit die größte Thorheit ist (Ps. 94, 8; 14, 2), sagt der Gottesfürchtige von sich mit Recht: „Verständiger bin ich als die ältesten; denn deine (Gottes) Befehle halte ich" (Ps. 119, 100), und lernt er aus Gottes Befehlen Verstand, weil „die Eröffnung deiner Worte erleuchtet, gibt Verstand den Einfältigen" (Ps. 119, 104. 130; vgl. Spr. 2, 6). Und auch der Siracide schließt sich an mit den Worten: „Heil dem der Klugheit gefunden — aber er ist nicht über den, der den Herrn fürchtet. Die Furcht des Herrn übertrifft alles;

wer sie besitzt, wem kann er verglichen werden?" (Kap. 25, 9 fg.). Jesus aber, von dem die Klugheit überhaupt nur als Mittel zur Erreichung sittlich-religiöser Zwecke empfohlen wird (Matth. 7, 24; 24, 45; 25, 2 fg.), fügt der Ermahnung „werdet klug wie die Schlangen" sogleich die wichtige Cautel hinzu „und ohne Falsch wie die Tauben" (Matth. 10, 16). Und wenn er den untreuen Haushalter wegen seiner Klugheit lobt (Luk. 16, 8 fg.; der „Herr" in V. 8 ist Jesus selbst, nicht der Herr im Gleichniß; vgl. Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [Gotha 1864], S. 213 fg.), so lobt er ihn doch keineswegs wegen des Unrechts; vielmehr ist aus der Bezeichnung „Kinder der Welt", unter welche Kategorie der Haushalter fällt, zu sehen, daß nicht die Art der weltlichen Klugheit, sondern nur die Klugheit an sich, nach Analogie der vom Haushalter bewiesenen, natürlich aber unter Beobachtung der Matth. 10, 16 gegebenen Cautel, empfohlen wird. Uebrigens werden in der Bibel mehr einzelne Klugheitsregeln gegeben, als daß eine Lehre von der Klugheit aufgestellt würde. Wie überhaupt der Orient reich ist an kernigen Sprüchen praktischer Lebensweisheit, so besitzen wir zumal im A. T. deren eine ganze Sammlung, und eine große Menge unserer Sprichwörter stammt bekanntlich von dorther. Drei Bücher hauptsächlich sind damit angefüllt, das Buch der „Sprüche" und die Apokryphen „die Weisheit" und „Jesus Sirach". Auch im N. T. fehlen sie nicht (vgl. Matth. 7, 6 fg., 24 fg.; 25, 2 fg. u. s. w., weiter die Briefe, vor allem des Paulus, Jakobus u. s. w.). Vorzüglich haben Jesuss elbst und Paulus lebendige Beispiele einer feinen und lautern Klugheit an sich und in ihren Handlungen gegeben (vgl. Matth. 22, 15 fg.; 1 Kor. 9, 19 fg.). Auf der andern Seite aber werden auch bedenkliche Beispiele von Weltklugheit hervorragender Persönlichkeiten in der Bibel angeführt, ja noch dazu ohne daß ein sittliches Bedenken dagegen geltend gemacht würde. Dahin gehört die Erzählung von Jakob, wie er, der hinterlistige „Fersenhalter", seinen Bruder um die Erstgeburt betrügt (1 Mos. 27), und von Paulus, wie er sich wegen der gegen den Hohenpriester ausgesprochenen Beleidigung entschuldigt (Apg. 23, 1 fg.). Weder der erstere noch der letztere Fall (ob geschichtlich wahr oder nicht, ist gleichgültig) möchte, am Maßstab der Lauterkeit gemessen, für sittlich gut oder auch nur entschuldbar befunden werden. Eine Warnungstafel! Mögen wir davon ablesen, daß die Klugheit ohne Falsch gar oft ein schwieriges Ding ist und daß ein sehr feiner sittlicher Takt dazu gehört, um auf dem Weg praktischer Lebensweisheit und bei Beurtheilung derselben nicht auszugleiten. Zum Schluß merken wir noch an, daß unter den Thieren (nach 1 Mos. 3, 1 und Matth. 10, 16) die Schlange für besonders klug, ja listig galt. Vgl. Bruch, „Weisheitslehre der Hebräer" (Strasburg 1851), und Oehler, „Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit" (Tübingen 1854).

J. N. Hanne.

Knabenschänder, s. Unzucht.

Knecht, s. Sklaven.

Knecht Gottes. Als Knechte Jahve's werden im A. T. solche durch ihre Stellung innerhalb der Theokratie hervorragende Männer bezeichnet, welche zum Dienst Jahve's, zur Ausrichtung seiner Befehle und zum Vollzug seines Heilswillens berufen waren. Der Ausdruck hat durchaus keine herabwürdigende Bedeutung. Es liegt ihm allerdings die Idee des unbedingten Abhängigkeitsbewußtseins zu Grunde, von welchem sich diejenigen am meisten durchdrungen fühlen müssen, die der innigsten Gemeinschaft mit Gott, dem Allmächtigen und Allheiligen, gewürdigt werden. Alle Gottesmänner oder Offenbarungsträger des Alten Bundes heißen Knechte Gottes. So z. B. Abraham (1 Mos. 26, 24); insbesondere Mose (2 Mos. 4, 10; 14, 31; 4 Mos. 11, 11; Jos. 1, 2; 9, 24 u. ö.); aber auch Caleb (s. d.; 4 Mos. 14, 24), Josua (Jos. 24, 29; Richt. 2, 8), Samuel (1 Sam. 3, 9), David (2 Sam. 7, 5; 1 Kön. 3, 6; Ps. 18, 1; 78, 70). Besonders häufig jedoch findet sich diese Bezeichnung auf die Propheten angewandt. Sie heißen überhaupt als solche Knechte Jahve's (2 Kön. 9, 7; 17, 13; 21, 10; 24, 2; Jer. 25, 4; 26, 5; 29, 19; Am. 3, 7; Sach. 1, 6); insbesondere aber werden so genannt: Ahia (1 Kön. 14, 18), Elia (1 Kön. 18, 36), Jona (2 Kön. 14, 25), Jesaja (Jes. 20, 3). Die Propheten (s. d.) erscheinen damit in ausgezeichneter und gewissermaßen einzigartiger Weise als Vollstrecker des göttlichen Heilswillens und Organe der göttlichen Offenbarungsmittheilungen. Eigenthümlich ist, daß auch Nebukadnezar (s. d.) als Knecht Gottes bezeichnet wird (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10), was sich daraus erklärt, daß der chald. Großkönig an den betreffenden Stellen als Vollstrecker der Gerichte Jahve's an Israel aufgefaßt ist.

So weit wäre der Begriff des „Gottesknechts" ohne weitere Schwierigkeit. Schwieriger

zu erklären ist derselbe jedoch in den Weissagungen des unbekannten exilischen Verfassers von Jesaja (Kap. 40—66). Daß in diesen Weissagungen unter demselben durchgängig ein Subject zu verstehen ist, welches ausdrücklich im Dienst Jahve's steht und mit dem Vollzug seines Heilsplans beauftragt ist, darüber kann kein Zweifel sein. Allein ebenso unzweifelhaft ist es, daß der Prophet mit dem Ausdruck „Knecht Jahve's" nicht immer dasselbe Subject bezeichnen will, und eben durch diesen Umstand wird die richtige und sichere Erklärung wesentlich erschwert.

Zunächst wird das Volk Israel als „Knecht Jahve's" bezeichnet, und zwar dieses Volk in seiner Gesammtheit, als gotterwählte Nachkommenschaft Abraham's (Jes. 41, 8 fg.), sowie es aus den Drangsalen des Exils (s. d.) übriggeblieben war. Der Prophet erinnert an der betreffenden Stelle, um die Verzagten und Zweifelnden zu ermuthigen, an die Großthaten Jahve's an Israel und dessen hohe heilsgeschichtliche Bestimmung; wie er Israel einst von der Knechtschaft Aegyptens erlöst, so jetzt von derjenigen Babyloniens. Von der Gesammtheit des exilirten Volks, ohne jegliche Ausnahme, kommt die Bezeichnung „Knecht Jahve's" noch mehreremal vor. Gleichwol unterscheidet der Prophet unverkennbar unter dem Volk Israel zwei Klassen: solche, welche die Heilsführungen Jahve's zu jener Zeit richtig erkannten und den Ermahnungen des Propheten ein williges Ohr liehen, und solche, welche gegen jene Heilsführungen sich blind und verstockt zeigten und den prophet. Ermahnungen ihr Ohr verschlossen (Jes. 42, 18 fg.). Israel hatte unstreitig in seiner Gesammtheit, nach der Ueberzeugung des Propheten, als gotterwähltes theokratisches Volk einen Missionsberuf, die Aufgabe, die Jahvereligion unter allen Völkern der Welt zu verbreiten. Jetzt war der Zeitpunkt eingetroffen zur Erfüllung dieser menschheitlichen Mission, und es war um so tiefer zu beklagen, daß der „Knecht Gottes" seinem göttlichen Herrn in seiner Gesammtheit den Gehorsam versagte. Unzweifelhaft schreibt der Prophet dem gesammten Volk Israel, wenn er es als einen „Boten, den Jahve sendet", bezeichnet (Jes. 42, 19), ohne weiteres einen prophet. Beruf zu. Auch ist es sicher seine Meinung, daß die dem Volk jetzt angebotene Erlösung der Gesammtheit desselben zutheil werden sollte (Jes. 43, 1 fg.), wie denn auch dem gesammten Israel göttliche Geistesausgießung in Aussicht gestellt ist (Jes. 44, 3).

Gleichwol setzt der Prophet, mit Beziehung auf die vorhin erwähnten zwei Klassen der Bevölkerung, die er unterscheidet, voraus, daß eine große Anzahl von Exulanten der Ermahnung Jahve's nicht Folge leisten würde (Jes. 48, 1 fg.), und diese können daher nicht in Wahrheit unter das Collectivsubject „Knecht Gottes" subsumirt werden. Alle sind wol berufen, aber nicht alle hören auf den Ruf (Jes. 48, 12 fg.). Ebendeshalb erscheint Kap. 49 der zunächst vom Gesammtisrael verstandene Gottesknecht schon in einem beschränktern Sinn in demjenigen Theil der Exulanten, welche dem an sie ergangenen Ruf Jahve's sich gehorsam bewiesen, d. h. in den echt theokratisch gesinnten Israeliten. Es ist das „wahre Israel" (vgl. auch Röm. 2, 27 fg.; 4, 13 fg.; 9, 6 fg.; 11, 4 fg.), das Israel, an dem sich Jahve verherrlichen will (Jes. 49, 3; 65, 8 fg.), die Aussaat einer bessern Zukunft, an welches der Prophet sich von jetzt an wendet und an welches alle Verheißungen Gottes geknüpft sind. Dieses wahre doppelt erwählte Israel hat nun nicht nur den prophet. Beruf, ein Licht der Nationen zu sein und das theokratische Heil in der höchsten Bedeutung des Wortes bis ans Ende der Erde zu tragen (Jes. 49, 6), sondern es soll auch „Jakob zurückführen und Israel sammeln" (Jes. 49, 5 fg.), d. h. der bessere theokratische Kern der Nation hat den Beruf, als besonders erwählter „Knecht Jahve's" das übrige untheokratisch gewordene Israel aufs neue theokratisch zu organisiren und auf diesem Wege Gesammtisrael wieder zum „Gottesknecht" umzuwandeln. Daher bezeichnet der Ausdruck „Knecht Jahve's" von Jes. 49 an unverkennbar nur noch einen kleinern Theil des Volkes Israel, eine Auswahl der Gesammtheit, die mit dem größern, von der theokratischen Idee abtrünnig gewordenen Theil in einem tragischen Conflict sich befand und bei ihm nicht nur auf Gleichgültigkeit und Widerwilligkeit stieß, sondern von ihm auch mancherlei Kränkungen und Verhöhnungen zu erdulden hatte (Jes. 49, 7). Dies stimmt denn auch mit dem sonst bekannten geschichtlichen Thatbestand insoweit völlig überein, als nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil der Exulanten die Erlaubniß zur Rückkehr nach Palästina benutzte (s. Esra und Nehemia). Der „Knecht Gottes" in der erwähnten idealen Bedeutung des Wortes soll daher „Bundesmittler" (Jes. 49, 8) in einem ganz besondern Sinn werden, d. h. er soll für sein eigenes Volk werden, wozu eigentlich (Jes. 42, 6)

Gesammtisrael für die Heiden bestimmt ist, er soll das theokratische Verhältniß des Volkes zu Jahve, als der wahren Bundesgemeinde Gottes, noch vollkommener als dies durch die mosaische Stiftung geschehen war, in Zukunft herstellen und dadurch es Israel erst möglich machen, seinen menschheitlichen Missionsberuf zu erfüllen. Unter diesen Umständen ist auch in dem Abschnitt Jes. 50, 4—11 nicht (wie Knobel zu dieser Stelle annimmt) der Prophet Subject, sondern der Jahve treu gebliebene „Knecht Gottes" (Jes. 50, 10), d. h. der theokratisch gesinnte Volkstheil, der von den abtrünnig gewordenen übrigen Israeliten rohe Mishandlungen (Jes. 50, 6) zu ertragen hatte. Die treu gebliebenen Exulanten dagegen sind die, welche „Gerechtigkeit erkennen" und „in deren Herzen das Gesetz Jahve's ist" (Jes. 51, 7).

Da somit das Subject „Knecht Jahve's" von Jes. 49, 1 fg. an in einer ganz bestimmt gezeichneten und begrenzten Bedeutung auftritt, so ist hiermit auch der Schlüssel zu dem berühmten Abschnitt Jes. 52, 13—53, 12 gegeben. Von dem Knecht Gottes wird in diesem Abschnitt ausgesagt: er werde (nach der Rückkehr aus dem Exil) sehr glücklich sein, ebenso hochgeehrt und bewundert, als er vorher (während des Exils) unglücklich, herabgewürdigt und verachtet gewesen sei. Dieser Zustand der Herabwürdigung und Verachtung wird Jes. 53, 2—11 näher geschildert, und zwar von dem als bekehrt vorausgesetzten Gesammtisrael, welches der Prophet den frühern Zustand der theokratisch Gutgesinnten selbst schildern läßt. Das gesammte Israel unterscheidet hier also zwischen sich, das Jahve's Wege nicht erkannte und demnach den Ehrentitel „Knecht Gottes" nicht mehr verdiente, und zwischen dem treu gebliebenen Theil der Exulanten, welcher nicht nur von den heidnischen Bedrückern, sondern auch von den eigenen Landsleuten verächtlich und schnöde behandelt ward (Jes. 53, 2—6). Diese unverschuldeten Leiden des Knechtes Gottes hatten aber eine höhere Bedeutung und einen äußerst heilsamen Zweck. Das sündige Volk bedurfte infolge seiner vielen Vergehungen vor dem Exil und während desselben eines Schuldopfers. Ein solches konnte, nach der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels, nicht mehr vorschriftsgemäß nach dem Gesetz dargebracht werden. Da geschah es, einer gnädigen Fügung Jahve's zufolge (Jes. 53, 10), daß der treu gebliebene Theil des Volks, der verwundet, zerschlagen und abgeschlachtet ward wie ein Opferlamm, zum Schuldopfer für die übrigen schuldbeladenen Exulanten gemacht wurde und auf diesem außerordentlichen Wege die Sünden und Missethaten derselben büßte (Jes. 53, 4—12). Das gesammte Volk bekennt Jes. 53, 4 fg. seine Sünden und macht sich durch dieses offene und aufrichtige Bekenntniß der Sündenvergebung, auf Grund des von den Bessern aus seiner Mitte dargebrachten Schuldopfers, nun auch würdig (Jes. 53, 5 fg.). Wenn in der betreffenden Schilderung vom Ableben des Knechtes Gottes die Rede ist infolge der auf ihn gehäuften Unbill (Jes. 53, 8 fg.), so ist das insofern buchstäblich zu nehmen, als während des Exils nicht wenige Exulanten den erlittenen Kränkungen und Mishandlungen erlegen waren, und auch der Umstand gehörte zur schuldopferartigen Ableistung für die Sünden Israels, daß sie im Land der Frevler und Ueppigen, d. h. in ungeweihter heidnischer Erde, hatten begraben werden müssen (Jes. 53, 9). Wenn der Knecht Gottes, obwol er starb und begraben wurde, dennoch in Ehren und mit Beute geschmückt fortlebt (Jes. 53, 10 fg.), so rechtfertigt sich diese kühne Metapher dadurch, daß das Subject ein Collectivbegriff ist, welches in vielen einzelnen Individuen erhalten geblieben ist. An die Verheißung von der künftigen Verherrlichung des Kerns der Exulanten, infolge ihrer Bundestreue während der Prüfungstage des Exils, knüpft sich dann noch eine weitere Reihe von Verheißungen, welche die Art dieser Verherrlichung ausmalen. Freilich zuckt durch die Siegeshymnen der kühnsten Hoffnung auch bisweilen wieder der elegische Ton des Schmerzes über den Schmerzenslohn, den die theokratisch gesinnten Exulanten für ihre Treue empfingen (Jes. 57, 1 fg.), und der Prophet verkennt die Hindernisse keineswegs, welche dem Restaurationswerk noch im Wege stehen und ihre Hauptursache eben in der verwerflichen antitheokratischen Gesinnung vieler Israeliten haben (Jes. 59, 1 fg.). Er selbst löst gegen den Schluß seiner Trostschrift den Collectivbegriff „Knecht Gottes" in den Pluralbegriff „Knechte Gottes" auf (Jes. 65, 13 fg.), und gerade die letztere Stelle beweist unwiderleglich, daß unter dem Knecht Gottes nicht ein einzelnes Individuum verstanden werden kann.

Infolge dieses Ergebnisses fällt nun von vornherein die herkömmliche kirchl. Auslegung vom Messias, d. h. von Christus, dahin (vgl. Hengstenberg, „Christologie des Alten Testaments" [2. Ausg., Berlin 1854—57], I, 311 fg.; Steudel, „Vorlesungen über die Theologie des Alten

Testamentes" [Berlin 1840], S. 402 fg.; Hävernick, „Vorlesungen über die Theologie
des Alten Testaments" [Erlangen 1848], S. 235—254, und die neutest. Stellen 1 Petr.
2, 24 fg.; Apg. 8, 32 fg.; Luk. 22, 37 u. s. w.) Das A. T. kennt überhaupt nur einen
siegreichen machtgekrönten königlichen, nicht einen leidenden und sterbenden, zu den Misse=
thätern gezählten, unfürstlichen Messias (vgl. namentlich Jes. 9, 5 fg.; 11, 1 fg.; Mich.
5, 1 fg.). Der geschilderte Gottesknecht gehört auch keineswegs einer fernen Zukunft an, er
ist nicht ein Gegenstand der Erwartung, sondern schon längere Zeit dagewesen (Jes. 44, 1 fg.;
49, 1 fg.). Das Schuldopfer hat er (während des babylonischen Exils) bereits dargebracht,
die Mishandlungen hat er bereits erlitten, und es harrt seiner nur noch die Verherrlichung
(Jes. 53, 10 fg.). Gegen die Auslegung vom Messias, beziehungsweise von Christus, ist
namentlich auch der Umstand entscheidend, daß der „Knecht Gottes" bereits als „begraben
im Land der Frevler" vorgestellt wird, was an den im Exil gestorbenen Exulanten buch=
stäblich sich erfüllt hat, auf einen künftigen Messias bezogen aber widersinnig ist. Zu
dem allem kommt noch hinzu, daß der zweite Jesaja einen Messias gar nicht kennt (höchstens
hat in seinen Augen Cyrus in uneigentlichem Sinn einen messianischen Beruf, Jes. 45, 1).
Im Anschluß an Joel (s. d.) stellt er sich die schließlichen Verfassungszustände des theo=
kratisch wiedergeborenen Israels als solche vor, unter welchen das vom Geist Jahve's
erleuchtete und durchdrungene heilige Volk, nach Ausscheidung aller Unwürdigen (Jes. 57, 3 fg.;
66, 15 fg., 24), sich selbst regiert wie in den Tagen der Vorzeit (Jes. 60, 1 fg.; 61, 1 fg.;
64, 8 fg.; 66, 1 fg.), wie denn überhaupt, nach prophetisch=theokratischer Auffassung, die
monarchische Verfassung antitheokratisch und als eine Strafe des Volks für seine Sünden
erschien (1 Sam. 8, 7 fg.). Die Leiden des Gottesknechts lassen sich allerdings, vom
typisch=allegorischen Standpunkt aus, mit den Leiden Christi zusammenstellen, aber manches
stimmt doch auch wieder gar nicht. Christus war nicht schon von Anbeginn seiner Wirk=
samkeit verachtet, sondern längere Zeit der Liebling des Volks (vgl. Jes. 53, 2 fg.); nach
der evangelischen Erzählung ward er nicht bei Frevlern begraben (vgl. Jes. 53, 9); er
lebte und wirkte nicht nach seinem Tode noch lange Zeit auf Erden (vgl. Jes. 53, 10)
und hatte auch nicht theil an der Beute der Gewaltigen (vgl. Jes. 53, 12; s. auch
Messianische Weissagungen).

Die Erklärung des „Knechtes Gottes" vom Prophetenstand (von mir selbst noch ver=
theidigt in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1836, S. 982 fg.) kommt der
Wahrheit am nächsten, da die Propheten die eigentlichen Vertreter und Führer des theokratisch
gesinnten Volkstheils waren; sie zieht aber für den Begriff zu enge Grenzen und läßt sich
mit dem Umstand nicht vereinigen, daß der Knecht Gottes an mehrern Stellen das ge=
sammte Israel bedeutet. Die Propheten (und wol auch der Verfasser von Jes. 46—66)
übten während des Exils einen ohne Zweifel sehr hervorragenden, anregenden und ermun=
ternden Einfluß auf das Volk und insbesondere die daniedergedrückten Bessergesinnten aus,
aber in einer so ausschließlichen und umfassenden Weise, wie hier der Knecht Gottes, traten
sie nicht hervor. Auch ist (vgl. Knobel, „Der Prophet Jesaja" [3. Aufl., Leipzig 1861],
S. 365) richtig bemerkt worden, daß dem Knecht Gottes Verrichtungen zugeschrieben
werden, welche nicht zum Wirkungskreis der Propheten gehörten, wie z. B. die Errettung
der Gefangenen (Jes. 42, 7; 49, 9) und überhaupt die Einrichtung des erneuten Gemeinde=
wesens in Palästina (Jes. 49, 6 fg.).

Als die einzig haltbare Erklärung bleibt daher diejenige vom Volk Israel zurück,
das zunächst in seiner Gesammtheit, seiner heilsgeschichtlichen Bestimmung gemäß, Knecht
Gottes sein sollte. Durch beinahe alle prophet. Vorhersagungen in Betreff der künftigen
Schicksale Israels zieht sich die Vorstellung hindurch, daß ein Gottesgericht den in Sünden
versunkenen Theil des Volks dahinraffen und daß nur ein „Rest" oder „Same", als der
Saatkeim einer neuen bessern Generation, sich durch das Läuterungsfeuer hindurch erhalten
werde (s. Messianische Weissagungen). Dieser Vorstellung hat der Verfasser von Jes. 40—66
einen neuen höchst eigenthümlichen Ausdruck in seiner Schrift von den Leiden und der
Verherrlichung des „Knechtes Gottes" gegeben; denn der „Knecht Gottes" ist unstreitig
das eigentliche und wesentliche Thema des merkwürdigen prophet. Buchs. Aus der Leidens=
und Opferglut des Exils erhebt sich vor dem prophet. Hoffnungsblick, wie der Phönix
aus der Asche, ein neues durchgeläuteres Israel. Um des doppelt auserwählten, des in
Opferwilligkeit und Todesüberwindung bewährten Knechts willen, vergibt Jahve die schweren
Sünden des gesammten Volks, deshalb läßt er die Nation selbst nicht untergehen, verdirbt

er nicht worin doch ein Segen ist (Jes. 65, 8), und nur diejenigen, welche auch jetzt noch „Jahve verlassen und seines heiligen Berges vergessen" (Jes. 65, 11), sind schlechterdings dem Untergang geweiht, während die „Knechte" essen, trinken und jubeln (Jes. 65, 13 fg.). Der Knecht Gottes ist demzufolge allerdings ein ideales Israel, indem in der von dem Propheten in Aussicht genommenen Weise das Schicksal der Exulanten sich niemals erfüllt hat.

Zur Literatur über den „Knecht Gottes" ist insbesondere zu vergleichen, außer den Commentaren de Wette, De morte Jesu Christi expiatoria [Berlin 1813], S. 23 fg.; meine Abhandlung in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1836, S. 982 fg.; Umbreit in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1828, S. 295 fg., und „Der Knecht Gottes" (Hamburg 1840); Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" [Breslau 1837], II, 232 fg.

Schenkel.

Knechtschaft, s. Freiheit.

Knidus, bei den Römern Gnidus, in Karien am Vorgebirge Triopion theils auf dem Festlande, theils auf einer durch einen Damm verbundenen Insel (Knidia) der Insel Kos gegenüber gelegen, war die Hauptstadt des Dorischen Bundes in Kleinasien. Als Hauptsitz des Cultus der Aphrodite besaß sie die Statue der unbekleideten Aphrodite des Praxiteles, und unter anderm ist sie durch den Sieg des Cimon über den Pisander (394 v. Chr.) bekannt. Nach 1 Makk. 15, 23 erhielt sie neben andern von Rom aus die Weisung, die Juden als röm. Bundesgenossen nicht zu beunruhigen. Bei seiner Reise nach Rom schiffte der Apostel Paulus vorbei, da der widrige Wind eine Landung nicht zuließ (Apg. 27, 7).

Fritzsche.

Knien. Sich zur Erde beugen oder auf die Knie werfen (šaha in der Reflexivform) ist eine uralte Begrüßungsweise des Morgenländers (1 Mos. 18, 2; 19, 1; 23, 7. 12; 42, 6; 1 Sam. 10, 1; Ps. 2, 12; 72, 81; Jes. 49, 23; Matth. 18, 26; 29, 6. 41; Mark. 6, 26), womit derselbe seine Ehrfurcht (1 Mos. 23, 7; 2 Kön. 1, 13) vor Vornehmen (2 Sam. 9, 8; 14, 22), insbesondere vor Gott bezeugte (1 Mos. 17, 3; 22, 5; 2 Mos. 20, 5; 4 Mos. 16, 22; 5 Mos. 26, 10; Jos. 5, 14; 2 Chron. 20, 18; Ps. 99, 9), daher in der Bibelsprache s. v. a. „anbeten" (1 Mos. 24, 26; 5 Mos. 4, 19; Jos. 5, 14; 7, 6; Richt. 7, 15; 1 Sam. 1, 3; 1 Kön. 1, 47; 2 Chron. 20, 18; Jes. 2, 8; Ez. 8, 16; 46, 2; Ps. 95, 6; Matth. 4, 9 fg.; Luk. 22, 41; 24, 52; Apg. 7, 59 fg.; 9, 40; 21, 5; Offb. 19, 10; 22, 9 u. a.). In dieser Bedeutung steht auch das Wort sagad in einigen Schriften des A. T. (Jes. 44, 15 fg.; 46, 6; Dan. 2, 46; 3, 5 fg., 25).

Eine Ehrfurchtsbezeigung, die eine so tiefe Demüthigung versinnbildet (Ps. 22, 30), schien der abendländischen Anschauung nach keinem Menschen zuzukommen, daher die Griechen in Persien sich nicht dazu verstehen wollten. Auch Mardochai erwies sich in dieser Beziehung Haman gegenüber widerspenstig (Esth. 3, 2), und die Juden späterer Zeit scheinen ebenso gedacht zu haben (Apg. 10, 26; 22, 9). Nach den Talmudisten verrichtete der Israelit das Gebet gewöhnlich stehend, mit Vorwärtsneigung des Körpers (2 Chron. 29, 30; Neh. 8, 6) und Emporhebung der Hände zum Himmel (2 Mos. 17, 11; 1 Kön. 8, 22; Neh. 8, 6; Jes. 1, 15; Ps. 63, 5; Kl. 3, 41; 1 Tim. 2, 8), er fiel aber auch auf die Knie (1 Kön. 8, 54; 18, 42; 19, 18; Esra 9, 5; Ps. 22, 30; Dan. 6, 11; Eph. 3, 14; Luk. 22, 41; Apg. 1, 60), oder beugte sich ganz zu Boden (2 Mos. 34, 8; 2 Chron. 29, 29; Ps. 95, 6; Matth. 26, 39). Im christl. Alterthum wird, mit Beziehung auf mehrere Stellen bei Kirchenvätern, das Stehen beim Gebet als Regel angenommen, und das Concil von Nicäa (im J. 325) verordnet es förmlich. Der Brauch, öffentlich am Sonntag stehend zu beten, wird bald für eine Andeutung der Auferstehung Christi, bald als Vorzug der Gläubigen betrachtet, der den Büßenden verweigert war. Wir finden aber auch das Knien beim christl. Gebet, als Zeichen der Demuth vor Gott zugleich den Sündenfall andeutend. Wahrscheinlich knieten die Gläubigen nur bei einigen Arten von Gebeten; bei allen Bußübungen war aber das Knien vorgeschrieben. Basilius der Große nennt die Kniebeugung die kleine, die humi prostratio die große Buße. Nach Origenes ist das Knien beim Privatgebet zur Sündenvergebung nöthig.

Roskoff.

Knoblauch. In Thabeera (wahrscheinlich mit dem fruchtbaren und anmuthigen Wadi el-Ain ostnordöstlich vom Sinai identisch) gedachten die Israeliten mit Betrübniß unter anderm auch des Knoblauchs (šum), den sie in Aegypten gegessen (4 Mos. 11, 5). Knoblauch (allium sativum L.) gehört auch jetzt noch zu den in diesem Lande angebauten Gemüsepflanzen (s. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 44, und

Hartmann, „Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer" [Berlin 1865—66], S. 177), und diente schon den Arbeitern an der Cheopspyramide als ein Hauptnahrungsmittel (Herodot, II, 125). Auch in Palästina trifft man mehrere Arten von Knoblauch an und in großer Menge wird er auf den Markt von Jerusalem gebracht. Die Juden aßen denselben sehr gern. Wenn die Bibel nur an einer Stelle von ihm redet, so geschieht um so mehr im Talmud seiner Erwähnung (s. Knobel zu 4 Mos. 11, 5; Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 448 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1852], II, II, 823).

Furrer.

Ko, s. Kos.

Kochen. Die Entdeckung der Kunst, Feuer zu machen und damit Nahrungsmittel zu Speisen zu bereiten, fällt in die vorgeschichtliche Zeit. Das Braten und Rösten am Feuer, das bei den Wilden aller Zonen gebräuchlich, das Backen in geheizten Erdlöchern, das unter Beduinen, Bewohnern Nordamerikas und der Südsee allgemein verbreitet ist (s. Backen), das Kochen in Gefäßen mit erhitztem Wasser, sind der Bibel bekannte Methoden. Sie gebraucht die Wörter basal, kochen, garmachen überhaupt (Ez. 24, 5, z. B. Fleisch; 2 Mos. 29, 31; 23, 19; 4 Mos. 11, 8; 2 Kön. 4, 38; 2 Chron. 35, 19), aber auch braten, rösten (2 Sam. 13, 8; 2 Chron. 35, 13), und zud, sieden (1 Mos. 25, 29. 34), garmachen (1 Mos. 27, 14). Das Garmachen des Teigs durch Backen ist schon der Patriarchenzeit geläufig, Jakob kocht bereits das für seinen Bruder verhängnißvolle Linsengericht, seine Mutter versteht das Fleisch auf künstliche Weise so zu bereiten, daß Jakob's Gaumen getäuscht werden kann (1 Mos. 27, 3 fg.). Ueber das Nähere der hebr. Kochkunst läßt uns die Bibel im Stich; wir entnehmen nur, daß man das Fleisch briet (was bezüglich des Passahlamms geboten wird; 2 Mos. 12, 9), wahrscheinlich am Spieß, wie noch jetzt im Orient, wo es gewöhnlich in kleine Stücke zerlegt wird; daß man es, wie auch Hülsenfrüchte und anderes Gemüse, kochte, mit einer Brühe bereitete (Richt. 6, 19), sich des Oels anstatt der Butter bediente (4 Mos. 11, 8), mit Salz würzte (Hiob 6, 6) und wol auch verschiedene Würzkräuter gebrauchte, das Fleisch vor dem Kochen abwusch (1 Sam. 2, 14; 2 Chron. 4, 6). Als Kochgeschirr werden erwähnt Kessel, Töpfe, Becken (4 Mos. 11, 8; Richt. 6, 19; 1 Sam. 2, 14; 2 Kön. 4, 38; Hiob 41, 12; Mich. 3, 3) aus Thon und Kupfer (3 Mos. 6, 21; 2 Chron. 35, 13; Jes. 29, 16), die Backpfanne aus Eisenblech (Ez. 4, 3; s. Geräthe). Mit der dreizackigen Gabel wurden die Fleischstücke aus dem Gefäß herausgeholt (1 Sam. 2, 37 fg.). Das Kochen war wol meist das Geschäft der Frauen und Mägde (1 Mos. 18, 6; 27, 14; 1 Sam. 8, 13; 2 Sam. 13, 8), wie auch die Bereitung des Gebackenen (1 Mos. 18, 6; 27, 17; 1 Sam. 28, 23 fg.; 2 Sam. 13, 8); wir finden aber, wie im griech. Epos, daß das Schlachten des Viehs und Zubereiten des Fleisches auch männliche Personen (1 Mos. 25, 29; 27, 4; 2 Kön. 4, 38 fg.; Luk. 17, 8) und selbst Hausherren besorgen (1 Mos. 18, 7; Richt. 6, 19). Nach 1 Sam. 9, 23 vermuthet man in vornehmen Häusern besondere Köche, wozu aber weder der Ausdruck ṭabaḥ nöthigt (womit auch derjenige, der zur Mahlzeit schlachtet, bezeichnet wird), noch die einfachen Lebensverhältnisse Saul's stimmen, die nicht an Kochkünstler, wie etwa in den luxuriösen Zeiten Griechenlands und Roms, denken lassen. Daher wird a. a. O. nur eine mit der Bereitung des Mahls beschäftigte Person, kein besonders angestellter Koch zu verstehen sein. Ueber die Beschaffenheit der hebr. Küchen schweigt die Bibel und Ez. 46, 24, wo Luther „Küche" übersetzt, ist eigentlich der „Kochherd" gemeint. Den Grund des Verbots, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (2 Mos. 23, 19), will man in dem Zartgefühl erkennen, dem es widerstreite, das junge Thier in seinem Lebenselement zu bereiten; wahrscheinlicher ist es aber auf eine uralte heidnische Vorstellung zurückzuleiten. Daß am Sabbat nicht gekocht werden durfte, ergibt sich aus dem Verbot, an diesem gottgeheiligten Tag Feuer anzumachen (2 Mos. 35, 3).

Roskoff.

Köcher, s. Waffen.

Koheleth, soviel als: die Versammelnde (ḳohëlët, LXX: Ἐκκλησιάστης, Luther: Prediger, Knobel: das Predigen, beides unrichtig, weil das Wort die Femininform hat), ein Attribut, welches in dem mit dieser Aufschrift versehenen alttest. Buch dem König Salomo, oder vielmehr der (falschen und wahren) Weisheit beigelegt wird (Kap. 1, 1; 12). Der König Salomo erscheint nämlich darin, vermöge einer literarischen Fiction, als Wortführer der Weisheit, nicht nur weil er als alter berühmter Spruchdichter (Kap. 12, 9; 1 Kön. 5, 26 fg.; Spr. 1, 1 fg.) galt, sondern weil er in seiner Jugend ein Repräsentant

der wahren, in seinem Alter ein Repräsentant der falschen Weisheit gewesen war. Die Weisheit versammelt die Menschen um sich; man lauscht gern ihren Aussprüchen (Spr. 8, 1 fg.; Weish. 9, 11 fg.). Der Verfasser läßt den König Salomo in eigener Person in dem Buch sprechen (Kap. 1, 12 fg.), nicht blos eine abstracte Personification dieses Königs, wie Hengstenberg („Der Prediger Salomo" [Berlin 1859], S. 43), von dem Gewicht der Argumente gegen den salomonischen Ursprung erdrückt, in apologetischem Interesse behauptet. Nur ist Salomo nicht lediglich Vertreter der wahren, von Gott anerkannten Weisheit, sondern es liegt auch in der Absicht des Verfassers, die salomonische Weisheit, soweit sie im Alter zur Thorheit geworden war, als eine falsche und irreleitende zu bekämpfen. Dadurch, daß Salomo die Weisheit doppelsinnig repräsentirt, fällt ein Zwielicht auf das Buch und wird es zum Räthselbuch.

Die herkömmliche Annahme, daß Salomo dasselbe verfaßt habe, ist jetzt allgemein aufgegeben und bedarf keiner Widerlegung mehr. In Betreff seiner Abfassungszeit theilen sich die Ansichten der Ausleger, indem die einen (Hengstenberg, Ewald) das persische, andere (insbesondere Hitzig) das macedonisch-ägypt. Zeitalter annehmen. Hengstenberg (a. a. O., S. 9 fg.) rückt das Buch, lediglich aus apologetischen Gründen, weil er mit der Zeit des Xerxes und Artaxerxes die Sammlung des alttest. Kanons für geschlossen hält, bis in die Zeit Esra's und Nehemia's hinauf, wogegen Ewald („Die Dichter des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1866—67], S. 268 fg.) dasselbe erst in der spätern Zeit der pers. Herrschaft seine Entstehung finden läßt. Daß es einer sehr späten Periode der alttest. Literatur angehört, dafür legt schon die Sprache Zeugniß ab. Bereits findet sich eine Reihe aramäischer Wörter und Wortformen vor, und selbst talmudische Ausdrücke fehlen nicht (s. Hitzig, „Der Prediger Salomo's" [Leipzig 1847], Vorbemerkungen Nr. 2, und Ewald, a. a. O., II, 268 fg.). Der Verfasser kennt die exilische und nachexilische Literatur und hat sie benutzt (s. Hitzig zu Kap. 5, 14; 6, 3; 7, 14. 16. 28, Stellen, die auf Bekanntschaft mit Hiob, zu Kap. 7, 24; 6, 10, die auf Bekanntschaft mit Jeremia hinzudeuten scheinen). Er lebt in einer Zeit, wo des Büchermachens bereits kein Ende mehr, das viele Lesen zur leiblichen Qual geworden (Kap. 12, 12), wo die Schriftgelehrten das große Wort führen und die Nation statt einer politischen nur noch eine literarische Existenz hat. Der Tempel war längst wiederhergestellt (Kap. 4, 17), die Priester wieder im Vollbesitz ihres Ansehens (Kap. 5, 5), die Zeiten der milden pers. Herrschaft unter Esra und Nehemia waren vorüber, der Zorn des Herrschers ist zu fürchten (Kap. 10, 4); derselbe ist ein Despot, der Narren auf große Höhe stellt und Reiche erniedrigt (Kap. 10, 6); der König ist ein Knabe (Jüngling), vertändelt seine Zeit bei schwelgerischen Gelagen, und alles geht im Lande so schlecht wie möglich (Kap. 10, 16—18). Das zeigt sich namentlich in allgemeiner Rechtsunsicherheit (Kap. 3, 16); Bedrückungen und Gewaltthaten sind an der Tagesordnung (Kap. 4, 1). Ein Großer beschützt die Schlechtigkeiten des andern (Kap. 5, 7, worin jedoch nicht mit Ewald eine Anspielung auf die verderbliche pers. Satrapenherrschaft zu finden ist, so wenig als Kap. 8, 8 [„keine Entlassung gibt's im Krieg"] auf das harte pers. Kriegsgesetz hindeutet). Nach allgemeiner Erfahrung wird während des Kriegs den Mannschaften kein Urlaub gewährt, daher deutet der Ausspruch Kap. 8, 8 auf harte Kriegszeit. Wenn Ewald annimmt, der Druck der pers. Herrschaft, die immer verhaßter geworden, sei die nächste Veranlassung zu dem Buch gewesen, und es seien ihm Reizungen zu Ungeduld und Empörung vorangegangen, so sind die von ihm hierfür angeführten Stellen (Kap. 5, 7; 7, 9 fg.; 10, 4—14) doch viel zu allgemein gehalten, um seine Annahme wahrscheinlich zu machen. Auch hat das Buch keinen patriotisch-nationalen Zweck, ebenso wenig als das ihm geistesverwandte Buch Hiob. Es wird vielmehr ein praktisch-ethisches Problem darin verhandelt, welches den Verfasser um so nachhaltiger beschäftigt, als eine befriedigende Lösung der verworrenen Verhältnisse Israels, seiner Ueberzeugung gemäß, nicht mehr auf dem Wege einer entscheidenden That, sondern nur vermittels moralischer Reflexion und frommer Ergebung in den Gang der göttlichen Weltregierung zu hoffen war. Ein solcher, sinnreicher und frommer Betrachtung angehöriger Versuch zur Lösung des Problems, wie das üble Schicksal, von dem Israel betroffen war, mit der göttlichen Weltregierung in Einklang zu bringen sei, eine Theodicee im kleinen, eignet sich besser für die griechische als für die pers. Periode. Bereits waren die Juden, namentlich durch die Bekanntschaft mit der platonischen Philosophie (s. Alexandrinische Religionsphilosophie) zum Nachdenken über ethische Probleme angeregt. Insofern könnte man die Abfassung des Buchs nach Alexan-

dria verlegen. Dagegen spricht jedoch die wiederholte Erwähnung des Regens (Kap. 11, 3; 12, 2), der in Aegypten sehr selten fällt. Die Erinnerung an den Besuch des Tempels (Kap. 4, 7), an den „Ort des Heiligen" und die Erwähnung der „Stadt" (Kap. 8, 10) läßt nur auf Jerusalem schließen, wenn auch nach Kap. 5, 7 (bamedinah, auf dem Lande) der Verfasser nicht in Jerusalem selbst, sondern in der Nähe Jerusalems seinen Wohnsitz gehabt zu haben scheint. Dazu würde auch Kap. 12, 11, wo der Verfasser sich einen Hirten (doppelsinnig: Lehrer und Heerdenbesitzer) nennt, gut passen. Die Vermuthung Hitzig's, daß in Kap. 8, 2 fg. („ich nehme in Acht das Gebot des Königs auch wegen des Eides Gottes"), der von Ptolemäus Lagi den Juden abgeforderte Unterthaneneid gemeint sei (Josephus, „Alterthümer", XII, 1), hat um so größere Wahrscheinlichkeit für sich, als kein früheres Beispiel eines von den Juden abgeleisteten eigentlichen Unterthaneneides bekannt ist (der von Zedekia dem Nebukadnezar geleistete Vasalleneid [Ez. 17, 13] gehört nicht hierher). Damit stimmt auch Kap. 8, 10, da Ptolemäus zur Zeit der Eidesabnahme, dem Zeugniß des Josephus (a. a. O.) zufolge, viele Gefangene, insonderheit aus der Gegend von Jerusalem, nach Aegypten hatte abführen lassen. Diese Eidesabnahme schwebt dem Verfasser als ein noch in frischer Erinnerung gebliebenes Ereigniß vor, weshalb die Entstehungszeit des Buchs wol nicht unter die letzten Jahre des Ptolemäus Lagi herabgesetzt werden darf. Die Stelle Kap. 10, 16, welche Hitzig scharfsinnig auf den beim Tod seines Vaters Philopator erst fünfjährigen Epiphanes bezieht, in welchem Fall die Schlußredaction des Buchs in das Jahr 204 fiele, würde, nach unserer Voraussetzung, auf die letzten Jahre der Regierung des Ptolemäus Lagi (285—283) hinweisen, der seinem jüngsten Sohn, dem Ptolemäus Philadelphus, zwei Jahre vor seinem Tod die Regierung übergeben hatte, ein Verfahren, wodurch das Erstgeburtsrecht verletzt und der nächste Thronerbe, Ptolemäus Keraunos, zu Racheunternehmungen entflammt worden war (Justinus, XVI, 2). Der Ausspruch (Kap. 10, 16 fg.):

> Wehe dir Land, dessen König Knabe,
> Dessen Fürsten am Morgen schmausen!
> Heil dir Land, dessen König ein Edler,
> Dessen Fürsten zur Zeit essen,
> Zur Stärkung, nicht zur Völlerei!

scheint sich auf die beiden Jahre zu beziehen, in denen zwei Könige im Lande waren, der alte Lagi und der junge Philadelphus, wobei jener sich in ein bescheidenes Privatleben zurückgezogen hatte (Justinus, a. a. O.). Dann wäre auch die Stelle Kap. 4, 15: „Ich sah alle Lebendigen, die unter der Sonne wandeln, im Vergleich mit dem andern Jüngling, welcher an seine (des Königs) Stelle trat", auf die Thronfolge des Philadelphus zu beziehen. Die Schilderung der herrschenden Rechtsunsicherheit und der vorkommenden Bedrückungen ist für das Zeitalter des ersten Ptolemäus nicht ungeeignet, da derselbe sich der Stadt Jerusalem mit List und Verrath an einem Sabbat bemächtigt, und dann in ihr sehr gewaltthätig gehaust hat. Nach der Darstellung des Josephus („Alterthümer", XII, 1) war seine Herrschaft in Syrien schon wegen beständiger Kriegsunruhen sehr drückend und sein Zuname „Retter" klang darum wie ein Hohn. Insonderheit hatte Jerusalem sehr viel von ihm zu leiden; diese Leidenstage hatte der Verfasser des Koheleth miterlebt und eine unauslöschliche Erinnerung daran bewahrt. War doch die Tempelstadt unter Ptolemäus auch einmal an Antigonus verloren gegangen. Die Versetzungen vieler ihrer Bewohner nach Aegypten, wol meist als Kriegssklaven, hatten manchen Familien schwere Wunden geschlagen. Erst spät, nachdem die Kämpfe zwischen Demetrius und Ptolemäus ihre Endschaft erreicht hatten, traten ruhigere und friedlichere Zeiten ein. Neue Gefahr drohte nach der Abänderung der Thronfolge von Ptolemäus Keraunos; damals scheint unser Buch in der Nähe von Jerusalem entstanden zu sein.

Was die schriftstellerische Anlage desselben betrifft, so hat noch Knobel („Commentar über das Buch Koheleth" [Leipzig 1836], S. 14) darin jeden festen Plan vermißt. Das Thema findet er in der Behauptung, daß das menschliche Leben und Streben nichtig sei. Der Verfasser wäre demzufolge Fatalist; alles geht in der Welt seinen unabänderlich festgesetzten Gang; kein menschliches Streben vermag etwas dagegen. Dieser Fatalismus führte ihn zum Skepticismus; mit aller Anstrengung erlangt der Mensch nicht, was er bezweckt, auch das mühevollste Streben ist erfolglos. Daher treibt ihn der Skepticismus noch weiter, zum Epikuräismus; denn ohne weiteres für epikuräisch erklärt Knobel die Ethik

des Verfassers. Auf Lebensbehagen und Lebensgenuß laufe zuletzt alles hinaus. Koheleth, die Mängel und Unvollkommenheiten, das Nichtige des Lebens unter der Sonne betrachtend, sucht sich die Ursache davon zu erklären, und findet sie theils in der Art des göttlichen Waltens, theils in der Verkehrtheit des menschlichen Strebens. Daher bleibt ihm zuletzt nichts übrig als Anempfehlung des heitern Genusses des Schönen, so viel sich dessen nach Gottes Anordnung jedem auf seinem Lebensweg darbiete.

Unzweifelhaft findet sich in Koheleth eine Reihe von Aussprüchen, welche diese trostlose und im Grunde materialistische Auffassung desselben rechtfertigen könnten. Allein schon Knobel hat nicht unbemerkt gelassen, daß mit einer solchen Lebensansicht schwer vereinbare Aussprüche ebenfalls in Koheleth sich finden, daß der Verfasser sich in andern Aussprüchen vom Skepticismus abwendet und zum Glauben erhebt, daß er eine gerechte Vergeltung aller menschlichen Handlungen hofft und die Genußsüchtigen an das ewige Gericht Gottes erinnert. Wenn Knobel diesen Widerspruch durch die Annahme zu beseitigen versucht, daß der Verfasser seine verschiedenen, oft sich entgegengesetzten Erfahrungen nebeneinander anführe und vieles von verschiedenen Seiten betrachte, oder auch manche Ausdrücke in verschiedenem Sinn auffasse, so ist dies augenscheinlich keine Lösung des Räthsels, denn er sieht sich zuletzt zu dem Eingeständniß genöthigt, daß das Buch in seiner Weltanschauung eine Ungewißheit, ein zweifelvolles Schwanken und eine unzufriedene Stimmung verrathe. So bliebe denn am Ende doch nur ein mürrischer grundsatzloser Skepticismus darin zurück. Was ist denn damit erreicht, wenn die Nichtigkeit alles Lebens und Strebens aufgezeigt ist? Was soll eine Empfehlung „des heitern Genusses des Schönen", wenn der Genuß und die Schönheit durchaus nichtig sind? Und wozu in diesem Fall die so ernste, ja erschütternde Erinnerung an das unausbleibliche göttliche Gericht?

Ewald (a. a. O., II, 278 fg.) erklärt die das Buch durchziehende schneidende Kälte gegen alles irdische Trachten und eitle Streben, die in bittern Hohn überschlagende Verachtung alles Einseitigen und Verkehrten im gewöhnlichen Treiben der Menschen, den im Auffinden aller menschlichen Eitelkeiten und Thorheiten unermüdeten Scharfsinn aus der eingetretenen Abnahme der alten Begeisterung in Israel, aus der Verwirrung und dem heftigen Streit alter und neuer Ansichten, und der dadurch gesteigerten Schwierigkeit, in dem neuen Räthsel der Zeit das rechte Heilmittel und den wahren Trost zu finden. Nach seiner Ansicht hatte der Verfasser des Buchs den Plan, in diesen Finsternissen und Verkehrtheiten des Lebens das wahrhaft Belehrende und Aufrichtende zu zeigen. Diese Belehrung und Aufrichtung soll aber in dem damals ganz neuen Satz bestanden haben: die Freude am Leben sei das Gut des Lebens, welches Gott selbst den Menschen als die schönste Gabe reiche; und weil das Leben keinen so nahen und so sichern Zweck habe, als in Gottesfurcht und Wohlthun sich seiner zu freuen, so könne niemand heiter genug den flüchtigen Tag genießen. Mit dieser Charakteristik des Buchs ist jedoch um so weniger das Richtige getroffen, als man dabei sich gezwungen sieht, eine Reihe von Aussprüchen ihres wahren Sinnes zu entkleiden und euphemistisch umzudeuten. Die Freude, welche Koheleth am Leben als dem höchsten Gut empfiehlt, soll nämlich keine blos sinnliche, keine schlechte oder unreine, sondern die wahre und reine Freude sein, „welche nur in Gott und im Licht aller göttlichen Wahrheiten, sowie im Leben nach diesem" ist. Der Verfasser des Buchs soll eine wahre und unreine Freude gar nicht kennen, obwol es doch an Aussprüchen in seinem Buch nicht fehlt, in welchen die sinnliche Freude, die „Wollust der Menschen", Tafelfreuden und Liebesgetändel (Kap. 2, 8. 24; 5, 17; 8, 15; 9, 7), empfohlen und gepriesen werden. Daß der Verfasser die Gottesfurcht hochstellt, ja am höchsten, ist keinem Zweifel unterworfen, daß er aber die Gottesfurcht, „die heitere und der göttlichen Gnade bewußte, welche ohne stets frische Zufriedenheit und Zuversicht unmöglich ist", zugleich als Lebensfreude empfehle, das ist eine entschiedene Miskennung des Geistes und Zweckes unsers Buchs.

Unstreitig ist das Buch nur aus den Verhältnissen seiner Entstehungszeit zu begreifen. Dabei hat aber schon Hitzig, mit richtigem Einblick in das Wesen desselben, bemerkt, daß es ein arger Misgriff wäre, wenn man alle seine Aussagen dem Verfasser als dessen eigene und definitive Ansicht aufbürden wollte. Hitzig sagt treffend, daß der Verfasser bisweilen eine Weisheit auskramt, die nicht seine eigene ist, ja die er nachher widerlegt. Schon früh haben die Ausleger Widersprüche im Buch gefunden und dieselben auf verschiedenem Wege zu heben versucht. Herder („Sämmtliche Werke zur Religion

und Theologie" [Stuttgart 1827—30], XIII, 148) und Eichhorn („Einleitung in das Alte Testament" [Göttingen 1820—24], III, 650 fg.) glaubten einen Dialog in dem Buch entdecken zu können; andere (z. B. Umbreit, „Koheleth's des weisen Königs Seelenkampf" [Gotha 1818], S. 11; Coheleth scepticus de summo bono [Göttingen 1820], S. 48 fg.) glaubten aus des Verfassers Seele gleichsam zwei Stimmen tönen zu hören, eine Annahme, die an dem einheitlichen Plan des Buchs und der übereinstimmenden Grundansicht des Verfassers scheitern muß. Die Vermuthungen noch anderer (z. B. Schmidts, „Salomo's Prediger, oder Koheleth's Lehren" [Gießen 1794], S. 32), daß das Buch eine Composition von Aufsätzen, aus verschiedenen Stimmungen desselben Verfassers herausgeschrieben, sei, oder eine Philosophenrede, in einer Philosophenversammlung gehalten (Bertholdt, „Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments" [Erlangen 1812—19], V, 2243 fg.), oder eine Abhandlung, die einer gelehrten Akademie von Salomo vorgelegt worden (Döderlein, „Salomo's Prediger und Hohes Lied übersetzt" [Nürnberg 1792], S. 15), sind zu abenteuerlich, um eine ernstliche Widerlegung zu verdienen. Gleichwol liegt allen diesen Vermuthungen die richtige Wahrnehmung zu Grunde, daß in dem Buch verschiedene Standpunkte vertreten und sorgfältig auseinanderzuhalten sind. Ueber die eigentliche Ursache dieser auffallenden Erscheinung hat sich jedoch noch keine übereinstimmende Ansicht herausgebildet.

Es tönen allerdings zwei Stimmen aus dem merkwürdigen Buch heraus, aber nicht aus der Seele des angeblich mit sich selbst im Kampf begriffenen Verfassers, wie Umbreit meinte, sondern aus dem Zeitalter heraus, in welchem er schreibt. Die eine der Stimmen ist die Stimme der wahren Weisheit, die andere die Stimme der verführerischen Scheinweisheit. Dadurch, daß man die beiden Stimmen miteinander vermengt und, mit völliger Misachtung der Feminialform Koheleth, den König Salomo ausschließlich zum wahren Weisheitsprediger gemacht hat, ist das Verständniß des Buchs von vornherein zur Unmöglichkeit geworden. Als Koheleth, die „Versammelnde", wird die Weisheit überhaupt bezeichnet, deren echter Repräsentant Salomo in seinen frühern Jahren war, wogegen er sich in den spätern der Thorheit ergab. Die wahre Weisheit schlägt und widerlegt nun in dem Buch die falsche. Namentlich der Epilog (Kap. 12,9—14), der mit großem Unrecht (von Döderlein, Bertholdt, Knobel u. a.) als unechter Zusatz angefochten worden ist, läßt hierüber keinen Zweifel aufkommen. Nicht Salomo, sondern die echte Koheleth wird hier als weise erklärt, ihre Worte, nicht die des genußsüchtig und leichtfertig gewordenen Königs, sind Wahrheitsworte, und werden mit Stacheln und eingeschlagenen Nägeln verglichen (Kap. 12,11 fg.). Die echte Koheleth ist überhaupt keine bestimmte Person, sondern die Personification der wahren Weisheit, deren Summa in Kap. 12,13. 14 zusammengefaßt erscheint, wogegen die Scheinweisheit sich auf eitle Büchermacherei verlegt und sich vergeblich den Kopf zerbricht (Kap. 12,12). Daher muß, was im Buch Koheleth die wahre Weisheit sagt, aufs das sorgfältigste von dem unterschieden werden, was die falsche Weisheit oder der bethörte König Salomo, als ihr Repräsentant, vorbringt. Die Rolle, welche Salomo als Vertreter der falschen Weisheit dieser Auffassung zufolge in Koheleth spielt, ist keineswegs eine üblere als diejenige, welche ihn der Verfasser des „Hohen Lieds" spielen läßt. In diesem ist er ein Wüstling, der eine Verlobte raubt, um sich mit seinen lüsternen Anträgen von ihr abgewiesen zu sehen. Im Buch Koheleth ist er schließlich ein Lebemensch, dem der sinnliche Lebensgenuß Anfang und Ende aller Lebensweisheit ist. Der Verfasser folgt mit dieser Zeichnung seines Helden nur dem Vorgang des 1. Buchs der Könige, worin der gealterte Salomo als ein Abtrünniger geschildert ist, der in Weiberstricken sich gefangen gab und in Abgötterei versank. Salomo's Weisheit war infolge seiner Genußsucht zur Thorheit geworden (1 Kön. 11,1—13). Diesen Salomo erkor sich der Verfasser als Urbild der Scheinweisheit, die sich, trotz höherer Bildung und freierer Lebensauffassung, der Lust und Wollust schließlich gefangen gibt. Ohne Zweifel wollte er die Grundrichtung der vornehmen Welt seines Zeitalters, unter der Maske des in seinem Alter zwar noch immer weltklugen, aber genußsüchtigen und wollüstigen Königs, des vollendeten Lebemanns, züchtigen. Zu diesem Zweck ist der König Kap. 1,12 fg. treffend geschildert. Er beschäftigte sich im Anfang seiner Regierung alles Ernstes mit dem Problem der Weisheit, fand aber später, daß sie „Wind" sei (Kap. 1,17) und zog daher (in seinem höhern Alter) die Weltfreude und den Lebensgenuß der wahren Weisheit, der er in jüngern Jahren gehuldigt, vor (Kap. 2,1 fg.). Die Form der Weisheit bleibt

ihm, aber dieselbe hat für ihn ihren wahren Gehalt verloren, Weisheit und Thorheit ist im Grunde eins, weil der Weise mit dem Thoren stirbt (Kap. 2,16). Darum ist Essen, Trinken, sinnlicher Lebensgenuß das einzige, was auf Erden Werth hat, und mit dem Tod hat alles ein Ende (Kap. 2,24; 3,12).

Mit diesen Sätzen hat die falsche Weisheit zunächst ihre Weltanschauung nackt dargelegt. Sie ist materialistisch, wie denn Salomo gegen den Schluß seines Lebens in Materialismus wirklich untergegangen ist. Mit Kap. 3,13—17 bricht die Stimme der wahren Weisheit zum ersten mal lebhaft hervor. Auch der Genuß (Kap. 3,13) weist auf eine höhere Weltordnung hin, auch Essen und Trinken ist „Gottesgabe". Es ist nicht wahr, daß alles nichtig ist, denn „das Thun Gottes ist ewig" (Kap. 3,14). Gott hat die Welt so angelegt, daß man ihn fürchten muß, d. h. Gottesfurcht ist weiser als Lebensgenuß und die wahre Lebensweisheit (vgl. Spr. 1,7; 9,10; Ps. 111,10; Sir. 1,16). Wol herrscht der Frevel selbst an der Stätte der Gerechtigkeit, aber die wahre Weisheit spricht in ihrem Herzen: es kommt die Zeit des Gerichts, es gibt eine ewige Vergeltung für Gute und Böse.

Die Scheinweisheit, die den sinnlichen Lebensgenuß für das höchste Gut hält, kann das Walten einer ewigen göttlichen Weltordnung dagegen nicht über sich anerkennen und sie sucht daher aufs neue ihre materialistische Weltanschauung zu begründen (Kap. 3,18—4,16). Mensch und Thier: es kommt auf eins heraus, der Tod bringt beiden ein gleiches Ende, es gibt kein ewiges Leben, überhaupt kein Leben nach dem Tode: — also völlige Leugnung der Unsterblichkeit auch im Sinne der Hadeslehre. Eine furchtbare Consequenz dieser materialistischen Ansicht ist der Satz, am glücklichsten sei, wer gar nie gewesen (Kap. 4,3).

Ueberraschend ist die plötzliche Wendung der Gedanken Kap. 4,17 fg. Wenn man den Fuß hüten soll beim Gang zum Tempel und nicht theilnehmen soll an den Opfermahlzeiten der Gottvergessenen, so gibt es also im Licht der wahren Weisheit etwas Höheres als den sinnlichen Lebensgenuß. Wie die falsche Weisheit zum Materialismus und einem wüsten Leben verleitet, so führt der Dienst der wahren Weisheit dagegen zum sittlich-ernsten Gottesdienst, der wenig Worte macht, die übernommenen Gelübde jedoch gewissenhaft erfüllt, die Diener Gottes ehrt. Und ist auch über Bedrückung von seiten der Beamten im Lande zu klagen, so gibt es doch Rechtsschutz beim König (Kap. 4,17—5,8), d. h. die höhere göttliche Ordnung spiegelt sich auch in der staatlichen ab.

Der folgende Abschnitt (Kap. 5,9—17) ist wieder der falschen Weisheitslehre entnommen, welche den irdischen Besitz, namentlich auch den Reichthum, als „Wind", und darum als ihr letztes Ziel den flüchtigen Genuß der irdischen Güter betrachtet. Die wahre Weisheit dagegen erfreut sich am Reichthum als an einer Gottesgabe (Kap. 5,18), der echte Weise genießt ihn, als genösse er ihn nicht, weil die Freude seines Herzens von Gott und nicht vom Reichthum kommt (Kap. 5,19). Mit Kap. 6,1 fg. beginnt die falsche Weisheit ihre trostlosen Klagen aufs neue. Es geht ja doch alles an einen Ort (Kap. 6,6). Es arbeitet sich der Mensch ja doch nur für seinen Mund ab (Kap. 6,7). Das Menschenleben ist ja doch nur ein Schattenleben (Kap. 6,12). Auf diesem Standpunkt der Trostlosigkeit erscheint der Todestag erfreulicher als der Geburtstag (Kap. 7,1). Die Klugheitsregeln, die nun zunächst folgen, sind noch nicht der höhern Weisheitslehre entnommen. „Sei nicht allzu gerecht, nicht allzu weise, nicht allzu gottlos — was willst du dich verderben" (Kap. 7,16 fg.): das sind Regeln der selbstsüchtigen Weisheit, die das eigene Ich schonen will, und der Verfasser erklärt sich darum ernstlich dagegen. Kap. 7,23 bemerkt nämlich der Verfasser, wie er es mit dieser Scheinweisheit versucht und dabei die Erfahrung gemacht habe, daß es nichts mit ihr sei. Auf ihren Wegen fällt der Mensch zuletzt in die Weiberschlinge (Kap. 7,26). Dagegen folgen Kap. 8,1—13 Rathschläge der wahren Weisheit, die mit dem Ausspruch endigen: wenn auch dem Bösen hundertmal die verdiente Strafe nicht auf dem Fuß folge, so gehe es doch schließlich nur dem Gottesfürchtigen gut, niemals aber dem Sünder (Kap. 8,13).

Die falsche Weisheit, die Kap. 8,14 zum letzten mal das Wort aufnimmt und bis Kap. 10,3 behält, widerspricht vor allem dem Satz, daß es mit der Gerechtigkeit (Gottesfurcht) etwas auf sich habe und daß es dem Gerechten besser gehe als dem Gottlosen. Daher nochmals eine dringende Empfehlung des sinnlichen Lebensgenusses (Kap. 8,15). „Der Lebendige hat recht" ist der Kern der folgenden Ausführungen, darum ist „ein lebendiger Hund besser als ein todter Löwe" (Kap. 9,4). Die wahre Weisheit hatte den Verkehr mit Weibern, unter denen es kein einziges gutes gibt, überhaupt verworfen (Kap.

8, 20); die falsche Weisheit empfiehlt Liebesgenuß (Kap. 9, 9). Es kommt ja doch in allem lediglich auf den flüchtigen Augenblick an (Kap. 9, 10).

Von jetzt an bemächtigt sich die Stimme der wahren Weisheit der Rede gänzlich; die falsche Weisheit muß verstummen, wie im Buch Hiob die falschen Freunde zuletzt verstummen mit ihren thörichten Einreden. Die wahre Weisheit findet allerdings oftmals kein Gehör und kann dann nichts nützen (Kap. 9, 11 fg.) und öfters erhält sie keinen Lohn (Kap. 9, 14 fg.); aber die Thorheit stiftet immer Unheil (Kap. 9, 17—10, 20). Die Lebensfreude ist nur in dem Fall zu billigen, wenn bei ihrem Genuß die Erwägung nicht fehlt, daß Gott uns über alles ins Gericht bringen wird (Kap. 11, 9). Das Gericht ist nach Kap. 12, 7 vom Gericht nach dem Tod zu verstehen; denn nur der Staub kehrt zur Erde zurück, wogegen der Geist (haruaḥ) zu Gott, der ihn gegeben, aufsteigt. Die Hadeslehre ist damit unstreitig überholt und, wie in Ps. 73, 26, die Rückkehr des geistigen Theils der Persönlichkeit in den Schos der Gottheit als die höchste Bestimmung des Menschen betrachtet. Zum Schluß beugt der Verfasser jedem Misverständniß seines Buchs noch dadurch vor, daß er sein Thema selbst ausdrücklich formulirt (Kap. 12, 13). Die wahre Lebensweisheit besteht in Gottesfurcht und Gehorsam gegen die Gebote Gottes; der Beweggrund zur Befolgung der Stimme dieser Weisheit liegt in dem Umstand, daß Gott jegliches Thun, auch das verborgene, richten wird, es sei gut oder böse.

Der Zweck, den der Verfasser bei der Abfassung seines Buchs hatte, liegt mithin deutlich vor Augen. Er will wahre Weisheit lehren, indem er zugleich die falsche Weisheit widerlegt, die sich zu seiner Zeit in Büchern und im Leben breit machte (Kap. 12, 12). Sein Buch ist eine kurzgefaßte Ethik zum täglichen Handgebrauch und scheint insonderheit als Lehr= und Schutzschrift für die der verführerischen Stimme der Tagesweisheit zunächst zugängliche Jugend (Kap. 12, 1) bestimmt gewesen zu sein. Auf Heranbildung einer weisern gottesfürchtigern Generation hat er es angelegt. „Hab immer Gott vor Augen und sein Gericht; es ist nicht alles eitel und vergänglich, denn die göttliche Weltordnung mit dem bevorstehenden Weltgericht steht im Wechsel aller irdischen Dinge fest", das ist der Kern des sinnigen Buchs. Es führt die Theodicee unstreitig einen Schritt weiter als das Buch Hiob. In diesem werden die Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit einfach niedergeschlagen durch den Hinweis auf die Unwissenheit und Ohnmacht des Menschen. Im Buch Koheleth werden die Zweifel nicht lediglich verworfen, sondern durch die religiös=sittliche aus dem Gang der göttlichen Weltordnung geschöpfte Lebenserfahrung widerlegt. Es wird auf eine ganz zuverlässige transscendente Lösung des Welträthsels hingewiesen. Der Menschengeist kehrt am Schluß seiner irdischen Laufbahn zu seiner ewigen Quelle zurück; er findet nach dem wechselvollen irdischen Treiben eine feste überirdische Stätte, eine sichere Zuflucht in Gott; innerhalb der göttlichen Weltordnung bleibt kein Böses ungestraft, kein Gutes unbelohnt, weil das göttliche Gericht ganz sicher zu rechter Zeit sich einstellt.

Das Buch, welches die verwerfliche materialistische Gesinnung vieler Zeitgenossen so schonungslos aufdeckt, ist nicht nur in seinem Kern von sittlichem Ernst durchdrungen, sondern auch von religiösem Geist erfüllt. Zwar legt der Verfasser auf Beobachtung des Ceremonialgesetzes und Opferinstituts kein großes Gewicht, aber um so höher weiß er die innere Herzensfrömmigkeit und Tugend zu ehren (Kap. 4, 17—5, 6). Dies ist ihm um so mehr anzurechnen, als er im Zeitalter des Schriftgelehrtenthums und der priesterlichen Restauration gelebt hat, noch vor dem frechen Eindringen griech. Unsitte und dem frivolen Abfall vom väterlichen Cultus. Es ist eine ernste Mahnstimme in einer Zeit zunehmender religiöser Abstumpfung und fortschreitender sittlicher Zersetzung, an Gedankentiefe und Sittenernst dem Siraciden, der etwa um ein Jahrhundert später schrieb, entschieden überlegen.

Aus der reichhaltigen Literatur, die sich für die ältere Zeit am ausführlichsten in Knobel's „Commentar über das Buch Koheleth" (Leipzig 1836) verzeichnet findet, heben wir außer den letztern Commentar noch hervor: Gaab, „Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohen Liedes, Koheleth und der Klagelieder" (Tübingen 1795); Umbreit, Coheleth scepticus de summo bono (Göttingen 1820) und „Koheleth's des weisen Königs Seelenkampf" (Gotha 1818); die Commentare von Hitzig (im „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum Alten Testament", Thl. 7 [Leipzig 1847]; Elster, „Commentar über den Prediger Salomo" (Göttingen 1855); Hengstenberg und Ewald („Sprüche Salomo's. Kohelet" [1. Ausg., Göttingen 1837; 2. Ausg., Ebd. 1867). Im übrigen sind noch die Einleitungen zum A. T. und die Bearbeitungen der alttest. biblischen Theologie zu vergleichen.

Schenkel.

König, s. Königthum.

Könige, Bücher der, s. **Samuel**, Bücher Samuel's und der Könige.

Königthum, israelitisches. Die hebr. Ausdrücke für König sind von drei Wortstämmen, mit der Grundbedeutung stark sein, vorangehen, herrschen, abgeleitet und haben daneben die weitern Bedeutungen Vorsteher, Fürst, Statthalter, Tyrann, Feldherr (Hiob 29, 10; Jes. 10, 8; 14, 5; 1 Kön. 22, 48; Spr. 6, 7; 1 Chron. 13, 1). Synonym ist der Ausdruck Gesalbter (2 Sam. 19, 22; Jes. 45, 1; Dan. 9, 25). Der Unterschied des Königs im engern Sinn von den von ihm abhängigen Stellungen wird durch Großkönig oder König der Könige ausgedrückt (2 Kön. 18, 19; Jes. 36, 4; Ez. 26, 7; Dan. 2, 37). Dabei ist der Umfang der Herrschaft gleichgültig und es kann damit ebenso wol der Beherrscher von Ländern und Völkern als von Volksstämmen und Städten bezeichnet sein (1 Mos. 26, 1; 1 Sam. 15, 20; Jes. 36, 8; 5 Mos. 2, 24). Die Institution des Königthums, die königliche Würde und Gewalt sowie das Königreich werden durch Substantiva gleichen Ursprungs ausgedrückt (1 Kön. 11, 11; Jes. 17, 3; 34, 12; Ez. 17, 14; Dan. 9, 1; 11, 5). Das Merkmal der königlichen Würde im engern Sinn ist bei den Hebräern die empfangene Salbung und der Besitz der obersten richterlichen und strategischen Gewalt.

Die Institution des Königthums fanden die Hebräer, als sie sich in den Besitz Palästinas setzten, dort vor. An der Spitze der meisten phönizischen Kleinstaaten standen Könige, welche aus der Erbaristokratie, durch Wahl oder durch Erbrecht, hervorgingen und, obwol eingeschränkt durch die gesetzgebende Gewalt der Geschlechter, das Recht eines Oberrichters und Anführers der Flotte und des Heeres besaßen; ihnen zur Seite standen in Tyrus als Stellvertreter des göttlichen Stadtkönigs Melkart die Oberpriester, die, aus einem bestimmten Geschlecht hervorgehend, einen den Königen ähnlichen Rang besaßen. Die Philister hatten ihre Stammfürsten; die Amoriter verliehen ihren Stammhäuptern, als sich das Bedürfniß einer einheitlichen Leitung geltend machte, königliche Gewalt. Auch die arab. Wanderstämme hatten in den mit der obersten Richtergewalt und der Anführung im Krieg betrauten Emiren, welche aus den ältesten Familien hervorgingen, ein nur durch die Scheikhs, die Häupter der übrigen vornehmen Geschlechter, beschränktes Königthum. Daß die Israeliten erst nach längerer Zeit dem Beispiel ihrer Stammverwandten folgten, ist in der Eigenthümlichkeit ihrer Nationalität und der mosaischen Institutionen begründet. Die Gliederung des Volkes in zwölf gleichberechtigte Stämme ohne ein anderes Band als das des religiösen Princips, der Stämme in Geschlechter, der Geschlechter in Vaterhäuser, mit ihren aus dem Erstgeburtsrecht hervorgehenden Vorstehern, der stark ausgeprägte Unabhängigkeitssinn der Hebräer, die Vorstellung von Jahve als dem Gesetzgeber, Richter und König seines Volks (2 Mos. 15, 18; Jes. 24, 23; Ps. 44, 5; 74, 12; Sach. 14, 9), die Ausbildung eines dem entsprechenden statutarischen Gesetzes, die Richtung des Volkslebens auf den Cultus und die damit zusammenhängende Werthschätzung der priesterlichen Würde, die geistige Macht des Prophetismus: dies alles war der Ausbildung einer einheitlichen und starken politischen Gewalt nicht günstig, und nur die Noth der Zeit konnte dem Königthum den Boden bereiten. War auch die Macht, welche Mose ausübte, der königlichen zu vergleichen, indem er nicht nur die oberste richterliche Gewalt, sondern auch die des Volksführers besaß und priesterliche Functionen versah, so wird er doch nirgends als König bezeichnet (auch 5 Mos. 33, 5 nach richtiger Auslegung nicht), sondern er ist wesentlich Prophet, Mund Jahve's (5 Mos. 18, 15. 18; 34, 10), Richter, Volksführer und Priester aber nur infolge dessen, daß das hebr. Gemeinwesen erst in der Bildung begriffen war. Seine Stellung ist eben eine singuläre, die des Schöpfers des hebr. Gemeinwesens. Er selbst leitet dann die Theilung der Arbeit und der Gewalt ein. Die gottesdienstlichen Functionen werden einem besondern Priesterstand mit einem Hohenpriester an der Spitze übertragen, dem in der Folge auch die oberste Instanz der Jurisdiction zufällt. Ebenso soll das Amt des Heer= und Volksführers für sich bestehen. Dagegen wird und kann die Prophetie nicht Gegenstand eines stabilen Amts werden, sondern sie ist die nicht zu fixirende Wirkung göttlicher Begabung und Erweckung (5 Mos. 18, 15. 18). Auch in der Folge theilt sich die Gewalt zwischen den Richtern, welche Anführer und Rechtssprecher zugleich waren, und dem Hohenpriester. Dann aber kommt zur Zeit steigender Verwirrung die Anführung und Rechtsprechung an den Hohenpriester Eli, der sämmtliche oberste Functionen in seiner Person vereinigt, und von diesem an den Propheten Samuel. Wenn nun erst das Volk nach herben Erfahrungen zur Wahl eines Königs drängt, so

erhellt hieraus, daß das Königthum, wie es sich den Augen der Hebräer bei den sie umgebenden Volksstämmen darstellte, die erbliche Vereinigung aller politischen Gewalt in einer Hand, wodurch dem Ehrgeiz, der Kriegslust, der Herrschsucht und der Prachtliebe ein weites Feld geöffnet und das Königthum Jahve's geschwächt wurde, einem ausgeprägten hebr. Bewußtsein widerstrebt hat. Daher die ablehnende Antwort Gideon's auf die angetragene königliche Gewalt: „Ich will nicht herrschen über euch und mein Sohn soll nicht herrschen über euch; Jahve soll herrschen über euch" (Richt. 8, 23), und das Widerstreben Samuel's gegen die Einsetzung eines Königs.

Die Einführung des Königthums bei den Hebräern ist demnach zunächst die Sache einer äußern Nothwendigkeit. Um sich gegen den Andrang ihrer Grenznachbarn, insbesondere der Philister und Ammoniter (1 Sam. 9, 16; 12, 12), halten zu können, bedurfte es einer einheitlichen und kräftigen Oberleitung und eines kriegstüchtigen Heerführers. Das Hohepriesterthum, durch die Priestergesetze an der freien Bewegung gehindert, war dazu nicht geeignet, und das zur Zeit der Verwirrung entstandene Richteramt, da es keine stabile Institution war, bot nicht die Garantie einer stetigen Staatsleitung. Den Anstoß zu dem ausgesprochenen Verlangen nach einem König gab nach der Erzählung die Bestechlichkeit der beiden Söhne Samuel's, welchen derselbe in seinem Alter die Jurisdiction übertragen hatte (1 Sam. 8, 1—3), aber nach dem Zusammenhang kann dies nicht der eigentliche oder alleinige Grund gewesen sein (vgl. 1 Sam. 8, 20; 12, 12). Die Vorsteher des Volks versammelten sich zu Mizpa und verlangten, daß Samuel ihnen einen König einsetze (1 Sam. 8, 4 fg.). Den Widerstand, welchen dieser ihrem Verlangen entgegensetzte, blos auf Rechnung seiner Herrschsucht zu bringen, ist ein Unrecht. Ein König, der Israel richte wie alle Völker (1 Sam. 8, 5 fg.) widersprach, wie wir sahen, der strengen Idee des Jahvestaats und dem religiösen Bewußtsein des Israeliten. So konnte Samuel allerdings ohne Simulation Jahve zu ihnen sagen lassen: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht König über sie sein soll" (1 Sam. 8, 7), und ebenso war es in den bei heidnischen Völkern vorliegenden Erfahrungen begründet, wenn er sie auf die Belastung und Bedrückung des Volks hinwies, die mit dem Königthum verbunden sein werde (1 Sam. 8, 10—17). Wenn Samuel gleichwol dem Verlangen des Volks nachgibt, so ist dies wiederum nicht als blose Connivenz zu betrachten, sondern es muß sich ihm die Möglichkeit gezeigt haben, das Königthum mit der Idee Jahve's durch eine Umgestaltung seines Wesens im Geist des Hebraismus zu versöhnen. Zwar ist uns das Königsgesetz, welches Samuel nach 1 Sam. 10, 25 verfaßte, nicht erhalten; jedoch können wir aus der 1 Sam. 12, 1—17 berichteten Abschiedsrede Samuel's bei Niederlegung seines Amts erkennen, daß sein Bestreben darauf hinausging, das Königthum dadurch auf den Boden des Gottesstaats zu stellen, daß er es dem religiösen Grundgesetz wie den Kundgebungen der Propheten grundsatzmäßig unterordnete, welches Verhältniß dann die Ursache mannichfacher Conflicte wurde. Der König erschien danach als Vollstrecker des Willens Jahve's und daher zugleich als sein Erwählter (1 Sam. 9, 17; 10, 1. 24). Dies letztere schließt jedoch die Mitwirkung des Volks bei der Königswahl so wenig aus, daß vielmehr ausdrücklich berichtet wird, die Volksversammlung (wol die Aeltesten als Vertreter des Volks; vgl. 1 Sam. 8, 4 mit 19) habe Saul zu Mizpa als König ausgerufen und ihn zu Gilgal feierlich eingesetzt (1 Sam. 10, 24b; 11, 15). Es war dabei auf ein Erbkönigthum, wenn auch nur, wie die Folge zeigt, bedingungsweise, abgesehen (1 Sam. 13, 13 fg.; 20, 31). Als Aufgabe des neuen Königs wird die Ausübung der Justiz und die Kriegführung angegeben (1 Sam. 8, 20). Mögen in den betreffenden Erzählungen auch verschieden gefärbte Darstellungen, von denen die eine den volksthümlichen Standpunkt vertritt, die andere den theokratischen so schroff geltend macht, daß das Volk geradezu als wissentlich gegen den Willen Jahve's handelnd erscheint (1 Sam. 12, 19), nebeneinander hergehen (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 36 fg.), so sind doch die Grundzüge des Berichts pragmatisch zu gut begründet, als daß sie für ungeschichtlich gehalten werden könnten. Die hohepriesterliche Würde blieb bei der Einsetzung des Königthums bestehen (1 Sam. 14, 13. 18); auch Samuel muß seinen persönlichen Einfluß behalten haben, denn es wird nicht allein von ihm gesagt, er habe das Volk alle Tage seines Lebens gerichtet (1 Sam. 7, 15), sondern bei der Aufforderung zum Krieg gegen die Ammoniter wird auch sein Name neben dem des Königs genannt (1 Sam. 11, 7), und er nimmt die Darbringung des Opfers vor Beginn eines Feldzugs

sowie die Bestimmung über den Zeitpunkt dieses Beginns (1 Sam. 13, 8 fg.; vgl. 10, 7 fg.), nicht aber, nach gewöhnlicher Annahme, das Privilegium des Opferns überhaupt, das dem König ja ebenso wol wie Samuel, da dieser nicht Priester war, zustand (vgl. 1 Sam. 14, 34 fg.), in Anspruch, wie wenn er noch die oberste Leitung des Volkes hätte. Die Schmälerung dieses, nach der Erzählung von Saul im Princip zugestandenen (1 Sam. 13, 11 fg.) Vorrechts, sowie die Verletzung des strengen Bannrechts (1 Sam. 15, 3. 10—23), wodurch das Eigenthum Jahve's zu Gunsten der Kriegsbeute beeinträchtigt erschien (vgl. Jos. 7, 11), führte zu Conflicten, welche die Aufstellung eines Gegenkönigs zur Folge hatten. Es waren die Conflicte der neugeschaffenen königlichen Macht mit einer kraftvollen Persönlichkeit, welche sich, vermöge ihrer prophet. Begabung und ihrer Leistungen, zur Mitleitung des Staats berufen hielt, und mit dem theokratischen Recht, welches der Lust an Erwerb und Beute eine Schranke setzte. Auch mit der Priesterschaft muß Saul sich überworfen haben, denn nur so erklärt es sich, daß er den Hohenpriester und die Priester an der Stiftshütte zu Nob wegen ihres David erzeigten Wohlwollens ermorden läßt (1 Sam. 22, 11—19). Obwol bereits von Samuel gesalbt, wird David doch auch von den Männern (Aeltesten) von Juda durch eine neue Salbung zum König von Juda eingesetzt (2 Sam. 2, 4). Die übrigen Stämme aber halten an der Familie Saul's fest und erkennen dessen Sohn Isboset als König an (2 Sam. 2, 8—10). Erst nachdem David langjährige Kämpfe geführt hat (2 Sam. 3, 1) und Isboset ermordet worden ist (2 Sam. 4, 4—8), erscheinen die Aeltesten Israels zu Hebron, erkennen die göttliche Berufung David's an, schließen einen Bund mit ihm und salben ihn zum König von ganz Israel (2 Sam. 5, 1—5). David befestigt und erhöht dann durch persönliche Thatkraft die königliche Gewalt. Das Amt der Aeltesten wird dadurch natürlich herabgedrückt, nur in gefährlichen Krisen treten sie noch handelnd ein (2 Sam. 19, 11 fg.), und behalten außerdem ihre Bedeutung bei der Organisation des Heeres (1 Chron. 27, 1—22). David beendigt den Conflict zwischen Religion und Königthum durch sein persönliches Interesse für den Cultus und hebt durch glückliche Kriege Israel auf eine hohe Stufe der Macht und des Ansehens. Er schafft dem Reich einen Mittelpunkt in Jerusalem, indem er dasselbe zum Sitz des Königthums und des Nationalheiligthums erhebt, umkleidet sich mit einer Art priesterlicher Würde, indem er wie Samuel das priesterliche Schulterkleid trägt (2 Sam. 6, 14; 1 Chron. 15, 27; vgl. 1 Sam. 2, 28; 22, 18), vor der Bundeslade herzieht und Opfer und Gebete im Namen des Volks darbringt (2 Sam. 6, 16—18; 24, 25; 1 Chron. 29, 10; vgl. Ps. 110, 4), und sichert sich den Einfluß auf die Priesterschaft durch das Vorrecht, Hohepriester ein- und abzusetzen (2 Sam. 8, 17; vgl. 1 Kön. 2, 26 fg., 35). Vom Chronisten (1 Chron. 23 fg.) wird ihm auch eine umfassende Reorganisation der Priesterschaft und des Cultus zugeschrieben, die aber in dieser Ausdehnung wahrscheinlich erst das Werk Salomo's ist. Zu den Priestern steht er in einem freundlichen Verhältniß (2 Sam. 15, 24; 19, 11 fg.) und den theokratischen Charakter des Königthums wahrt er auch dadurch, daß er bei schwierigen Situationen das Orakel Jahve's befragt, sich den Mahnungen der Propheten unterwirft (1 Sam. 22, 10; 23; 2 Sam. 12, 1—15; 21, 1; 24, 11—17) und die Salbung Salomo's durch den Propheten Nathan und den Hohenpriester vollziehen läßt (1 Kön. 1, 34). Die oberste Gerichtsbarkeit übt er selbst aus (2 Sam. 15, 2; vgl. 8, 15). Er baut sich einen Palast, hält sich einen Harem, bildet sich eine Leibwache (Kreti und Pleti; s. d.), organisirt das Heer und schafft ein Krongut, bestehend aus Grundbesitz und Heerden. Von königlichen Beamten werden ein Feldhauptmann, ein Kanzler (s. d.; vgl. 2 Sam. 8, 16; Jes. 36, 22 und dazu die LXX), Räthe oder Minister, welche auch als Freunde, als Erste zur Hand des Königs und als vor dem Angesicht des Königs Stehende bezeichnet werden (2 Sam. 8, 18; 20, 26; 1 Kön. 4, 5, wo das Kohanim häufig falsch durch Priester übersetzt wird; 1 Kön. 12, 6; 2 Kön. 25, 19; 1 Chron. 18, 17), der Aufseher der Fronarbeiter (2 Sam. 20, 24; 2 Chron. 8, 10), ein Secretär, ein Oberster der Leibwache (2 Sam. 8, 16—18), verschiedene Gutsverwalter (1 Chron. 27, 25—31; 1 Kön. 4, 7—19) und Kämmerer (1 Chron. 28, 1) genannt. So führt er Israel zu nationaler Einheit, erwirbt ihm eine geachtete Stellung unter den Nationen und gibt dem Jahvecultus festen Halt und Mittelpunkt. Aber es ist nicht zu leugnen, daß das Königthum David's schon theilweise den Charakter des orientalischen Despotismus annimmt. Die alten Volksfreiheiten werden wesentlich beschränkt, wie denn von einer Berufung der Aeltesten auch bei einer so wichtigen Angelegenheit wie die Bestimmung des Thronfolgers nicht mehr die Rede ist (1 Kön.

1, 36—40), die Stammesdifferenzen werden gewaltsam niedergehalten, statt innerlich ausgeglichen, die Sicherheit des Throns wird mit blutigen Thaten erkauft, in der Familie und Umgebung des Königs zeigen sich bereits die Kabalen und finstern Gewaltthaten der orientalischen Höfe. Der Schaden, der daraus für das religiöse Leben erwächst, wird einigermaßen aufgewogen durch die persönliche Frömmigkeit des Königs; aber indem neben derselben eine ungebrochene Leidenschaft hergeht, das Streben nach Macht und Glanz des Throns die sittlichen Aufgaben des Volks zurückdrängt und die religiösen Mächte, in den Dienst des Königthums gestellt, an der freien Bewegung gehindert werden, wird der Grund zu einer unheilvollen Zukunft gelegt. Es ist, abgesehen von Königen wie Salomo, Hiskia, Usia und Josia, fortan der Prophetismus, der im Conflict mit dem Königthum den Faden der religiösen Entwickelung weiter spinnt. Salomo vollendet das von seinem Vater Begonnene und erhebt das Königthum zu seinem höchsten Glanz. Behält das Reich auch ungefähr denselben Umfang wie unter David, so sichert er seinen Bestand doch durch Vermehrung der Kriegsmacht, Herstellung von Reiterei und Streitwagen, Erbauung von Festungen, und erhöht den Glanz der Krone durch einen neuen Palast, glänzende Einrichtungen und einen großen Hofhalt und Harem. Dem Cultus gibt er einen glänzenden Mittelpunkt durch Erbauung eines Tempels, dem der Höhendienst Jahve's jedoch nur allmählich weicht (vgl. 2 Kön. 15, 4. 35), er organisirt die Priesterschaft, verschönert den Cultus und erweckt wie sein Vater David durch eigene Dichtungen religiöses Leben. Dabei wurde jedoch nicht minder wie unter David die Volksfreiheit und die freie Entwickelung des religiösen Lebens beeinträchtigt. Hatte vordem jeder das Recht, Opfer und Gebete für sich und andere darzubringen, so ward dies jetzt mehr und mehr ausschließliches Recht der Priesterschaft, und nur der König selbst bildete eine Ausnahme von diesem Privilegium (2 Kön. 15, 4 fg.; 1 Kön. 9, 25; 8, 14. 55; vgl. jedoch 2 Chron. 26, 16 fg.). Auch Israeliten wurden bald zu Fronarbeiten herangezogen (1 Kön. 5, 27; 11, 28; 12, 4), und der Hohepriester stand unter königlicher Gewalt (1 Kön. 2, 26 fg.). Wie die Regierung, so wurde auch der Cultus in Jerusalem centralisirt und verdrängte so die dem Volk lieb gewordenen alten Cultusstätten zu Gibeon, Mizpa und Gilgal; die Gleichberechtigung der Stämme schien auf diese Weise zu Gunsten Judas geopfert und erregte einen nur durch die Autorität des Königs niedergehaltenen Neid. Dazu kam dann der Steuerdruck, welchen die kostbaren Bauten, die verschwenderische Hofhaltung und der maßlose Harem verursachte (1 Kön. 10 fg., mögen auch die dort genannten Zahlen theilweise übertrieben sein). Indem aber Salomo neben dem Jahvedienst seinen ausländischen Frauen zu Liebe fremde Culte einführte (1 Kön. 11, 4—8), rief er den Widerspruch zwar nicht der ihm verpflichteten Priesterschaft, wol aber der Propheten hervor, welche dann die Spaltung des Reichs als den Willen Jahve's verkündigten (1 Kön. 11, 29 fg.; 2 Chron. 11, 2—4).

In der im Vorstehenden beschriebenen Entstehung und Ausbildung des israelitischen Königthums ist der fernere Verlauf seiner Geschichte vorausbestimmt. War der Particularismus der Stämme nur zurückgedrängt, so mußte er unter einem unbesonnenen und kraftlosen König wie Rehabeam sich wiederum mächtig regen, und nicht minder natürlich war es, daß nun die Aeltesten wieder in ihre Rechte eintraten und die Anerkennung des Königs von Bedingungen abhängig machten (1 Kön. 12, 1—4). Waren ferner unter der Regierung von David und Salomo zwei differente Elemente unvermittelt nebeneinander hergegangen, auf der einen Seite das religiös-theokratische, auf der andern ein weltlich-heidnisches, so wirkte dieser Dualismus nun in der Weise fort, daß bald ein theokratisch, bald ein heidnisch gesinnter König den Thron bestieg. Die von David und Salomo gemachten Eroberungen gehen theilweise verloren, werden wiedergewonnen und gehen wiederum verloren, weil sie dem Kern der Monarchie nicht assimilirt werden können. Die häuslichen Zwistigkeiten und blutigen Kämpfe um den Thron wiederholen sich. Der Prophetismus übt theils einen fördernden Einfluß auf die Leitung des Staats aus, theils befindet er sich bei eintretender Neigung zum Heidenthum in scharfer Opposition gegen dieselbe, was dann blutige Verfolgung auf der einen Seite und todesmuthige Ausdauer auf der andern zur Folge hat. Der Träger der religiösen Entwickelung wird hauptsächlich Juda, weil sich hier der Mittelpunkt für den Jahvecultus befindet und sich mit der Erbfolge in der Davidischen Familie auch der religiöse Geist leichter erhält. Hier sind eine ganze Reihe von Königen, Asa, Josaphat, Amazia, Usia, Jotham, Hiskia, Josia, Vertreter und Förderer des nationalen Jahvecultus, hier treten Propheten wie Joel, Amos,

Jesaja, Micha, Jeremia, Habakuk auf, hier kommt die Erneuerung des mosaischen Gesetzes, das Deuteronomium, zu Stande. Doch ist auch das Königthum Judas nicht freigeblieben von den Greueln gewaltsamer Katastrophen und von der Roheit einer heidnischen Denkweise. Das Reich Israel trug insofern einen nationalern Charakter, als es den ursprünglichen Gesammtnamen Israel, neben dem freilich auch Samaria und Ephraim gebraucht werden, behielt, ihm die alten Cultusstätten, an denen das Volk hing, verblieben, der Jahvedienst hier seine alte Form wiedererhielt und das Opfer nicht ausschließliches Privilegium des Priesterthums, welches zudem hier nicht an ein besonderes Geschlecht gebunden war (1 Kön. 12, 31), wurde; aber dafür fanden hier die fremden Culte um so leichtern Eingang und mit ihnen Wollust, Grausamkeit und Verwilderung der Sitten, wogegen dann Propheten wie Elia, Elisa und Hosea auftreten, von denen insbesondere der erste einen mächtigen Einfluß auf die Geschichte des Königthums ausübt. So ist es Elia, der Jehu zum König salbt und dadurch den Sturz des Hauses Ahab veranlaßt. Die Priesterschaft verharrte hier ebenso wenig wie in Juda in beständiger Treue gegen den Jahvedienst. Residenzen der israelitischen Könige wurden Sichem (unter Jerobeam I.; 1 Kön. 12, 25), Thirza (in der spätern Zeit desselben; 1 Kön. 14, 17; 15, 21), dann Samaria (seit Omri; 1 Kön. 16, 24); daneben diente auch der Königspalast zu Jisreel häufig als Aufenthalt der Könige (seit Ahab; 1 Kön. 18, 45). Im Gegensatz zu Juda fand in Israel wiederholt ein gewaltsamer Wechsel der Dynastie statt. Im ganzen regierten hier Könige aus neun verschiedenen Familien, dazwischen fallen (obschon es an directen Angaben hierfür fehlt, so macht doch die Chronologie die Annahme nothwendig) zwei Perioden der Anarchie, die eine (elf- bis zwölfjährige) nach Jerobeam II., die zweite (neun- bis zehnjährige) nach Pekah. Der Zwist beider Reiche dauerte fort, nur unterbrochen durch den Bund zwischen Ahab und Josaphat, der jedoch beide nicht lange überdauerte. Der Untergang beider Reiche ist die nothwendige Folge ihrer Desorganisation, ihrer treulosen untheokratischen Politik, welche den nationalen Geist und damit die Widerstandsfähigkeit lähmte. Nachdem schon Menahem den Assyrern zinspflichtig geworden, erliegt das Königthum Israels unter Hosea, welcher, sich auf ein Bündniß mit Aegypten stützend, den Assyrern den Tribut kündigt, nach dreijähriger Belagerung Samarias dem Heer Salmanassar's; das Königthum Judas hält sich dann, obgleich seit Jojakim von Aegyptern und Chaldäern abhängig geworden, fast noch anderthalb Jahrhundert, bis ihm Nebukadnezar ein Ende macht.

Wir vervollständigen diese Uebersicht über das getheilte vorexilische Königthum Israels durch eine Zusammenstellung der Notizen über die damit in Zusammenhang stehenden Einrichtungen. Zu einer geordneten Verfassung des Königthums ist es weder in Juda noch in Israel gekommen. Der Inhalt des von Samuel niedergeschriebenen Königsrechts (1 Sam. 10, 25) ist uns ebenso wenig bekannt wie derjenige der Gesetzesrolle, welche bei der Krönung des Joas benutzt wurde (2 Kön. 11, 12), das im Deuteronomium (5 Mos. 17, 14—20) enthaltene Königsgesetz aber ist erst das Werk des Deuteronomikers und daher schwerlich je in Gebrauch gewesen. Blieb auch in Juda die königliche Würde in einer und derselben Familie, so gab es doch kein bestimmtes Gesetz über die Erbfolge des Mannesstammes und der Erstgeburt; beide waren nur in der hebr. Erbfolge überhaupt begründet, wie die Geschichte der Athalja, die Thronbesteigung Salomo's und 2 Chron. 11, 20—22; 36, 1 fg., 5 neben 2 Chron. 21, 3 zeigen. Die Nachfolge der Söhne auf dem Thron erfolgte wol am häufigsten durch den blosen Willen des regierenden Königs unter stillschweigender Anerkennung des Volks. Das Beispiel des Joas (2 Kön. 11, 17) und Joahas (2 Kön. 23, 30) wie dasjenige des Rehabeam sind Belege dafür, daß unter Umständen auch ein thätiges Eingreifen und Mitwirken des Volks stattfand. Ist ja doch selbst die Erblichkeit des Königthums nicht der Inhalt eines Gesetzes, sondern erscheint als prophet. Verheißung, sodaß sie von der Bedingung einer theokratischen Regierung abhängig gemacht wird (1 Sam. 13, 13; 2 Sam. 7, 12 fg.; 1 Kön. 11, 30—39; 5 Mos. 17, 20), und wenn daher in Juda das Königthum in der Familie der Davididen forterbte, so war dies nicht die Folge eines Gesetzes, sondern des Ansehens, welches ihre Vorfahren im Volk erlangt hatten (vgl. 1 Kön. 11, 32—36).

Die förmliche Einsetzung der Könige geschah durch Salbung und Krönung. Die Salbung, das Symbol der Weihe für Jahve, erfolgte da, wo ein Kronprätendent durch einen Propheten oder durch den Hohenpriester aufgestellt wurde, durch diese (2 Kön. 9, 1 fg.; 11, 12), mit nachfolgender Anerkennung von seiten der Volksvertreter (2 Kön. 11, 17; 10, 5 fg.),

bei regelmäßiger Nachfolge durch den Hohenpriester allein. Der Hohepriester fungirte dabei wie sonst als Vertreter des Volks vor Jahve (vgl. 2 Kön. 23, 30), der Prophet als Bote Jahve's, daher im letztern Fall auch wol eine nochmalige Salbung im Namen des Volks nachfolgte (vgl. 2 Sam. 2, 4; 5, 3). Das Verfahren bei der Einsetzung eines Königs wird im einzelnen gelegentlich der Wahl des Joas folgendermaßen beschrieben: „Der Hohepriester führte den Königssohn heraus und setzte ihm das Diadem auf (vgl. 2 Sam. 1, 10; Ps. 21, 4) und das Gesetz, und so machten sie ihn zum König und salbten ihn und klatschten in die Hände. Und Jojada schloß den Bund zwischen Jahve und dem König und dem Volk, daß es das Volk Jahve's sein sollte, und zwischen dem König und dem Volk" (2 Kön. 11, 12; 17). Nach Abzug dessen, was hier in den besondern Verhältnissen begründet ist, der Herausführung des Königs durch den Hohenpriester, der durch den vorhergegangenen Abfall veranlaßten Bundschließung mit Jahve, haben wir an dieser Stelle eine lebendige Beschreibung einer israelitischen Krönung überhaupt. Die Worte „und setzte ihm das Diadem auf und das Gesetz" sind wol so zu verstehen, daß ihm zugleich die Gesetzesrolle zum Zeichen der Verpflichtung auf das Haupt gelegt wurde. Vielleicht enthielt diese Rolle das von Samuel verfaßte in der Stiftshütte deponirte Recht des Königthums oder ein ähnliches Statut. Die Bundschließung mit dem Volk bestand wol in einem gegenseitigen Gelöbniß der Treue. Als Insignien der königlichen Würde werden neben dem Diadem auch noch das Scepter, ein langer Hirtenstab (Ps. 2, 9; 45, 7) und der Thron, ein mit Armlehnen versehener hoher Sessel (1 Kön. 10, 18 fg.; Spr. 20, 8), genannt. Wurde der König zum Regieren unfähig, so trat der muthmaßliche Thronfolger für ihn ein (2 Kön. 15, 5); war der Thronfolger minderjährig, so wurde die Regierung für ihn, sei es durch den Hohenpriester (2 Kön. 12, 3), sei es durch die Mutter geführt. Für das letztere findet sich zwar kein directer Beleg, aber der Umstand, daß die Königin-Mutter überhaupt eine hohe Stellung am Hofe einnahm (1 Kön. 2, 19; 14, 21; 15, 2. 13; 2 Kön. 10, 13), macht dies wahrscheinlich. Die hebr. Könige waren volksthümlicher als die meisten oriental. Könige. Wie sie selbst Recht sprachen und in der Regel die Truppen persönlich anführten, so verkehrten sie auch sonst mit dem Volk. Nach dem Vorgang David's und Salomo's vollzogen auch die spätern Könige Judas die priesterlichen Functionen des allgemeinen Opfers und Gebets in Vertretung des Volks (2 Chron. 26, 16, wo dies freilich schon als ein Eingriff in die priesterlichen Rechte dargestellt wird; Kap. 31, 8). Das Institut der Leibwache bestand auch jetzt fort und hatte besonders bei Thronumwälzungen einen großen Einfluß (2 Kön. 11, 4 fg.). Von Beamten des Königs werden außer den erwähnten noch genannt: der Hofmarschall oder Aufseher des königlichen Palastes (1 Kön. 4, 6; 16, 9; 2 Kön. 18, 18; 2 Chron. 28, 7; vgl. Jes. 22, 15), der Mundschenk (vgl. 1 Kön. 10, 5), der Garderobemeister (2 Kön. 10, 22), die Kämmerer oder Hofdiener (wörtlich Verschnittene, wobei jedoch ebenso wenig wie 1 Chron. 28, 1 an wirklich Verschnittene zu denken ist, da sie nirgends als Haremswächter bezeichnet werden, der Verschnittene Jer. 38, 7 aber ausdrücklich als Ausländer genannt wird: 1 Kön. 22, 9; 2 Kön. 8, 6; 9, 32; 23, 11; 24, 12). Das Halten eines Harems, bestehend aus Frauen und Kebsweibern, blieb auch jetzt Sitte (1 Chron. 7, 14; 2 Chron. 11, 21; 13, 21). Die Einkünfte der Könige bestanden, wie wesentlich schon unter David und Salomo, in den Erträgen der aus Grundbesitz und Viehheerden bestehenden königlichen Güter (2 Chron. 26, 10; vgl. 1 Chron. 27, 25 fg.), im Gewinn von Handel und Schiffahrt (vgl. 1 Kön. 10, 11; 14, 22), in Lieferungen der Unterthanen (1 Kön. 12, 4. 13; Am. 7, 1; vgl. 1 Kön. 4, 7), im Antheil an der Kriegsbeute (vgl. 2 Sam. 8, 11; 12, 30) und dem jährlichen Tribut der besiegten Völker (2 Kön. 3, 4; Jes. 16, 1; vgl. 2 Sam. 8, 2; 1 Kön. 5, 1), endlich in Geschenken von Audienz suchenden Unterthanen und von Fremden (2 Chron. 32, 23; vgl. 1 Kön. 10, 25; 1 Sam. 16, 20). Auch werden förmliche Umlagen zur Deckung von Kriegsauflagen fremder Herrscher (2 Kön. 15, 20; 23, 35) erwähnt; gewaltsame Confiscationen von Privateigenthum kamen ebenfalls vor (1 Kön. 21, 3. 7; vgl. Ez. 46, 18).

Die Chronologie (s. d.) des hebr. Königthums ist, was die Regierungsdauer der Könige anlangt, ziemlich sicher, da die den Regierungszeiten der Könige von Juda und Israel hinzugefügten Angaben, wer und seit wie lange gleichzeitig der König des andern Reichs regierte, eine Controle möglich machen. Nur die Regierungsdauer Saul's ist unbestimmt und wird erst von Spätern auf vierzig Jahre festgesetzt (vgl. Josephus, „Alterthümer", VI, 14, 9; Apg. 13, 21). Die Differenzen in Betreff der Regierungszeit Je-

obeam's II. und seines Sohnes Sacharja (2 Kön. 14, 23; 15, 1. 8) und in Betreff der Regierungsjahre des Pekah und seines Nachfolgers Hosea (2 Kön. 15, 27. 30; 17, 1) erledigen sich durch Annahme einer elf- bis zwölfjährigen und neun- bis zehnjährigen Anarchie. Unsicherer ist die Einfügung der Regierungsjahre in unsere Zeitrechnung. Usher und die Mehrzahl der Historiker setzen die Spaltung des Reichs in das Jahr 975, Ewald dagegen in das Jahr 985, Bunsen in das Jahr 967. Infolge dessen differiren nun auch die folgenden Jahreszahlen, doch ermäßigt sich die Differenz für das Jahr der Zerstörung Samarias und Jerusalems auf zwei bis drei Jahre (s. die Chronologische Uebersicht der israelitischen Geschichte am Schluß von Bd. I).

Nachdem der aus den Makkabäerkämpfen hervorgegangene neue jüd. Staat sich consolidirt hatte, kam es auch zur Erneuerung des Königthums. Es ist nach Josephus („Jüdischer Krieg", I, 3, 1) und nach sonstigen Spuren wahrscheinlich, daß es Aristobulus I. war, welcher im J. 106 zuerst den Königstitel, womit er für seine Person die hohepriesterliche Würde vereinigte, annahm. Das Königthum der Hasmonäer (s. d.) war ein erbliches, doch findet weder eine regelmäßige Erbfolge des Erstgeborenen statt, noch ist die Erbfolge an den Mannsstamm gebunden, wie die neunjährige Regierung der Alexandra zeigt. Aus den Makkabäischen Kriegen hatten die Hasmonäischen Könige einen kriegerischen Geist geerbt, aber sie verbanden damit auch wilde Leidenschaft und Grausamkeit. Der Kampf der Parteien im Innern und die fortwährenden Kriege lassen es zu keinem sichern Bestand des Reichs kommen; griech. Sitte und ausländische Söldner verhindern, daß das Königthum einen nationalen Charakter erlangt. Die Selbständigkeit der Krone geht bereits unter Aristobulus II. verloren, indem er und sein Bruder, der Hohepriester Hyrkanus, vor Schlichtung ihrer Streitigkeiten um den Thron die Entscheidung der Römer anrufen. Hyrkanus II. erlangt die Herrschaft, aber als zinsbarer Hoherpriester und Ethnarch (63 v. Chr.). Das Königthum Herodes' des Großen (seit 40 v. Chr.) und seiner Nachfolger ist jeder nationalen Grundlage und Idee bar. Edomiter von Geburt, Mörder der Hasmonäer, in Rom zum Dank für mancherlei Dienstleistungen als König der Juden ernannt, hegte er die Absicht, die jüd. Nationalität zu zerstören, den theokratischen Geist der Juden zu brechen und sie zu romanisiren. Auch sein Tempelbau war nicht dazu bestimmt, das jüd. Wesen zu heben, sondern die Gärung im Volke zu beschwichtigen. Herodes Agrippa (seit 40 n. Chr.) vereinigt die getrennten Theile Palästinas nochmals unter der königlichen Würde, aber seine Herrschaft ist nur von kurzer Dauer; dann erlischt das Königthum ganz. Ein Nachsprößling des hebr. Königthums ist Bar Cochba, aber er erliegt sogleich der Heeresmacht Hadrian's (ca. 135 n. Chr.).

Wir wenden uns einer kurzen Betrachtung der das hebr. Königthum tragenden Ideen zu. Das unter dem Druck der äußern Verhältnisse zu Stande gekommene Königthum wird mit der israelitischen Theokratie in der Weise vermittelt, daß der König als Stellvertreter Jahve's, des ewigen Königs in Israel, also als Vicekönig erscheint. Der König ist der Erwählte Jahve's (2 Sam. 21, 6; 5 Mos. 17, 15; 1 Chron. 28, 4 fg.; Ps. 89, 4), sein Gesalbter (1 Sam. 24, 7. 11; 2 Sam. 1, 16; 23, 1; Ps. 89, 21; Kl. 4, 20), er sitzt auf Jahve's Thron (1 Chron. 28, 5; 29, 23), er ist sein Sohn (Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 14; Ps. 89, 27 fg.). Um diese Aussagen zu verstehen, ist zunächst darauf hinzuweisen, daß dieselben nicht dem König allein zukommen, sondern auch dem Volk beigelegt werden. Israel ist das von Jahve zu seinem Eigenthum erwählte Volk (Jes. 41, 8 fg.; 44, 1 fg.; 5 Mos. 4, 37; 7, 6 fg.; Ps. 135, 4), es ist der Gesalbte Jahve's (Hab. 3, 13; Ps. 84, 10), es steht zu Jahve im Verhältniß eines Sohnes und die Israeliten sind seine Söhne (Hos. 11, 1; 2, 1; 2 Mos. 4, 22; Jes. 1, 2; 5 Mos. 32, 18 fg.; Jer. 31, 20), es soll sein Eigenthum aus allen Völkern sein, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk (2 Mos. 19, 5). Jene Prädicate sind also nicht principiell an das Königthum gebunden, sondern als Momente der königlichen Würde sind sie gleich der Heiligkeit des Hohenpriesters nur eine gesteigerte individuelle Ausprägung allgemeiner Qualitäten des Gottesvolks. Demgemäß kann auch die Ausübung der königlichen Macht nicht als eine schlechthin autonome und nur an Stelle Gottes geschehende betrachtet werden. Auf dem Thron Jahve's sitzend ist der König freilich das Organ zur Ausführung seines Willens, aber diesem Willen, durch Gesetz und Propheten offenbart, soll ja auch das Volk dienen (vgl. 1 Chron. 28, 7—9; 5 Mos. 17, 18—20). Deshalb kann die Einsetzung der Könige nicht schlechthin als das Werk Jahve's betrachtet werden, sondern sie erscheint vermittelt durch das Volk, welches

dadurch Jahve's Willen in Ausführung bringt. Jahve erwählt den König, aber auch das Volk erwählt ihn und setzt ihn ein (vgl. noch 5 Mos. 17, 14 fg.); die vom Hohenpriester vollzogene Salbung geschieht gemäß der dem Priesterthum zu Grunde liegenden Idee, der Vertretung des Gott geweihten Volks durch Gott geweihte Personen, gleich allen priesterlichen Handlungen im Namen des Volks, sowie sie auch andererseits ihrem idealen Grund nach der Ausdruck für die göttliche Erwählung ist, und der Salbung durch einen Propheten folgt daher entweder die hohenpriesterliche nach oder sie wird durch die Vertreter des Volks anerkannt. Ist somit der göttliche Wille lediglich das ideale Princip, welches das hebr. Königthum trägt, so folgt daraus zugleich, daß die obigen theokratischen Prädicate der Könige in erster Linie dem Amt und erst in zweiter der Persönlichkeit, welche dasselbe bekleidet, gelten. Nur so erklärt es sich, daß ein König eingesetzt und dann wieder verworfen werden kann, daß die Volksältesten dem Rehabeam vor seinem Regierungsantritt ihre Bedingungen stellen und ihm, als er die Erfüllung derselben verweigert, die Anerkennung versagen, ohne daß dies Verfahren von seiten der Propheten als widergöttlich bezeichnet würde, daß das Prädicat des Gesalbten auch auf Cyrus übertragen wird (Jes. 45, 1), und daß endlich das Urtheil der Propheten über die Könige so unbeengt und frei ist. Zugleich erhellt hieraus, wie wenig das hebr. Königthum geeignet ist, die dogmat. Grundlage für eine absolutistische Theorie von der königlichen Macht zu bilden. Sind auch den Hebräern ihre Könige als Gesalbte des Herrn Gegenstand der Ehrfurcht (1 Sam. 24, 7 fg.; 2 Sam. 1, 16; 16, 9; 19, 21; 1 Kön. 21, 10; vgl. 2 Mos. 22, 28), so hat sie dies doch weder von einem strengen Urtheil noch von thätigem Widerstand gegen die Ausschreitungen der königlichen Gewalt abgehalten, und vor der heidnischen Vergötterung der Könige hat sie die Energie ihres religiös-sittlichen Bewußtseins bewahrt. Jahve allein ist ja der absolute und ewige König seines Volks (Ps. 10, 16; 29, 10; Mich. 4, 7 fg.; Richt. 8, 23; Jes. 52, 7; Sir. 50, 17), er übt Gewalt auch über die Könige (Ps. 33, 16; Spr. 21, 1; 8, 15; Dan. 2, 21), und ihm zu dienen erscheint als die höchste Aufgabe der hebr. Regenten (5 Mos. 17, 18—20 u. s. w.). Hierdurch allein wird das Königthum Träger der sittlichen Weltordnung und wird die prophet. Erwartung möglich, daß die heidnischen Könige, nachdem sie sich dereinst zum Dienst Jahve's bekehrt (Ps. 102, 16; Sach. 14, 16), den König Israels als ihren Oberkönig anerkennen würden (Ps. 72, 11; 89, 28; 110). Im Gegensatz zum heidnischen Absolutismus wird der hebr. König daran erinnert, daß er sich nicht erheben solle über seine Brüder, aus deren Mitte er hervorgegangen sei (5 Mos. 17, 15. 20), bezeichnet sich David als Ein Fleisch und Bein mit seinen Unterthanen (2 Sam. 19, 12 fg.) und hebt das Buch der Weisheit (Kap. 7, 5 fg.) nachdrücklich hervor, daß die Könige geboren würden und stürben wie andere Menschen. Die Würde des Königs haftet also nach hebr. Ansicht weder an seiner Geburt noch an seinem Rang, sondern an seinem sittlichen Charakter und Wirken.

Wie der hebr. Geist vermöge seiner ethisch-teleogischen Richtung alle großen Institutionen der Menschheit zum Gegenstand idealer Gedankenbildung macht, so auch das Königthum. Die Bücher des A. T. sind daher nicht allein reich an Lehren und Mahnungen für die Könige (vgl. besonders 5 Mos. 17, 14—20; Ps. 72; Weish. 1—6), sondern der Hebräer hat sich auch mit Anlehnung an die geschichtlichen Bilder seiner großen Könige ein Ideal des israelitischen Königs entworfen, dessen Verwirklichung von der Zukunft erwartet wird (s. Messias).

Von Hülfsmitteln erwähnen wir: für die Geschichte außer dem angeführten Werk von Ewald, Weber und Holtzmann, „Geschichte des Volkes Israel“ (Leipzig 1867), Bd. 1; Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten“ (Göttingen 1842); für das Statistische: die biblischen Archäologien von de Wette, Ewald und Keil. Wittichen.

Königin von Saba in Südarabien. Dieselbe wird 1 Kön. 10, 1—13 wegen ihres Reichthums und ihrer Weisheit gepriesen und es wird von ihr erzählt, daß sie, umgeben von einem sehr großen und glänzenden Gefolge, zu dem durch seine Weisheit hoch und weithin berühmten König Salomo nach Jerusalem kam, ihm die kostbarsten Erzeugnisse ihres Landes zum Geschenk brachte und „ihn mit Räthseln versuchte“, d. h. ihm schwierige Fragen zur Lösung vorlegte. Wie aber überhaupt „die Weisheit Salomo's größer war als die Weisheit aller Söhne des Ostens“ (1 Kön. 5, 10 [4, 30]), so wurde auch diese Königin von ihm und seiner Weisheit übertroffen und zur Bewunderung hingerissen. Wenn man aus 1 Kön. 10, 9 und Matth. 12, 42 den Schluß gezogen hat, dieselbe sei

durch Salomo zum Judenthum bekehrt worden, so ist diese Behauptung zu kühn. Die Schilderungen von der Pracht ihrer Hauptstadt Mariaba (Mara; Strabo, XVI, 4, 19; Diodor, III, 46 fg.; Ptolemäus, VI, 7, 37), deren Name in dem jetzigen Mareb, sechs Tagereisen (16 deutsche Meilen) ostnordöstlich von Sanaa, noch erhalten ist, haben ihre Bestätigung durch die Entdeckung von ihren Ruinen in der neuern Zeit (1843) gefunden (Ritter, „Die Halbinsel Arabien“ [Berlin 1846—48], I, 840 fg.). Auch Josephus („Alterthümer“, VIII, 6, 6) erwähnt den Besuch dieser Königin und bemerkt, daß Palästina die Balsamstaude nach der Sage dem Geschenk derselben verdanke, macht jedoch irrthümlich aus ihr eine Königin der Aegypter und Aethiopier. Daran anknüpfend lassen die Abyssinier, verleitet von dem Streben, ihre alten Königsgeschlechter auf Salomo zurückzuführen, ihre alte Königin Maqueda mit dem ihr befreundeten israelitischen König einen Sohn Namens Menilek erzeugen. Die Araber dagegen nennen sie Bâlkis und führen sie unter den Fürsten Jemens auf. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 389 fg. Näheres über Land und Volk der Sabäer s. Scheba. Kneucker.

Königsthal. Dasselbe heißt nach 1 Mos. 14, 17 auch Thal Schaveh. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], S. 36) übersetzt Schaveh mit Pyramide und deutet den Namen auf das Denkmal Absalom's (2 Sam. 18, 18). Das Königsthal ist mit dem Kidronthal (s. Kidron) identisch. Vgl. auch Thenius zu 2 Sam. 18, 18. Furrer.

Kohlen werden in der Bibel öfters erwähnt. Die hebr. Eisenarbeiter brauchten sie, um eine intensive Glut (Spr. 26, 21) zum Schmieden und Schmelzen hervorzubringen (Jes. 44, 12; 54, 16; Ez. 24, 11); man verwendete sie zum Backen, Kochen und Brennen (Jes. 44, 19; Spr. 6, 28; Joh. 21, 9), man legte Räucherwerk auf glühende Kohlen (3 Mos. 16, 12; Tob. 6, 9. 20; 8, 2), wärmte sich bei frostigem Wetter am Kohlenfeuer (Joh. 18, 18). Außer den Tamariskenkohlen werden im Orient die Ginsterkohlen, wegen Nachhaltigkeit der Glut, besonders geschätzt (Ps. 120, 4). Der Ausdruck Reseph (Rispa), in den LXX häufig durch Kohle übersetzt, während andere, nach der Vulgata, einen Glühstein darunter verstehen, bedeutet eigentlich „Glut, Glühendes“ und kann Jes. 6, 6 wohl eine glühende Kohle heißen. Von den sprichwörtlichen Redensarten der Bibel ist „feurige Kohlen auf jemandes Haupt sammeln“ (Spr. 25, 22; Röm. 12, 20) vom Schmerz der Beschämung zu verstehen; „glühende Kohlen über eine Stadt streuen“ (Ez. 10, 2) heißt, sie verbrennen, und „die Kohle auslöschen“ (2 Sam. 14, 7), den letzten Sproß vertilgen. Roskoff.

Koller, s. Kleidung.

Kolossä, griechisch Κολοσσαί, im Sendschreiben des Paulus an die Kolosser nach gewichtigen Zeugen (A, B, C, Griesbach, Lachmann, Tischendorf) Κολασσαί, war eine der bedeutendern Städte Großphrygiens (s. Phrygien). Herodot (VII, 30) bezeichnet sie als eine „große Stadt“; Xenophon (Anab., I, 2) rühmt außer ihrer Größe auch ihren Reichthum, und Strabo (XII, 16) erzählt, daß die Kolosser Schafzucht trieben und berühmte schwarze Wolle verfertigten. Da auch Plinius (V, 41) sie noch zu den bevölkertsten Städten Phrygiens zählt, so ist die Geringschätzung, mit welcher Strabo (XII, 13) von ihr spricht, indem er sie zu den kleinern Städten (polísmata) rechnet, wol nicht ganz gerechtfertigt. Sie war in gebirgiger Gegend, an den Berg Kadmus gelehnt, am Fluß Lykus (Wolf) gelegen, der, nach der Angabe Herodot's (a. a. O.) und Strabo's (a. a. O.) in ihrer Nähe verschwunden sein und sich in einer Strecke von fünf Stadien unter der Erde ein Bett gegraben haben soll, bevor er sich in den Mäander ergoß. Der Boden war ringsum vulkanisch (Strabo, XII, 17). Die Vermuthung, daß sie durch die in ihrer Nähe gelegenen Städte Hierapolis und Laodicea überflügelt worden sei und einen Theil ihrer Einwohner an dieselben abgegeben habe (Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“ [Nürnberg 1792—1825], VI, 3, 127), läßt sich nicht ausreichend begründen. Wenn das Erdbeben, welches Laodicea um das J. 60 n. Chr. verheerte, aller Wahrscheinlichkeit nach auch Kolossä mitbetraf (vgl. Tacitus, Annal., XIV, 27; Eusebius, Chronicon, Olymp., 210, 4; Orosius, Hist. adversus paganos, VII, 7), so hat es doch wol in dieser Stadt weniger Schaden angerichtet, sonst würde Tacitus (a. a. O.) nicht ausschließlich Laodicea als von seinen Wirkungen betroffen hervorheben. In Kolossä war durch einen Schüler und Gehülfen des Paulus, Epaphras, eine Christengemeinde gestiftet worden (Kol. 1, 7). Obwol der Apostel zweimal Phrygien durchreiste (Apg. 16, 6 fg.; 18, 22 fg.), so hatte er gleichwol Kolossä auf seiner Durchreise nicht selbst besucht (Kol. 2, 1). Er würde das ohne Zweifel gethan haben, wenn damals schon eine Gemeinde in Kolossä gegründet gewesen wäre

(Apg. 18, 23). Die Gründung der betreffenden Gemeinde fällt mithin, aller Wahrscheinlichkeit nach, später als das Jahr 54 n. Chr., vermuthlich in den Zeitpunkt des nahezu dreijährigen Aufenthalts des Apostels in Ephesus. Im Mittelalter erhob sich die Stadt aus früherer Vergessenheit unter dem Namen Chonä (s. Theophylakt zu Kol. 1, 2) wieder; Nicetas Choniates (im Corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. Bekker [Bonn 1835], VI, 230 fg.) beschreibt sie als zu seiner Zeit in schönster Blüte stehend und preist ihre durch Umfang und Pracht ausgezeichnete, dem Erzengel Michael geweihte, Hauptkirche. Neuere Reisende glaubten ihre Spuren im Flecken Chonus wieder aufgefunden zu haben; von Trümmerresten konnte jedoch nichts entdeckt werden (Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes“, deutsch von Windheim [Erlangen 1754], III, 114). Schenkel.

Kolosser, s. Kolossä und Kolosserbrief.

Kolosserbrief. In der von Epaphras (s. d.) gestifteten Christengemeinde zu Kolossä (s. d.) waren Zustände von beunruhigender Natur eingetreten, die es als wünschenswerth hatten erscheinen lassen, dem Apostel Paulus, dessen Glaubensrichtung die kolossische Gemeinde angehörte, Kenntniß davon zu geben und seinen Rath einzuholen (Kol. 1, 9 fg.; 4, 12 fg.). Epaphras hatte selbst die Reise an den damaligen Aufenthaltsort des in Gefangenschaft befindlichen Apostels unternommen, um bei der Wichtigkeit und Zartheit der zu verhandelnden Gegenstände persönlichen Bericht zu erstatten (Kap. 1, 8; 4, 10. 12). Er kehrte nicht wieder nach Kolossä zurück, sondern theilte mit dem Apostel die Gefangenschaft (Phil. 23). Immerhin aber waren diesem die Verhältnisse in Kolossä gefahrdrohend genug erschienen, um einen andern seiner Gehülfen, den Tychikus (s. d.), mit einer Sendung nach Kolossä zu betrauen (Kap. 4, 7 fg.), wobei nur zu beklagen ist, daß die wichtigern Aufträge dem Tychikus zu mündlicher Verhandlung mit den Kolossern ertheilt waren (Kap. 4, 8 fg.), sodaß aus dem Sendschreiben an die Kolosser, welches Tychikus zu öffentlicher Mittheilung an die Gemeinde mitgenommen hatte, Genaueres über den Stand der Dinge nicht entnommen werden kann. Im allgemeinen geht über die Gemeindezustände aus dem Inhalt des Sendschreibens Folgendes hervor. Die drei christl. Haupttugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung mangelten der Gemeinde nicht (Kap. 1, 1—6), und sie war auch an die Person des Apostels anhänglich (Kap. 1, 8). Aber gleichwol war er sehr besorgt um sie und die Nachbargemeinde in Laodicea; denn den erhaltenen Nachrichten zufolge waren beide Gemeinden durch Irrlehrer beunruhigt, insonderheit war die kolossische ihren Verführungskünsten ausgesetzt (Kap. 2, 4. 8. 16 fg.).

Die Frage, wer diese Irrlehrer gewesen und worin ihre Irrlehren bestanden, ist bisher sehr verschieden beantwortet worden. Am wenigsten empfiehlt sich die Ansicht, daß sie gar keine Christen gewesen seien, sondern entweder Juden mit theosophischer oder alexandrinischer Geistesrichtung (Eichhorn und Schneckenburger), oder Heiden aus einer philosophischen Schule oder Sekte, z. B. der pythagoräischen (Grotius), einer orientalischen (Hug). Die Grundlosigkeit dieser Vermuthungen erhellt aus der einfachen Thatsache, daß der Apostel nicht den Abfall der Kolosser vom Christenthum zum Judenthum oder Heidenthum befürchtet, sondern eine verkehrte Auffassung des Christenthums, ein Herausrücken der Person Christi aus der von ihr eingenommenen centralen Stellung innerhalb des christl. Heilsglaubens und eine, mit wesentlicher Schädigung der evangelischen Freiheit verbundene Unterwerfung unter menschliche Meinungen und Satzungen (vgl. Kap. 2, 8 fg., 16 fg. mit Kap. 1, 15 fg.). Wenn nun aber unstreitig die kolossischen Irrlehrer Christen waren, dann entsteht die weitere Frage, ob sie der judenchristlichen oder der heidenchristl. Richtung angehörten?

Die kolossische Gemeinde bestand großentheils aus ehemaligen Heiden. Die Prädicate „vormals entfremdete und feindlich gesinnte“ (Kap. 1, 21), mögen sie nun auf das Verhältniß zu Gott oder zum Volk Gottes bezogen werden, bezeugen den überwiegend heidnischen Ursprung ihrer Mitglieder (vgl. noch Kap. 1, 27; 2, 13. 20; 3, 5). Gerade der heidenchristl. Charakter der Gemeinde scheint streng judaistisch gesinnten Lehrern Anstoß an der Gemeinde gegeben und sie bewogen zu haben, als Vorkämpfer für die Autorität des mosaischen Gesetzes unter ihnen aufzutreten. Dafür, daß die betreffenden Irrlehrer zum Christenthum nur durch Vermittelung des Judenthums gelangt waren und dasselbe in judaistisch satzungsmäßigem Geist auffaßten, liegen im Kolosserbrief schlagende Beweise vor. Sie hielten die Beschneidung für unerlaßlich, das Unbeschnittensein der kolossischen Heidenchristen für einen ihnen anhaftenden wesentlichen Mangel (Kap. 2, 11); das Gesetz mit

seinen Satzungen galt ihnen auch für Christen als verbindlich (Kap. 2, 14); sie hielten sich noch immer an diejenigen Punkte in der Religion, die dem Apostel Paulus als untergeordnete, blos elementarische Bestandtheile derselben erschienen (Kap. 2, 8. 20). Mit den levitischen Speiseverboten nahmen sie es sehr streng (Kap. 2, 16. 22), und auf Fasten und andere ascetische Uebungen hielten sie große Stücke (Kap. 2, 23). Die Unbeschnittenen, die „Griechen“, galten ihnen allem Anschein nach noch immer für unrein (Kap. 3, 11), und selbstverständlich nahm infolge ihrer oppositionellen Stellung zu dem Kern der Gemeinde die Bruderliebe und die Friedfertigkeit in derselben wesentlichen Schaden (Kap. 3, 14 fg.).

Wären nur diese Merkmale von den Irrlehrern bekannt, so würden sie nahezu in die Kategorie der galatischen Irrlehrer fallen (s. Galaterbrief). Sie würden als Führer jener streng satzungsgemäß gesinnten Partei innerhalb der christl. Gemeinschaft erscheinen, welche an der geistesfreien Richtung des Paulus schweren Anstoß nahm, den Apostel als einen antinomistischen Schwarmgeist bekämpfte, dem Christenthum die specifische Bestimmung eines blosen Reformjudenthums zuwies und, wie der Apostel treffend bemerkte, es dahin zu bringen suchte, daß was im Geist angefangen, ein klägliches Ende im Fleisch nehme (Gal. 3, 1 fg.). Allein außer den oben aufgezeigten allgemein judaistischen Merkmalen, die sich allerdings bei den kolossischen Irrlehrern finden, machten sich an ihnen doch noch ganz besondere Eigenthümlichkeiten bemerklich, wodurch sie sich von den galatischen Irrlehrern wesentlich unterschieden. Auch diese letztern anerkannten zwar die Dignität Christi wol nicht in einem höhern übermenschlichen Sinn, er war ihnen schwerlich mehr als der Messias der Juden. Sie legten aber auf das christologische Dogma überhaupt kein besonderes Gewicht; sie scheinen es in der Controverse gegen den Apostel nicht weiter berücksichtigt zu haben. Die kolossischen Irrlehrer dagegen zogen hauptsächlich gegen die paulinische Christologie zu Felde, der Glaube an Christus, „das geoffenbarte Geheimniß“, in welchem dem Apostel „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß“ enthalten waren (Kap. 2, 2 fg.), war ihnen ein besonderer Gegenstand des Aergernisses und der Anfeindung. An die centrale Stelle, welche der Christusglaube in der Theologie des Apostels einnahm, setzten sie etwas ganz anderes, was der Apostel als „Philosophie und ein leeres Wahnbild“, als „menschliche Ueberlieferung“ bezeichnet (Kap. 2, 8). Daraus erhellt, daß die betreffenden Irrlehrer nicht gewöhnliche Judaisten, sondern Vertreter einer speculativen Richtung innerhalb des Judenthums waren, und es liegt die Annahme am nächsten, daß sie sich mit der alexandrinischen Religionsphilosophie (s. d.) beschäftigt hatten, wie denn Philo (Vita Mosis, II, 3, 167) die Beschäftigung mit der Philosophie als eine unerlaßliche Pflicht des echten Juden betrachtete, wie sehr er auch daneben vor dem falschen, leere Wortmacherei treibenden Philosophiren warnte. Pflegte er doch (a. a. O., S. 168) von einer „väterlichen Philosophie“ der Juden zu reden und empfahl er doch (Quod omnis probus liber, II, 470) das Studium derselben aufs wärmste. Wenn Josephus („Alterthümer“, XVIII, 1, 2) die Anhänger der drei jüd. Sekten (Sadducäer, Pharisäer, Essäer) als Philosophirende kennzeichnete, so ist nicht auffallend, daß die kolossischen Irrlehrer sich gleichfalls als „Philosophirende“ den Heidenchristen der dortigen Gemeinde entgegenstellten, in der Hoffnung, dadurch als Autoritäten der Wissenschaft zu erscheinen und größern Eindruck auf Gebildetere hervorzubringen. Der Gegenstand, um den sich ihre Speculationen drehten, ergibt sich aus unserm Brief mit ziemlicher Sicherheit. Paulus hatte im Lauf seiner theologischen Entwickelung die Person Christi immer entschiedener als centrale heilsmittlerische Persönlichkeit gedacht, und der Glaube an ihre absolute Heilskraft wurde von ihm schon in den Sendschreiben an die Galater und die Römer für die einzige und entscheidende Bedingung der Heilserlangung erklärt. Er hatte die Dignität Christi zunächst noch nicht von der speculativen Seite aufgefaßt, obwol er als gelehrter Jude die theologischen Schulsysteme des Judenthums wohl kannte, sondern ihre praktisch-ethische Bedeutung gegenüber dem Opferinstitut und dem Gesetzesformalismus hervorgehoben. Die Herabwürdigung der Heilsstellung Christi als centraler und absoluter durch die Irrlehrer scheint ihn jedoch über die bisher eingehaltene Linie seiner christologischen Anschauungen hinausgedrängt zu haben. Man hat in neuerer Zeit wiederholt die Lehren der kolossischen Irrlehrer mit den Ansichten des gleichfalls aus Kleinasien stammenden Kerinth zusammengestellt. Allein, sowenig ein gewisser Zusammenhang zwischen den Lehren des 40 Jahre spätern Kerinth und denen der kolossischen Irrlehrer geleugnet werden soll, insofern Kerinth Jesum wol ähnlich wie die Irrlehrer unter die gewöhnlichen Menschen zählte (Irenäus, Contra

haer., I, 26, 1; Philosophumena, VII, 33) und ein schroffer Gegner des Apostels Paulus war (Irenäus, a. a. O., I, 26, 2), so finden wir jedoch, nach der Schilderung des Paulus, bei den kolossischen Irrlehrern keine Spur von dem kerinthischen Demiurgen, als einem von dem höchsten Gott abhängigen Untergott. Unstreitig bemühten sich dieselben, den Zusammenhang zwischen der sinnlichen Erscheinungswelt mit der höhern unsichtbaren Welt theoretisch irgendwie begreiflich zu machen, und Paulus tadelt deshalb, daß sie sich Grübeleien über Dinge hingeben, welche sich der Erfahrung entziehen (Kap. 2, 18, wo vor ἑώρακεν das μή nicht weggelassen werden darf). Allein das geschah nicht im Geist des spätern Gnosticismus, sondern in dem der alexandrinischen Religionsphilosophie. Um das Himmlische mit dem Irdischen zu vermitteln, bedurfte diese, da Gott der menschlichen Erkenntniß unzugänglich, eigenschaftslos und an sich unmittheilbar vorgestellt ward, eine Reihe von Mittelwesen, um durch dieselbe die Kluft zwischen Himmel und Erde, Unendlichem und Endlichem, auszufüllen. Die platonische Ideenwelt verwandelte sich auf ihrem Boden in eine Welt von Kräften, oder in die alttest. Vorstellung übersetzt, in Engel. Um die Engelverehrung der kolossischen Irrlehrer (Kap. 2, 19) begreiflich zu machen, dazu ist keineswegs die Berufung auf die kerinthische Vorstellung von der Erschaffung der Welt durch Engel (vgl. Epiphanius, Adv. haer., XXVIII, 1; Libellus adv. omnes haereses, Kap. 3; s. auch Lipsius, „Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang" [Leipzig 1860], S. 81 fg.) nothwendig. Nach Philo („Buch von der Weltschöpfung", herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 71 fg., 262 fg.; De profugis, I, 556, 577; De confusione linguarum, I, 430; De mutatione nominum, I, 583) hat der oberste Gott die Welt nicht selbst gebildet, sondern „Kräfte" (Engel) haben dabei mitgewirkt. Diese Vorstellung der alexandrinischen Schule, daß die Engel weltschöpferische Organe Gottes seien, bekämpft ja auch der Verfasser des Hebräerbriefs (Kap. 1, 1—4) mit dem Nachweis, daß die Welt durch den „Sohn" geschaffen sei. Es ist sicher nicht nöthig, bis zur Annahme fortzugehen, daß bereits ein gnostisches System von den kolossischen Irrlehrern ausgebildet gewesen sei, wenn auch die Keime zur künftigen Ausbildung eines solchen in ihnen vorhanden waren. Ascetische Verirrungen lagen alexandrinisch gebildeten Judaisten gleichfalls sehr nahe. War einmal die sinnliche Welt als eine Verschlechterung der höhern geistigen Ordnung der Dinge, als ein Gefängniß der Geister aufgefaßt, dann war ja auch die Bestimmung des sinnlichen Menschen angezeigt, sich von den Fesseln der Sinnlichkeit zu befreien, und wodurch konnte dies besser geschehen als durch möglichste Enthaltung von sinnlichen Genüssen (Kap. 2, 21). Die strenge Beobachtung der jüd. Feste stand mit der streng satzungsgemäßen Richtung, durch welche diese Judaisten, trotz ihrer allegorischen Umdeutungen mancher Gesetzesbestimmungen, sich hervorthaten, in unzertrennlicher Verbindung. Demgemäß ist auch kein Grund vorhanden, bei den kolossischen Irrlehrern an essäische Herkunft zu denken (mit Storr, Flatt, Credner, Thiersch, Ewald). Abgesehen davon, daß die Essäer lediglich in Palästina, und in Aegypten unter dem Namen der Therapeuten, vorkommen und keine propagandistischen Zwecke verfolgten — was eigentlich für unsere Frage schon entscheidend ist — so fehlen den Irrlehrern zu Kolossä die der essäischen Lebensordnung charakteristischen Merkmale der heiligen Bäder und Lustrationen, der heiligen gemeinsamen Mahlzeiten, der Ehelosigkeit, der Reinheitsgrade und Ordenseinrichtung (s. Essäer). Daß die kolossischen Irrlehrer eine genauere Kenntniß von den therapeutischen Grundsätzen, die sie als Alexandriner aus eigener Anschauung kennen lernen konnten, sich erworben und im einzelnen zu verwandten Anschauungen sich hinneigten, soll damit nicht geleugnet werden. Am leichtesten aber erklärt sich die Geistesrichtung, welche sie repräsentirten, aus einer Vermengung christl. Ideen, namentlich der Idee des Mittlerthums (der Erlösung), mit religionsphilosophischen Anschauungen aus der alexandrinischen Schule, und ihre eigentliche Absicht scheint gewesen zu sein, das Christenthum als eine philosophische Geheimlehre zu behandeln, mit welcher sich eine auf Ertödtung der Sinnlichkeit gerichtete streng ascetische Lebensrichtung verband.

Daß der Apostel in unserm Sendschreiben gegen eine Richtung kämpft, welche eine die centrale Stellung und Dignität der Person Christi beseitigende Geheimlehre stiften und eine aparte werkheilige Lebensordnung mit engherzigem ascetischem Formalismus anempfehlen wollte, das ergibt sich nun auch augenscheinlich aus der ganzen Anlage und dem Inhalt desselben. Wie schon bemerkt, so hatte, um der Zartheit des Gegenstandes willen, Tychikus vom Apostel vertrauliche Aufträge erhalten, und namentlich sollte er die Zustände der

Gemeinde genauer prüfen, bevor er die nöthigen Mahnungen und Weisungen ertheilte (Kol. 4, 8). Der Kern der Gemeinde scheint unverführt geblieben zu sein; auf diesen sollte er sich stützen (Kap. 1, 3 fg.). Seiner Composition nach zerfällt das Sendschreiben in zwei Theile, in der Art, daß der erste (Kap. 1, 3 fg.—2, 23) sich vorzugsweise auf die theoretischen Streitfragen bezieht, der zweite (Kap. 3—4, 6) sittliche Ermahnungen enthält. Kap. 4, 7—17 ist ein Anhang, der die Sendung des Tychikus betrifft, und Kap. 4, 18. 19 folgt der Schluß mit dem üblichen Segenswunsch. Wenn der Apostel mit der Versicherung beginnt, daß ihm sehr viel daran liege, die Kolosser „in der Erkenntniß", „in aller Weisheit und Einsicht" weiter zu fördern, so ist die Bezugnahme auf die gegnerische Geheimlehre hinsichtlich einer von den Irrlehrern verheißenen höhern „Erkenntniß" augenscheinlich. Den himmlischen Kräften, den Engeln, die sie als mittlerische Organe zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt betrachteten, stellt er die Person Christi entgegen als das Urbild der Gottheit, das Princip der Schöpfung, das Centralorgan, dessen sich Gott bei der Erschaffung aller Dinge bediente. Diese Persönlichkeit, welcher somit eine kosmisch-metaphysische urbildliche Dignität zukommt, wurde nun auch mit der ersten Rangstellung in der christl. Gemeinschaft bekleidet; sie wurde zum Haupt der Gemeinde, zum schöpferischen Anfangspunkt der neuen menschheitlichen Aera gesetzt, in welcher nun die bisherigen feindseligen Gegensätze aufgehoben sind und namentlich auch die herkömmliche Spannung zwischen Judenthum und Heidenthum überwunden ist. Entgegen dem von den Irrlehrern erhobenen Anspruch, eine ausschließliche Geheimlehre der Eingeweihten zu verkünden, erklärt der Apostel, daß das von Ewigkeit her verborgene göttliche Geheimniß nunmehr in der Person Christi geoffenbart sei und in der Theilnahme der Heiden am Gottesreich bestehe (Kol. 1, 26 fg.). Da die Person Christi der Mittelpunkt des geoffenbarten Geheimnisses ist, insofern die Vereinigung der Juden und Heiden in ihm, als dem Princip des Weltalls und dem Haupt der Menschheit, stattgefunden hat, so fallen die Aussagen der Irrlehrer über die Beziehungen der Menschen zu einer höhern Engelwelt von selbst als Menschenfündlein dahin (Kap. 2, 9. 18 fg.), und anstatt daß ein Bedürfniß vorhanden wäre, besondere Veranstaltungen zur Ertödtung der Sinnlichkeit zu treffen (Kap. 2, 21 fg.), so genügt zur Erfüllung der wahren Lebensaufgabe der Wandel in „dem Herrn Jesus Christus" (Kap. 2, 6. 11 fg.), ein Gedanke, der im zweiten (paränetischen) Theil des Sendschreibens weiter ausgeführt wird (Kap. 3, 1 fg.). Aus der Gemeinschaft des Geistes, in welcher die Kolosser mit Christus stehen, ergibt sich selbstverständlich die Pflicht, die sinnlichen Lüste und Leidenschaften durch die Macht des christl. Geistes zu überwinden und in einem neuen gottgefälligen Leben zu wandeln (Kap. 3, 5 fg.). In diesem ist die innere sittliche Gesinnung auch der Maßstab der sittlichen Beurtheilung für das christl. Gesammtleben, und alle äußern nationalen, confessionellen, politischen, socialen Unterschiede haben auf diesem Standpunkt ihre Bedeutung verloren (Kap. 3, 11). Statt ascetischer Quälereien und Abmarterungen empfiehlt der Apostel die Tugenden der Barmherzigkeit, des Wohlwollens, der Demuth, der Sanftmuth, der Verträglichkeit, der Bruderliebe, der Friedfertigkeit, und ermahnt zu gegenseitiger Belehrung und Erbauung im Namen Jesu (Kap. 3, 12—17). Unzweifelhaft hat es ebenfalls in den damaligen Controversen seinen Grund, wenn der Apostel auf ein geordneteres Familienleben dringt, indem die eheliche Gemeinschaft und der gesammte Hausstand durch die Bekämpfung auch des erlaubten Sinnengenusses leicht in ihren Grundfesten erschüttert werden konnten. Die sittlichen Rathschläge und Klugheitsregeln des Apostels sind kerngesund und hatten gewiß eine durchschlagende Wirkung.

Bis dahin sind wir von der Annahme ausgegangen, daß unser Brief den Apostel Paulus zum Verfasser habe. Diese Annahme bedarf noch einer Begründung. Die äußern Zeugnisse für den Paulinischen Ursprung lassen kaum etwas zu wünschen übrig und in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts regte sich auch noch nicht ein Zweifel an der Echtheit des Sendschreibens. Die zuerst von Mayerhoff („Der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der Pastoralbriefe kritisch geprüft" [Berlin 1838]) vorgetragenen, von Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 320 fg.) aufgenommenen, von Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 457 fg.) am scharfsinnigsten ausgeführten Gründe gegen die Echtheit erschienen dem unbefangenen kritischen Auge de Wette's („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments" [5. Aufl., Berlin 1848], S. 280 fg.) als unzureichend. Dieselben beziehen sich, insbesondere wie sie von Schwegler und Baur entwickelt

worden sind, zunächst auf Stil und Darstellung des Briefschreibers. Der Stil soll im Kolosserbrief, ähnlich wie im Epheserbrief, matt und schleppend, die Darstellung tautologisch, die Gedankenentwickelung, soweit von einer solchen die Rede sein könne, schwerfällig sein; es soll alles so lose zusammenhängen, so wenig ein scharf bestimmter systematischer Gedankenfortschritt hervortreten, daß auf jedem beliebigen Punkt abgebrochen werden könnte. Aber gleichwol hat Baur (a. a. O., S. 449) auch eingeräumt, daß Stil und Darstellung im Kolosserbrief weniger auffallend sei als im Epheserbrief; auch zeigt sich, bei Vergleichung des erstern mit dem letztern Brief, zwar eine nicht zu leugnende Verwandtschaft (s. Epheserbrief), aber diese Verwandtschaft ist doch nur eine theilweise; denn namentlich fehlt im Epheserbrief jede nähere Beziehung auf die Irrlehrer. Ohne Zweifel sind es wesentlich andere judaistische Gegner (vgl. Baur, a. a. O., S. 445), gegen welche der Apostel hier kämpft, als diejenigen sind, welche er im Galaterbrief (s. d.) bestreitet. Allein das ist kein Argument gegen den Paulinischen Ursprung des Briefs. Wenn Baur deutlichere Spuren der geschichtlichen Existenz der kolossischen Irrlehrer vermißt und im Brief selbst eine bestimmtere Gestalt von ihnen, so haben wir beides oben nachgewiesen, wobei übrigens nicht übersehen werden darf, daß es dem Apostel auf eine genauere Schilderung der Irrlehrer im Brief selbst nicht ankommen konnte, weil ihr Treiben den Mitgliedern der kolossischen Gemeinde hinlänglich bekannt war und überdies Tychikus über das gegen sie einzuschlagende Verfahren sicherlich noch vertrauliche Mittheilungen den Kolossern zu machen hatte. Das Hauptthema des Briefs, der Nachweis der centralen heilsmittlerischen Würde Jesu Christi, erhält unstreitig die zuverlässigste Grundlage durch die Annahme, daß Irrlehrer eingedrungen waren, welche jene Würde leugneten und von ihnen in ihrer Geheimlehre angepriesene Kräfte oder Geschöpfe höher als Christum stellten. Der Standpunkt, den der Verfasser des Sendschreibens überhaupt einnimmt, ist entschieden derjenige der paulinischen Freiheit, auf welchem die leibliche Beschneidung keinen religiösen Werth mehr (Kap. 2, 11) und das mosaische Gesetz seine verdammende Wirkung verloren hat (Kap. 2, 14). Der Brief trägt zwar im ganzen die Spuren einer gewissen Eilfertigkeit in der Abfassung an sich; er ist nicht so sorgfältig ausgearbeitet wie die Briefe an die Römer, die Korinther und Galater. Der Apostel ist gealtert (Phil. 9); heftige Angriffe auf seine Ehre und sein Leben haben seine Kraft zwar nicht gebrochen, aber doch erschüttert; die Folterqualen der Gefangenschaft sind nicht spurlos an einem so lebhaften thatkräftigen Geist vorübergegangen; schwere Sorgen lasten auf ihm (Kap. 2, 1), doch tröstet ihn der Gedanke, daß es die Drangsale Christi sind, die er erleidet, und daß diese Leiden zum besten der Gemeinde dienen. Seine Seele hat sich bereits emporgeschwungen über die Mängel der irdischen Welt (Kap. 3, 1 fg.), und die Liebe, dieses Band der Vollkommenheit, der Friede Christi, „in dem alle berufen sind als Glieder Eines Leibes", erfüllen seine Seele, aller äußern Drangsale ungeachtet, mit Milde und Ergebung. Man sieht in der That nicht ein, wozu ein Sendschreiben dieser Art dem Apostel hätte untergeschoben werden wollen. Es erklärt sich aus den religiösen Zuständen und den sittlichen Bedürfnissen der kolossischen Gemeinde ausreichend; dagegen wäre es ein sehr schwächlicher und schon deshalb erfolgloser Vermittelungsversuch zwischen Ebionitismus und Paulus gewesen, weil es dem erstern auch nicht die geringsten Concessionen macht. Allerdings ist der Begriff des „Glaubens" nicht in dem scharfen Gegensatz gegen „die Werke", wie im Römer- und Galaterbrief ausgeführt; allein der Controverspunkt ist im Kolosserbrief auch ein ganz anderer als in den letztern Briefen. Es handelte sich den kolossischen Irrlehrern gegenüber nicht mehr um die Streitfrage, ob „Glaube" oder „Werke" die Factoren subjectiver Heilsaneignung sind, sondern ob Christus oder irgendein anderes Wesen und Geschöpf, z. B. die Engel, das Heil objectiv vermitteln. Die Behauptung, daß unter dem Gesetz lediglich die Beschneidung zu verstehen sei, ist durch Kap. 2, 14 hinlänglich widerlegt.

Ewald's Vermuthung, daß Paulus die Abfassung des Sendschreibens, nachdem durch vorläufige Besprechung sein Inhalt festgestellt war, dem Timotheus überlassen habe, welcher in der Zuschrift Kap. 1, 1 mitgenannt ist, hat keine Stützen im Brief selbst. Timotheus ist hier ebenso wenig als im zweiten Brief an die Korinther (Kap. 1, 1) als „Mitverfasser", sondern nur als Mitabsender und Mitbegrüßender genannt. Von Kap. 4, 7 an ist außerdem, was Ewald einräumen muß, die Autorschaft des Apostels ausdrücklich festgestellt und der Gruß ist eigenhändig nebst einer Ermahnung, seiner Bande nicht vergessen zu wollen, beigefügt (Kap. 4, 18 fg.). Die ungewohnten Redensarten, welche nach Ewald („Die Sendschreiben

des Apostels Paulus übersetzt und erklärt" [Göttingen 1857], S. 467) auf die Verfasserschaft des Timotheus hinweisen sollen, der Mangel des „tanzenden Aufspringens, des raschen Sammelns und des festen Anknüpfens der Gedanken" und was sonst noch im Sendschreiben formell anstößig sein soll — das alles erklärt sich am ehesten aus den Umständen, unter welchen der Apostel schrieb, und auch aus der Originalität seines Geistes, die sich eben nicht immer wieder in denselben Redewendungen und Wortformen bewegte. Was noch Ort und Zeit der Abfassung betrifft, so ist das Sendschreiben gleichzeitig mit dem Brief an die Epheser und an den Philemon abgefaßt, und der Umstand, daß der Apostel, um die sich darbietende Reisegelegenheit des Tychikus nicht zu versäumen, die drei Briefe innerhalb eines unverhältnißmäßig kurz begrenzten Zeitraums abfassen mußte, läßt die nachlässigere Ausdrucksweise in denselben sicher erklärlich erscheinen. Ist der Epheserbrief vom Apostel in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben (s. Epheserbrief), so muß auch der Kolosserbrief in derselben geschrieben sein. Der Empfehlungsbrief an Philemon, mit der Bitte um freundliche Aufnahme des entlaufenen Sklaven Onesimus, ging nach Kolossä mit. Der Kolosserbrief ist überhaupt früher als der Epheserbrief geschrieben, was auch aus der größern Breite und Weitschweifigkeit der Gedanken des letztern erhellt; beide sind um das Jahr 60—61 verfaßt. Da das Erdbeben, welches um das Jahr 60 n. Chr. wol auch Kolossä mit betraf, im Brief nicht erwähnt ist, so hatte dasselbe entweder sich zur Zeit seiner Abfassung noch nicht ereignet, oder der Apostel hatte noch keine Kunde davon erhalten. Zur Literatur sind die Commentare namentlich von Bähr, Steiger, Olshausen, Huther, de Wette, Baumgarten-Crusius, Ewald, Dalmer, Meyer (3. Aufl.), Bleek („Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, der Philemon und die Ephesier", herausgegeben von Nitzsch [Berlin 1865]) zu vergleichen, sowie die Hand- und Lehrbücher zur Einleitung ins N. T. Ueber die kolossischen Irrlehrer s. Rheinwald, De pseudodoctoribus Colossensibus (Bonn 1834); Osiander, „Ueber die kolossischen Irrlehrer" („Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1834). Außerdem ist noch zu vergleichen Schneckenburger, „Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament" (Stuttgart 1832), S. 146 fg., und „Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe. Nebst einer Beilage über die Irrlehrer zu Colossä" (Berlin 1828), S. 185; der schon erwähnte Commentar von Mayerhoff und endlich mein Commentar („Die Briefe an die Epheser, Philipper, Colosser") in Lange's „Theologisch-homiletischem Bibelwerk". Des N. T. IX. Theil (2. Aufl., Bielefeld 1867).

Schenkel.

Kopf, s. Haupt.

Kor, s. Maße.

Korah, hebr. Ḳoraḥ, LXX Κορέ, ein Sohn des Hizhar (2 Mos. 6, 21), aus dem levitischen Haus der Kahathiter (2 Mos. 6, 18), Anstifter der Verschwörung, welche auf dem Wanderzug der Hebräer durch die Wüste (4 Mos. 16, 1 fg.) gegen die Autorität Mose's (s. d.) und insonderheit des aaronitischen Priesterthums angezettelt wurde und mit dem Untergang der Verschwörer endigte. Der urkundliche Bericht gehört im wesentlichen der Grundschrift an, ist aber durch Einschiebsel des spätern Redactors erweitert und mit so vielen sagenhaften Bestandtheilen durchwoben, daß sich das Thatsächliche nicht mehr mit Sicherheit ermitteln läßt.

Ohne allen Zweifel war zur Zeit des korahitischen Aufstandes der Stamm Levi noch nicht als solcher zum Dienst am Heiligthum bestellt (vgl. 4 Mos. 16, 5 fg.; 5 Mos. 10, 8; nach 4 Mos. 16, 8; 4, 17 fg.; 8, 24 fg. dagegen war ihre ausschließliche Bestellung schon am Sinai erfolgt; s. auch 2 Mos. 32, 29). Demzufolge führt die Erzählung auf die ersten Streitigkeiten innerhalb der Stämme um die höchste Stammesautorität und der Häuser um den priesterlichen Vorrang beim Opfer zurück. Aaron hatte mit seinem Haus priesterliche Vorrechte bereits in einer so schroffen und anstößigen Weise an sich genommen, daß er nicht nur die Eifersucht seiner übrigen Stammesgenossen, namentlich vom Haus der Korahiten, in hohem Grad gereizt, sondern auch in der ganzen Gemeinde sich viele Feinde zugezogen hatte. Die Verschwörung ging von einem Theil der Leviten, insonderheit von den Korahiten aus. In hohem Grad gefährlich für die Autorität der beiden Führer, Mose und Aaron, ward sie aber erst durch den Anschluß der Rubeniten, namentlich der Stammesältesten, Dathan's, Abiram's (s. 4 Mos. 26, 9) und Ons geworden, die sich als Abkömmlinge des Erstgeborenen Jakob's (1 Mos. 49, 3) wider Recht und Gebühr zurückgesetzt fühlten und der Erhebung der Leviten sich anschlossen, um bei dieser Gelegenheit ihre Erstgeburtsstammesrechte zur Geltung zu bringen. Auch aus den übrigen Stämmen

hatte sich eine Anzahl von 250 angesehenen Männern den Aufständischen beigesellt, die gleichfalls den Aaroniten eine bescheidenere Stellung angewiesen wünschten (4 Mos. 16, 2). Es waren großentheils Stammeshäuptlinge und Volksälteste. Sie traten zuerst mit Mose, von dem die Entscheidung abhing, in Unterhandlung, und beriefen sich auf einen von ihm selbst bei der Verkündigung der zehn Worte am Sinai aufgestellten Grundsatz (2 Mos. 19, 6), daß die ganze Gemeinde und somit alle ihre Mitglieder Priester, d. i. heilig seien, daß Jahve bei allen in gleicher Weise Wohnung genommen habe, und daß die Betrauung eines einzelnen Hauses mit den priesterlichen Verrichtungen eine an dem Priesterrecht der ganzen Gemeinde verübte Unbill sei. Die Verhandlungen führten zu keinem befriedigenden Ergebniß; zur Anwendung von Gewalt konnten sich die Aufständischen ebenfalls nicht entschließen, und so ward die Uebereinkunft getroffen, daß ein Gottesurtheil den Ausschlag geben sollte. Die Aufständischen sollten mit Rauchpfannen und dem darauf angezündeten Opferrauchwerk beim Heiligthum erscheinen und abwarten, ob Jahve sich zu ihren Gunsten erklären werde. Von hier an ist nun das Thatsächliche durch die sagenhafte Ueberlieferung sehr verdunkelt. Das angerufene Gottesurtheil hat Aehnlichkeit mit demjenigen, welches Elia den Baalspriestern vorgeschlagen hatte (1 Kön. 18, 21 fg.; s. Elia). Die Rubeniten, Dathan und Abiram an der Spitze, vermutheten von vornherein übles und ließen sich auf den Vorschlag gar nicht ein (1 Mos. 16, 12 fg.). Korah dagegen und seine Anhänger aus den übrigen Stämmen (der Ausdruck „die ganze Gemeinde“ [4 Mos. 16, 19] ist hyperbolisch, da ja nur ein Theil der Gemeinde sich zu den Aufständischen hielt) erschienen dagegen zur festgesetzten Stunde beim Heiligthum. Das Gottesurtheil fiel zu Ungunsten der Aufständischen aus; der Vorgang selbst läßt sich nicht mehr genau ermitteln. Ohne Zweifel hatte sich, außer dem aufständischen Theil der Gemeinde, noch eine Menge Unentschiedener versammelt, um dem angekündigten Schauspiel beizuwohnen und je nach dem Ausgang Partei zu nehmen; man wird dabei unwillkürlich an die Feuerprobe erinnert, welche über Savonarola's Schicksal entschied (vgl. Villari, „Geschichte Girolamo Savonarola's und seiner Zeit“, übersetzt von Verduschek [Leipzig 1868], II, 232 fg.). Wie die misglückte Feuerprobe dem Savonarola die Gunst der unentschiedenen Menge in Florenz entzog, so wandte sich, nachdem das Gottesurtheil ungünstig ausgefallen war oder ausgefallen zu sein schien, die versammelte Menge beim Heiligthum von Korah und seinem Anhang ab (4 Mos. 16, 20 fg.). Dieser unglückliche Ausgang des Handels war wol auch dadurch mit veranlaßt, daß die Rubeniten sich schon vorher von den Korahiten getrennt und die Unterwerfung unter ein Gottesurtheil verweigert hatten. Nachdem einmal Korah für einen Frevler am Heiligthum erklärt und sein Untergang beschlossen war (4 Mos. 16, 21), entgingen auch die aufständischen Rubeniten dem gleichen Los nicht (4 Mos. 16, 25 fg.). Der spätern Sage zufolge wurden die Verschwörer mit ihrem Anhang durch ein entsetzliches Gottesgericht weggerafft, indem die einen bei lebendigem Leibe in den Hades fuhren (4 Mos. 16, 31—34), während die andern vom Schicksal des Nadab und Abihu (s. d.; 3 Mos. 10, 1 fg.) betroffen, d. h. von dem gemisbrauchten Opferfeuer verzehrt wurden (4 Mos. 16, 35). Die härtere Strafe des Verschlungenwerdens traf nach 4 Mos. 26, 11 nur die Rädelsführer, Korah, Dathan und Abiram, wogegen die Nachkommen Korah's und der Führer der rubenitischen Aufständischen verschont blieben. Die Sage vom schauerlichen Untergang sämmtlicher Aufständischen hat sich wol nicht vor der Zeit Josia's, d. h. nicht vor der unbestrittenen Herrschaft des einheitlichen Cultus und des aaronitischen Priesterthums, ausgebildet. Erst von diesem Zeitpunkt an konnte es im Königreich Juda als ein so furchtbarer Frevel erscheinen, wenn einfache Leviten oder selbst nicht levitische Israeliten den Besitz von Priesterrechten anstrebten. Rationalistische Vermuthungen, wonach die Rädelsführer der korahitischen Verschwörung durch Zufall oder auf Mose's Veranstaltung hin in eine Grube gestürzt, die 250 Aufständischen niedergemacht und verbrannt worden wären (vgl. Eichhorn, „Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur“ [Leipzig 1787—1800], I, 911 fg.), beruhen mehr oder weniger auf Willkür. Daß die Rädelsführer das Opfer ihres Aufstandsversuchs wurden, ist ohne Zweifel thatsächlich. Wahrscheinlich wurde der Aufstand durch den ungünstigen Ausgang des Gottesurtheils nicht sofort niedergeschlagen; denn am folgenden Tag rotteten sich die Unzufriedenen nochmals zusammen und versuchten es, Mose und Aaron wegen der vorausgegangenen Hinrichtung der Führer zur Verantwortung zu ziehen (4 Mos. 17, 7 fg., hebr. Text). Die Folge dieser erneuerten Volkserhebung war der Untergang von 14700 Menschen, welcher, nach der Sage, durch eine augenblicklich tödtende Plage Jahve's herbeigeführt ward (4 Mos.

17, 11 fg.). Zur Erinnerung an das Gottesgericht soll aus den Rauchpfannen der umgekommenen 250 Männer ein neuer Ueberzug des Hochaltars beim Heiligthum verfertigt worden sein (4 Mos. 17, 1 fg.). Der Vorrang des Hauses Aaron beim Heiligthum ward noch durch ein zweites Gottesurtheil befestigt, den angeblich sprossenden Stab (s. Aaron), d. h. Aaron's Stab, als der Stab des levitischen Stammeshauptes, erhielt jetzt seinen ständigen Platz beim Heiligthum. Erst infolge der Unterdrückung des korahitischen Aufstandes soll nach 4 Mos. 18, 1 fg. das ausschließliche Priesterrecht des aaronitischen Hauses gesetzlich geordnet worden sein. Da aber noch lange über David hinaus nichtaaronitische Priester in Juda vorkommen, so fehlt es dieser Angabe an geschichtlicher Grundlage (s. Aaron, und vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 252 fg.).
Schenkel.

Korahiter. Es bleibt auffallend, daß, trotz der Frevelthat des Vaters, die Söhne (Nachkommen) Korah's nach der Ueberlieferung des Chronisten als Beamte beim Heiligthum, als Schwellen- oder Thorwächter desselben, ausgezeichnet erscheinen (1 Chron. 9, 19; 26, 1. 19). Zur Zeit Samuel's und David's, in welcher ihre Bestallung stattfand (1 Chron. 9, 22), wußte man entweder von der Vergehung ihres Stammhauptes nichts mehr, oder man rechnete sie ihnen nicht mehr an. Außerdem erscheinen die Korahiter noch ausdrücklich als Sänger beim Heiligthum (2 Chron. 20, 19) und als Liederdichter. Denselben werden zwölf Psalmen (Ps. 42—49, 84, 85, 87 und 88) aus der zweiten Sammlung zugeschrieben. Eigenthümlicherweise wird in Ps. 88, neben den Korahitern im allgemeinen, noch insbesondere der Esrahiter Heman (s. d.) als Verfasser genannt (vgl. 1 Kön. 5, 11, während der 1 Chron. 6, 18 genannte zu den Kehathitern gerechnet ist). Ueber die Unzuverlässigkeit der Psalmüberschriften s. Psalmen.
Schenkel.

Korallen. Die Polypen geben den schlagendsten Beweis von der Macht des Kleinen in der Natur, denn die Wissenschaft zeigt, daß zahllose, im Ocean verbreitete Inseln von ihnen erbaut sind und weit sich erstreckende Bergketten aus angehäuften Ueberbleibseln von Billionen Schalthieren bestehen. Zu letztern gehören auch die Korallen. Alte Schriftsteller wie Dioskorides und Plinius hielten die Korallen für Pflanzen, welche die steinartige Härte erst gewinnen, wenn sie aus dem Meer heraufgeholt und der Luft ausgesetzt werden; andere erachteten sie für Steine, bis im 18. Jahrh. die Erkenntniß platzgriff, daß es Wasserthiere sind. Die steinartigen Körper, die häufig in Gestalt verästelter Baumstämme gefunden werden, sind nicht als eigentliche Wohnungen zu betrachten, in welchen die Thiere eingeschlossen waren, sondern als die Mumien von Thieren, die sich während ihres Lebens selbst gleichsam einbalsamirt haben. Alle korallenbildenden Polypen setzen in den Scheidewänden ihres Darmkanals eine Korallensubstanz an, durch die mit der Zeit die Flächen der Scheidewände und der Raum zwischen diesen ausgefüllt wird. Während der Polyp wächst, verhärten sich allmählich seine Organe, außer der Mundscheibe und den Fangarmen, in welchen keine Ablagerung der Korallensubstanz stattfindet, und das Wachsen des Thiers hört nicht auf, wenn auch die knochige Hülle einmal gebildet ist und die Erhärtung sich fortsetzt; in den harten Theilen bleibt der Stoffwechsel gleichzeitig mit der allgemein fortgehenden Entwickelung. Die pflanzenartigen steinigen Körper bestehen vorwiegend aus kohlensaurem Kalk in Verbindung mit Fluor, Phosphorsäure, Bittererde, Alaunerde, und die auszeichnende Farbe der rothen Korallen wird vom Eisenoxyd hergeleitet. Letztere, seit Jahrtausenden bekannt, wurden schon im Alterthum hochgeschätzt, zu Schmuck verarbeitet, als Amulete gegen Zauberei getragen, durch Feuer pulverisirt gegen mancherlei Krankheiten mit Wasser getrunken und mit Wein als schlafbringend gebraucht. Im Mittelmeer finden sich fast nur rothe Korallen, während diese im Rothen Meer und im Stillen Ocean nur selten vorkommen. Die Bibel kennt sie als beliebten Luxusartikel und erwähnt unter andern Kostbarkeiten zwei Namen, die auf Korallen gedeutet werden: Ra'amot (Ez. 27, 16, Luther „Samet“; Hiob 28, 18, von Luther unübersetzt), und Peninim (Kl. 4, 7, Luther „Koralle“; Spr. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10, Luther „Perlen“; Hiob 28, 18). Jedenfalls sicherer ist Ra'amot durch „Korallen“ zu übersetzen, als anzunehmen, daß mit den zweierlei Namen, welche schon den alten Uebersetzern unklar waren, die hellfarbigen Korallen von den dunkeln unterschieden werden sollten.
Roskoff.

Korb, s. Geräthe.

Korban, s. Opfer.

Kores, s. Cyrus.

Koriander (gad). Mit den Samenkörnern des Koriander (coriandrum sativum L.) wird das Manna (2 Mos. 16, 31; 4 Mos. 11, 7) verglichen. Die Pflanze, ausgezeichnet durch weiße Blütendolden und schmale kugelförmige Samenkapseln, schlanken Stengel, breitstielige Blätter, von denen die untern einfach, die obern doppelt gefiedert und kleiner sind, wächst in Palästina wie in Aegypten wild und kommt namentlich im Jordanthal zahlreich vor. Die grauweißen, hohlen, rundlichen Samenkörner haben einen angenehmen würzhaften Geschmack. Auch das Manna, das jetzt noch auf der Sinaihalbinsel gesammelt wird, gleicht dem Aussehen nach dem Koriandersamen. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 439 fg.; Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 614.

Furrer.

Korinth. Diese von Strabo (VIII, 6) beschriebene altberühmte Handelsstadt auf dem Isthmus, Griechenlands „Kern und Stern" (Graeciae arx et astrum), war bekanntlich gleichzeitig mit Karthago (146 v. Chr.) von den Römern unter Mummius zerstört, hundert Jahre später aber durch Julius Cäsar aufgebaut worden und rasch wieder zur alten Herrlichkeit gediehen. So, als glänzendste Stadt Griechenlands, fand sie der Apostel Paulus vor — freilich 60—70 Jahre vor ihrer eigentlichen Vollendung unter Hadrian. Einige der Burgen und Tempel, welche auf den kahlen senkrechten Gebirgswänden Akrokoriniths sichtbar waren, hatten jene Zerstörung überdauert. Im üppigen Thalgrund, an jene Felswände gelehnt, dehnte sich weithin die reiche Handelsstadt aus, welche freilich damals kaum mehr eine wirklich griech. Stadt genannt werden konnte (Plutarch, De defectu oraculorum, Kap. 8; Pausanias, II, 1. 2; V, 1. 2). Denn wie im Hintergrund die freieste Doppelaussicht auf die gesammte Welt des Mittelländischen Meeres, so bot sie auch im Innern das Bild einer Mischung aller möglichen Nationalitäten dar, und insonderheit wirkte die röm. Färbung ihrer zweiten Entstehung nach. Es war die Stadt des Weltverkehrs und als solche charakteristisch gezeichnet durch die Gottheiten des Meeres und der Liebe, welche daselbst Verehrung fanden. „Wol sind alle Gestade und Buchten und alle Theile des Landes und des Meeres Heiligthümer und Tempel des meerbeherrschenden Poseidon. Aber doch ist ihm keines so theuer und hochgeehrt wie dieses Heiligthum auf dem Isthmus, wo man allezeit östlich und westlich das Meer befahren kann." Diese Worte des Redners Aristides (III, 23) beziehen sich auf die beiden Hafenplätze Korinths, Lechäum und Kenchreä. In der Mitte zwischen der Bucht von Korinth und dem Saronischen Meerbusen gelegen, war Korinth vorzugsweise auf Handel und Seeverkehr gewiesen. Je schwieriger es war, den Peloponnes zu umschiffen, desto leichter konnten die Waaren über den schmalen Isthmus gebracht werden. Während daher im westlichen Hafen die Schiffe Italiens, Siciliens und Spaniens vor Anker lagen, lieferte nach Kenchreä Aegypten seinen Papyrus, Libyen sein Elfenbein, Syrien sein Räucherwerk, Phönizien seine Datteln, Euböa sein Obst, Phrygien seine Sklaven. Andererseits gingen von Korinth allerlei Kunstgegenstände, Vasen und Säulen, Thon- und Erzwaaren, ins Ausland. Einer so ausgebreiteten Thätigkeit entsprach natürlich die Volksmenge in diesem großen Markt- und Stapelplatz. Athenäus, der freilich anderthalb Jahrhunderte später lebte, will allein 460000 Sklaven daselbst zählen. Außerdem mochte auch das gemäßigte Klima nicht wenige Fremde am Sitz des Proconsuls festhalten, und vor allem führten die Isthmischen Spiele, welche mit der Stadt neu aufgelebt waren, eine Menge Griechen aus allen Theilen des röm. Reichs hierher. Paulus, der es versteht, „den Griechen ein Grieche zu werden" (1 Kor. 9, 21), wird daher insonderheit den Korinthern ein Korinther, wenn er 1 Kor. 9, 24—27 das Leben der Christen dem Thun der Faustkämpfer und Wettläufer vergleicht oder 2 Kor. 2, 14—16 die Wirkung seiner apostolischen Wanderung als einen Rauch- oder Opferduft darstellt, wie er bei feierlichem Siegesaufzug gen Himmel steigt. Nicht minder gefeiert als die isthmischen Fichtenwälder war freilich auch der Aphroditetempel von Korinth. In seinem Streit mit Poseidon um den Besitz des Landes — so erzählten die Korinther — war dem Helios einst die Höhe von Akrokorinth zugefallen. Er aber hatte dieselbe an die Göttin der Liebe abgetreten, deren ältester und heiligster Tempel infolge dessen eben auf dieser Burg stand. Der Venus und dem Erwerb war fast ausschließlich das Treiben in Korinth geweiht. Eine ähnliche Verbindung von Religion, Wollust und Handelsbetrieb finden wir bekanntlich bei den Phöniziern, und ohne Zweifel hat auch zu Korinth vor allem der Seeverkehr mit Phönizien auf jenen Cultus Einfluß geübt. Asiatisch ist jedenfalls das von Strabo und Athenäus (Deipnosophist., XIII, 4) erwähnte Institut der heiligen

Freudenmädchen. Dadurch erhielt die ungezügelte Sittenlosigkeit, die zu Gunsten der zahllosen Fremden, der Kaufleute, Schiffsherren und Matrosen, zu Korinth herrschte, gleichsam ihre religiöse Weihe. Erschienen doch diese Tempeldirnen geradezu als die fürbittenden Patroninnen der Stadt, und weihte man doch in kritischen Fällen der Göttin, um sie zu versöhnen, neue Scharen von solchen Dienerinnen! Nirgends in der griech. Welt war solches Unwesen so ausgedehnt und organisirt wie in Korinth. „Von den griech. Lastern redete man im Reich, von den korinthischen sogar in Griechenland." Eine ganze Reihe von Kunstausdrücken, die nichts Gutes bedeuten, wie verba mollia Corinthiorum, κορινθιάζεσθαι, κορινθιαστής, bezog sich hierauf. Hier erst, am Sitz der Bildung und Frivolität, scheint darum der Apostel die tiefsten Blicke in den bodenlosen Abgrund von Schmutz und Niederträchtigkeit gethan zu haben, den das Heidenthum jener Zeit in sich barg. Beweise dafür liefert der Römerbrief, den er hier schrieb, nicht minder aber auch die beiden Sendschreiben, denen der nächste Artikel gewidmet ist.

Hier sei nur noch bemerkt, daß Korinth trotz aller Kunstfertigkeit und Bildungsbeflissenheit doch an eigentlich productiven Größen auf irgendeinem Gebiet des geistigen Lebens geradezu arm zu nennen ist. Es war im Grunde nur die technische Seite der Kunst daselbst zu Hause. Nirgends machte man einen größern Aufwand zum Schmuck der Stadt, nirgends wurde dem materiellen Leben eine so kunstreich verzierte Außenseite gegeben. Kunst und Wissenschaft dagegen, Philosophie und Poesie waren mehr Modesache als daß man auf diesen Gebieten selbst etwas hätte leisten können. Da aber die Mode despotischer ist als der Genius, so legte man gerade in Korinth auf die Außenseite der Bildung das größte Gewicht, wie dies auch die Korintherbriefe deutlich erkennen lassen.

Holtzmann.

Korintherbriefe. Alle Erfahrungen, welche der Apostel in Griechenland und auf dem ganzen von griech. Bildung und Sitte berührten Erdkreis zu machen in der Lage war, concentrirten sich in Korinth, der Hauptstadt Achajas, die er darum auch klopfenden Herzens und mit einem eigenthümlichen, ihm selbst auffallenden Zagen betrat (1 Kor. 2, 1—4). Der erste Anknüpfungspunkt, den er in der wogenden Menge der Weltstadt fand, war nach Apg. 18, 1—3 ein mit den übrigen Juden durch des Claudius' Befehl vertriebener Handwerksgenosse. Bei diesem Aquila und seinem Weib, Prisca oder Priscilla, ließ sich Paulus nieder und arbeitete bei ihm, des Sabbats aber bewies er in der Synagoge die Messianität Jesu, wozu auch Aquila sich bekannt hatte. Den Erfolg können wir danach bemessen, daß er selbst zwar auch später, als schon seine Gehülfen ihm zur Seite standen, noch zweimal ausnahmsweise die Taufe verrichtet hat (1 Kor. 1, 14), daß aber früher, solange Paulus allein war, es nur Stephanas und seine Hausgenossen gewesen sind, welche vom Apostel selbst die Taufe erhielten (1 Kor. 1, 16). Dieser Stephanas war sogar überhaupt der erste unter allen Christen Korinths, der „Erstling Achajas" (1 Kor. 16, 15). Er scheint darum noch später zu den Häuptern der Gemeinde gezählt zu haben, wie auch die Seinigen sich „den Heiligen zum Dienst gewidmet" haben. Diese Bezeichnung kann indessen auf keinen Fall Handreichung und Unterstützung für den Apostel in sich schließen. In beiden uns erhaltenen Briefen legt Paulus den größten Werth darauf, daß er von keinem Gemeindeglied je etwas angenommen hat. „Andere Gemeinden habe ich beraubet und Sold genommen, um euch zu dienen, und während meiner Anwesenheit bei euch war ich, auch als Mangel eintrat, keinem lästig; denn was mir mangelte, ersetzten die Brüder, die aus Macedonien kamen" (2 Kor. 11, 8. 9). Die letzten Worte beziehen sich auf Silas und Timotheus, welche mit Unterstützungsgeldern aus Macedonien anlangten, um alsbald mit Paulus in der Verkündigung des Evangeliums zu wetteifern. Jetzt erst stellte sich die Möglichkeit einer gesteigerten Wirksamkeit ein. Die Apostelgeschichte (Kap. 18, 5) sagt, er habe sich nunmehr ganz dem Wort ergeben, das Taufen aber, als eine untergeordnete Ceremonie, überließ er den Gehülfen. „Denn Christus hat mich nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen" (1 Kor. 1, 17). Später ist er dieses Umstandes innerlich froh geworden und dankt Gott dafür (1 Kor. 1, 15). Man hätte ihm ja, wie sich die Dinge nachmals gestalteten, zahlreiche Taufhandlungen, eigenhändig vollbracht, leicht so auslegen können, als habe er dadurch die Täuflinge zu seiner Person in ein bindendes Verhältniß setzen wollen.

Fragen wir aber nun nach der Zusammensetzung dieser Gemeinde, so geht aus der Apostelgeschichte (Kap. 18, 4. 8. 10) so gut wie aus 1 Kor. 12, 2 hervor, daß dieselbe vor-

wiegend aus ehemaligen Heiden bestand. Zwar hatte sich (nach Apg. 18, 5—10) Paulus auch hier seiner Gewohnheit gemäß zuerst an die Juden, dann erst, als diese sich widersetzten, an die Heiden gewandt. Aber der erste große Erfolg trat erst ein, als der Apostel seine Trennung von der Synagoge auch äußerlich kundgethan hatte. Jetzt trat der Synagogenvorsteher Crispus (Apg. 18, 8; 1 Kor. 1, 14) selbst über; viele folgten und ein Gesicht stärkte den Apostel zu weiterer Wirksamkeit. In der That harrte er anderthalb Jahre zu Korinth aus (Apg. 18, 11) und weiß sich daher dieser Gemeinde gegenüber so recht als Vater (1 Kor. 4, 15) und Stifter (1 Kor. 3, 6). Wenn unter den von ihm Gewonnenen, wie er offen gesteht (1 Kor. 1, 26—28), wenig Gebildete waren, so braucht das keineswegs nur eine Folge seines kunstlosen Vortrags (1 Kor. 1, 17; 2, 1—5; 3, 1. 2) gewesen zu sein, da ja später auch Apollos in der Beziehung der Sache keine bessere Wendung gegeben zu haben scheint.

Dieser war, nachdem der Apostel nach einer völlig mislungenen Anklage der Juden beim Proconsul Gallio Korinth mit Aquila und Prisca verlassen hatte (Apg. 18, 12—18), mit letztgenanntem Ehepaar in Ephesus zusammengetroffen, für das paulinische Christenthum gewonnen und mit Empfehlungsbriefen nach Korinth gesandt worden (Apg. 18, 24—27). Die kunstmäßige und rednerisch ausgeschmückte Form, in welcher Apollos während des Apostels Abwesenheit seine Lehre vortrug, sagte dem etwas verwöhnten Geschmack der Korinther ungleich mehr zu. Ohne Zweifel bewegte sich diese neue Predigt, wie es von einem alexandrinischen Judenchristen nicht anders zu erwarten ist, auch vorzugsweise in allegorischer und typologischer Schrifterklärung. So überraschend schienen die Aufschlüsse, welche vermöge solcher Mittel der korinthischen Wißbegierde geboten wurden, daß nicht blos neue Mitglieder der Gemeinde gewonnen wurden und Paulus später sagen konnte: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen“ (1 Kor. 3, 6), sondern auch in der Gemeinde selbst das Ansehen des zweiten Stifters wider den ersten und dann natürlich auch wieder des alten Lehrers gegen den neuen mit eifersüchtiger Leidenschaft geltend gemacht wurde. Eine bösartige Spannung wurde freilich erst daraus, nachdem Apollos selbst den Schauplatz wieder verlassen und auch Paulus von Ephesus aus jenen kurzen Besuch in Korinth gemacht hatte, von welchem zwar die Apostelgeschichte schweigt, auf den aber Schrader, Osiander, Bleek, Meyer, Hofmann, Klöpper, Hausrath aus 1 Kor. 16, 7; 2 Kor. 2, 1; 12, 14. 21; 13, 1. 2 gegen de Wette, Reiche, Baur, Hilgenfeld, Lange geschlossen haben.

Obwol sich die Predigt des Apollos von der des Paulus ihrem wesentlichen Inhalt nach nicht unterschieden haben kann (1 Kor. 3, 5—9; 4, 6; 16, 12), so hat sie doch Anlaß zu jener Parteibildung gegeben, durch welche die korinthische Gemeinde einen keineswegs vortheilhaften Ruf erlangt hat. Aber dieselbe stellte auch noch in anderer Beziehung ein Bild der Streitigkeiten dar, von welchen das apostolische Zeitalter bewegt war. Wie in allen großen Handelsstädten, so gab es auch in Korinth viele Juden. Sie hatten eine eigene Synagoge daselbst (Apg. 18, 4. 7) und standen wol in lebhafter Verbindung mit dem Mutterland. Festreisen korinthischer Juden und Judenchristen konnten schon hinlängliche Veranlassung zur Bildung einer judenchristl. Partei geben. Endlich kamen noch, versehen mit Empfehlungsbriefen (2 Kor. 3, 1), pharisäische Judenchristen (2 Kor. 11, 22) nach Korinth, wo sie das Ansehen der Urapostel dem Paulus gegenüber geltend machten und sich in dessen Wirkungskreis eindrängten (1 Kor. 9, 2; 2 Kor. 10, 13—16; 11, 5; 12, 11). Weil man auf dieser Seite den Namen des Petrus als Aushängeschild gebrauchte, entstand später die bei dem korinthischen Dionysius bezeugte Sage von einer Anwesenheit des Petrus in Korinth. Uebrigens machten unter den judenchristl. Gemeindegliedern diese Sendlinge nicht wenig Glück, besonders dadurch, daß sie scharf die Nationalprärogative Israels hervorhoben (2 Kor. 5, 12; 11, 18. 22), während sie andererseits nicht, wie die Irrlehrer in Galatien rücksichtslos auf Beschneidung und Gesetzesbeobachtung drangen, sondern blos eine je länger, desto heftiger werdende Feindschaft gegen die Person des Heidenapostels an den Tag legten. Die Heidenmission sollte ihm entrissen, Jerusalem Mittelpunkt auch für die griech. Christenheit werden. Da sie dabei die Partei des Apollos schonten, wurden die Modificationen der heidenchristl. Richtung auch durch diesen gemeinsamen Gegensatz nicht untereinander ausgeglichen. Ohnedies hatte Apollos keinen Anspruch erhoben, ein Apostel zu sein, und stand, wenn er Verfasser des Hebräerbriefs sein sollte, dem Judenthum überhaupt viel näher als Paulus.

Nun wird aber neben diesen drei Parteien an der maßgebenden Stelle (1 Kor. 1, 12) noch einer vierten Erwähnung gethan, der sogenannten christinischen, die sich aus den Spuren seitheriger Gemeindegeschichte in den Korintherbriefen noch keineswegs erklärt.

Es bildet ein bekanntes Problem der theologischen Forschung, die Spuren der Christuspartei bis zum Zielpunkt einer gesicherten Anschauung über ihre Entstehung, ihr Bekenntniß und ihr Verhalten gegenüber den andern Parteien zu verfolgen. Es hat dieser Punkt sogar Anlaß zur Entstehung einer ganzen Literatur gegeben. Wir fügen hier eine übersichtliche Darstellung der Ausgangspunkte bei, von denen aus die Lösung des Räthsels unternommen wurde.

Als erledigt kann die frühere Meinung betrachtet werden, als handle es sich überhaupt nur um drei Parteien, wobei man (Michaelis, Räbiger) zuweilen, und auf die Autorität vieler Kirchenväter gestützt, noch weiter annahm, es seien die 1 Kor. 1, 12 genannten Parteihäupter nur erdichtet, um die wirklichen Schismatiker nicht zu nennen. Aber dem ganzen Zusammenhang von 1 Kor. 1, 10—13 nach ist die vierte Losung ebenso ein Parteistichwort, wie die drei frühern, und fallen die Christiner in dieselbe Verdammniß wie die Pauliner, Apollonier, Petriner; sie sind somit weder als neutrale (Eichhorn, Bleek), noch gar als diejenigen zu bezeichnen, auf deren Seite Paulus selbst sich stelle (Schott).

In neuerer Zeit hat man daher allgemein anerkannt, daß von vier Parteien die Rede ist, die man aber vermöge verschiedenartiger Combinationen wieder auf zwei Grundrichtungen zurückzuführen strebt. Am nächsten liegt es hier allerdings, den bekannten Gegensatz des apostolischen Zeitalters herbeizuziehen, wonach wir zwei Richtungen zu unterscheiden hätten, von denen jede wieder in zwei Modificationen oder gar nur unter doppeltem Parteinamen existirte. So ordneten sich schon bei Schmidt symmetrisch Pauliner und Appollonier auf der einen, Petriner und Christiner auf der andern Seite zusammen, und hatte ähnlich auch Storr die Christiner für Jakobusjünger gehalten, die sich der Verwandtschaft ihres Meisters mit Christus rühmten. Freilich wäre in diesem Fall sowol 1 Kor. 3, 22 als auch bei Clemens von Rom (Epist. 1. ad. Corinth., Kap. 47) die Erwähnung des Jakobus zu erwarten. Auch nach Hug, Heydenreich, Flatt, Osiander wären sie Judenchristen gewesen, die ebionitisirend statt des Petrus lieber gleich den Erlöser selbst zum Parteihaupt wählten. Bald hält man sie dann wieder für die mildere, weil dem Paulus persönlich verbundene (Becker), bald für die schroffere und annaßendere Richtung der Petriner (Billroth, Credner, Reuß). Baur hat sich öfters (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, Jahrg. 1831, IV, 61 fg.; „Paulus“ [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 291 fg.; in den „Theologischen Jahrbüchern“, Jahrg. 1850, S. 165 fg.) über diese Frage verbreitet und darin den Ausgangspunkt für seine ganze Auffassung des Urchristenthums, gleichsam die „Stammburg der neutest. Kritik“, gefunden. Nach ihm wären es dieselben Personen gewesen, die sich Petriner nannten, weil sie die Lehre Jesu durch den Hauptapostel Petrus vermittelt wußten, Christiner, weil sie an den Uraposteln, als den von Christus selbst Berufenen, festhielten. Diese Judenchristen sind zugleich die im Brief vorkommenden Schwachen, die den Genuß des Götzenopfers scheuen und auch heidenchristl. Gewissen damit beunruhigen. Die Heidenchristen aber sind die Reichen, Stolzen, Starkgeistigen, die sich übermüthig hinwegsetzen über jegliche Form und Rücksicht. Auch Gegner der Tübinger Schule, wie Lechler und Ewald, sind im allgemeinen ähnlicher Meinung. Insonderheit findet letzterer in den Christinern geradezu Essäer, Fanatiker der Ehelosigkeit, Vorgänger der Mönche, Reuß Asceten überhaupt, während umgekehrt Jäger sie für solche Judenchristen, die heidnisch, antinomistisch lebten, gehalten hat.

Rabiate Judenchristen finden in den Christinern auch Klöpper („Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth“ [Göttingen 1869], S. 29 fg.), Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, VII, 155 fg.; VIII, 241 fg.; IX, 338 fg., 350 fg.; XIV, 112 fg.) und Beyschlag (in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1865, S. 217 fg.). Aber gegen Klöpper erkennt Hilgenfeld wirkliche Schüler Jesu in ihnen, Beyschlag wenigstens unapostolische und gegenapostolische Fanatiker. Während sie daher Hilgenfeld nicht blos als persönliche, sondern auch als sachliche Gegner des Paulus betrachtet, ist auch Beyschlag der Ansicht, daß dieser sich viel eher mit dem milden Judenchristenthum der, von den Christinern durch eine weite Kluft geschiedenen Petriner habe vertragen können. Beide Kritiker bahnen, wie man sieht, bereits den Uebergang zu einer ganz neuen Auffassungsweise der Sache. Es gibt in der That noch

einen andern Weg, auf welchem man die vier Parteien in zwei Hauptgegensätze auflösen wollte. Man unterschied nämlich eine apostolische Richtung, die sich an menschliche Vermittelungen des Christenthums anschloß, und eine antiapostolische, die keinerlei derartige Vermittelung anerkannte. Die letztere ist natürlich die Christuspartei.

Eine derartige Lösung des Problems ist in dreifacher Form versucht worden. Man stellt die Christuspartei entweder auf die heidenchristliche oder auf die judenchristl. Seite, oder man erblickt in ihr einen, gegen diesen Hauptgegensatz sich gleichgültig verhaltenden, exclusiven Sonderbund.

Die erste Möglichkeit ist vertreten durch Neander, Guericke, Olshausen. Indem die Christiner sich an ein schriftliches Evangelium hielten, verwarfen sie in philosophischem Dünkel alle apostolischen Traditionen; sie waren Gnostiker, die im Erlöser nur einen höhern Sokrates sahen. Auf sie bezieht sich der Tadel menschlicher Weisheit im Brief.

Auf die zweite Möglichkeit hat zuerst Schenkel hingewiesen, dem de Wette, Grimm, Lutterbeck und Maier gefolgt sind. Die Anhänger der vierten Partei waren Theosophen, welche mit Verwerfung aller apostolischen Tradition sich selbst Inspiration zuschrieben und durch Visionen mit Christus in Communication traten. So finden besonders Stellen wie 1 Kor. 9, 1; 2 Kor. 10, 7; 12, 1 fg. ihre Erklärung. Eine Modification dieser Hypothese versuchten Dähne und Goldhorn, die auf alexandrinische Religionsphilosophen riethen, sodaß, während die Apollonier zu milden Judenchristen gemacht werden, diese Christiner auf die paulinische Seite treten und zugleich als die ersten Keime häretischer Gnosis erscheinen (Kniewel).

Der dritten Möglichkeit zufolge, die in den Commentaren von Rückert, Meyer und Hofmann entwickelt, später auch von Neander („Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" [5. Ausg., Gotha 1862], S. 305) adoptirt ist, wäre die vierte Partei an sich orthodox. Die Vermehrung des zweispaltigen Parteiwesens zum dreispaltigen habe das Bedürfniß nach Einigung erweckt; so entstand eine vierte Richtung, die sich dadurch über alle schon vorhandenen hinausstellte, daß sie von aller menschlichen Autorität Umgang nahm. Nichts lag näher, als daß sie diese ihre Parteistellung durch den Namen Christi selbst zu decken suchte. „Zum Herrn selbst wollten sie sich in derselben eigenliebigen Weise halten, wie sich die andern zu den Trägern seines Worts hielten" (Hofmann, „Die H. Schrift Neuen Testaments" [Nördlingen 1862 fg.], II, II, 17).

Bei Beurtheilung dieser verschiedenartigen Hypothesen ist vor allem festzuhalten: 1) daß nur der erste Theil des ersten Briefs Kap. 1, 10—4, 21 vom Parteiwesen handelt, weshalb es gewagt ist, aus andern Partien der Briefe Züge zur Charakteristik der Parteien herbeizuziehen. Doch muß allerdings zugestanden werden, daß das „Christo Angehören" 2 Kor. 10, 7 auffällig mit der Formel 1 Kor. 1, 12 stimmt, weshalb Schenkel, Reuß, Hilgenfeld und Beyschlag die Stelle 2 Kor. 10—12, jeder für seine Theorie, gebrauchen zu dürfen glauben; 2) daß aber auch innerhalb dieses ersten Theils von der Christuspartei nur ganz gelegentlich an der einen Stelle Kap. 1, 12 die Rede ist, während die eingehendere Polemik des ganzen Abschnitts sich offenbar (vgl. Kap. 4, 6) auf die Apollospartei bezieht; 3) daß das Bekenntniß „Ich gehöre zu Christus" entweder auf eine, im Gegensatz zur Parteiung selbst zur Partei werdende Richtung (Meyer), oder aber auf persönliche Bekanntschaft (Thiersch) und Jüngerschaft Christi (Hilgenfeld) hinzuweisen scheint, nicht aber auf ein Urevangelium (Eichhorn) oder auf das von Christus gegebene Beispiel der Ehelosigkeit (Ewald) u. dgl.; 4) daß die vier Parteien in der Stelle 1 Kor. 1, 12 wahrscheinlich in der Ordnung ihrer geschichtlichen Entstehung aufgezählt sind; 5) daß keineswegs alle Uebel und Schäden der korinthischen Gemeinde im Parteiwesen ihren Grund haben oder damit auch nur zusammenhängen. So hat z. B. die Parteiung das Abhalten gemeinsamer Versammlungen nicht verhindert (vgl. Kap. 14, 23), und die bei denselben vorkommenden „Spaltungen" (vgl. Kap. 11, 18. 19) laufen nicht auf den Gegensatz von Petrinern und Paulinern, sondern auf den von Armuth und Reichthum zurück.

Wie eben gesagt, war auch sonst zu Korinth noch manches keineswegs in wünschenswerther Ordnung, wovon sich Paulus schon bei Gelegenheit jenes zweiten kürzern Aufenthalts in Korinth überzeugt hatte (2 Kor. 2, 1; 12, 21). Den neubekehrten Heiden fiel es auch hier schwer, sich der unbefangen geübten geschlechtlichen Zuchtlosigkeit zu entschlagen (1 Kor. 5, 9—11; 6, 12—19; 2 Kor. 12, 21). Diese Neigung der Gemeinde zur Unzucht hatte den Apostel schon einmal veranlaßt, von Ephesus aus ein nicht mehr vorhandenes, später durch ein werthloses Apokryph ersetztes Schreiben nach Korinth zu richten, dessen Spur sich noch 1 Kor. 5, 9 findet. In armen. Sprache hat sich nämlich noch ein Brief der Korinther an Paulus nebst einer Antwort desselben erhalten. Beide wurden herausgegeben 1715 von Masson und Wilkins, dann 1719 von Fabricius, vollständig erst 1727 und 1736 durch Whiston und 1776 durch Carpzov, zuletzt 1819 in Venedig von Aucher. Eine deutsche Uebersetzung mit Einleitung erschien von Rinck 1823; derselbe wollte darin eine echte Schrift entdecken, worauf Ullmann in einer aus den „Heidelberger Jahrbüchern" abgedruckten Abhandlung sich die Mühe nahm, ihn zu widerlegen (1823). Zwar kommen diese Machwerke schon vor in den Homilien des Gregorius Illuminator, diese aber sind selbst untergeschoben.

Nachher erfuhr Paulus von einem in Korinth vorgekommenen, besonders ärgerlichen Fall, daß nämlich einer mit seiner Stiefmutter in verbotenem Umgang lebte. Zugleich erhielt er auch Kunde von dem verheerenden Parteiwesen, und zwar durch die Familien- oder Hausgenossen einer gewissen Chloë (1 Kor. 1, 11). Die stärkste Aufforderung aber zu einer neuen schriftlichen Ansprache an die Gemeinde wurde ein Brief, den die Korinther selbst an den Apostel richteten und durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus überbringen ließen (Kap. 16, 17). Derselbe enthielt eine ganze Reihe von Fragen, sich beziehend auf des Apostels frühern Brief, dessen Forderungen von den Korinthern überspannt wurden, um sich um so leichter von der Pflicht der Befolgung dispensiren zu können (Kap. 5, 9—11), auf andere geschlechtliche Verhältnisse, insonderheit auf die von Paulus empfohlene, von den Korinthern für undurchführbar erklärte Ehelosigkeit (Kap. 7, 1), auf das Essen des Götzenopferfleisches (Kap. 8, 1), wahrscheinlich auch auf die Geistesgaben und gottesdienstlichen Versammlungen (Kap. 12, 1), auf die Auferstehung (Kap. 15, 1), worüber etliche freier zu denken sich erlaubten, und die Collecte (Kap. 16, 1). Aus der Antwort des Apostels ersehen wir, daß sich die Heidenchristen in Korinth überhaupt sehr frei benahmen, Einladungen zu heidnischen Opfermahlzeiten annahmen (Kap. 10, 27. 28), ja sogar in Streitsachen über das Eigenthum vor heidnischen Gerichten gegeneinander Recht suchten (Kap. 6, 1). Daran nahmen dann die Judenchristen gerechten Anstoß. Aber auch bezüglich der Gemeindeversammlungen und der Liebesmahlzeiten waren Unordnungen eingerissen, in deren Folge die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahls verloren gehen wollte (Kap. 11, 17—34). Ueberhaupt gab sich die Selbstüberhebung der korinthischen Gemeinde in einer gewissen Gleichgültigkeit gegen die übereinstimmende Sitte der übrigen Christenheit kund (Kap. 14, 33. 36). So fühlten sich auch die Weiber ihrerseits emancipirt und bethätigten ihre neugewonnene Freiheit besonders in der Kopftracht (Kap. 11, 2—15) und durch öffentliches Reden (Kap. 14, 34—36). Zugleich war man verschiedener Ansicht hinsichtlich der Geistesgaben (Kap. 12, 1 fg.), und wurde insonderheit die Gabe der Zungenrede ein Gegenstand kindisch eifersüchtiger Bestrebungen (Kap. 14, 1 fg.).

Die dargelegten Verhältnisse boten Veranlassung genug, nicht blos den Timotheus, der gerade mit Erast und andern (Kap. 16, 11) nach Macedonien reiste (Apg. 19, 22), mit einem Besuch in Korinth zu beauftragen, sondern auch den rückkehrenden Gesandten (Kap. 16, 12. 17) ein längeres Schreiben mitzugeben, welches wir noch besitzen in unserm, in seiner Integrität und Echtheit gar nicht zu bezweifelnden ersten Korintherbrief, der in Ephesus geschrieben wurde (Kap. 4, 17; 16, 3. 8. 19) und an die ganze Gemeinde, nicht etwa blos an die Pauliner oder sonst eine geschlossene Partei, gerichtet ist.

In diesem merkwürdigen Denkmal apostolischer Lehrweisheit, welches uns zugleich ein lebendiges und anschauliches Bild urchristl. Gemeindezustände gibt, hat Paulus nicht, wie er sonst pflegt, ein Wort des Lobes und der Aufmunterung für die Gemeinde an die Spitze gestellt. Er beginnt auch nicht sofort mit Beantwortung der Anfragen und Grüße des Briefs, sondern kommt nach Gruß und Eingang (Kap. 1, 1—9) sofort auf einen Punkt, wonach er nicht gefragt worden war, auf das Parteiwesen zu sprechen, dem gegenüber er auf Christus als den Mittelpunkt des Glaubens hinweist und zugleich, um den Zumuthungen der apollonischen Partei zu begegnen, seine kunstlose Weise, Evangelium zu predigen, vertheidigt (Kap. 1, 10—4, 21). Er hat in diesem Abschnitt den letzten Anlaß zu so verdrießlichen Irrungen und Spaltungen in dem falschen Stolz gefunden, welcher sich gern eines selbstgewählten Führers rühmt. Um solche Ueberhebung um so vollständiger zu dämpfen, geht er sofort zu den schreiendsten Uebelständen über, an welchen das

Gemeindeleben zu Korinth litt, befiehlt namentlich schwere Bestrafung des Blutschänders (Kap. 5, 1—8) und berührt schon hier die schlechte Ausrede, womit sich die Korinther seinen frühern Mahnungen, den Umgang mit Unzüchtigen abzubrechen, hatten entziehen wollen, als sei dies überhaupt nicht möglich (Kap. 5, 9—13). Ehe er jedoch zur förmlichen Beantwortung des Gemeindeschreibens übergeht, bespricht er noch einige andere Punkte, die ihm nur auf mündlichem Wege bekannt geworden waren. Insonderheit misbilligt er das Laufen vor heidnische Gerichte (Kap. 6, 1—11), und in eine allgemeine Rüge der eingerissenen sittlichen Schlaffheit, in die warnende Erinnerung, daß niemand das Reich Gottes ererben werde, der in grober Sünde lebt, läuft dieser Abschnitt aus (Kap. 6, 12—20).

Schon die Ausführung, daß das geschlechtliche Thun keineswegs ein sittlich und religiös gleichgültiges sei, stand in directem Gegensatz zu gewissen Andeutungen des Gemeindebriefs, den er zur Hand genommen hat, um ihn nun Punkt für Punkt zu beantworten. Was zuerst (Kap. 7) das eheliche Leben betrifft, so gibt er in dieser Richtung der Natur ihre Rechte um so vollständiger wieder zurück, als er eben im ehelichen Leben eine Sicherung vor jeglicher Art geschlechtlicher Unsitte sieht. Ihm selbst aber fällt dieses Zugeständniß schwer und er kommt immer wieder auf den Satz zurück, wie vortheilhaft es für den Christenstand sei, der ehelichen Sorge ledig zu gehen. War das eheliche Leben immerhin etwas an sich Erlaubtes, unter Umständen sogar Gebotenes, so steht es freilich anders mit dem Essen von geopfertem Fleisch (Kap. 8, 1—11, 1). Wer an den Götzenmahlen theilnimmt, wagt sich selbst in die Tragweite götzendienerischer Einflüsse und gibt überdies dem schwachen Gewissen des nicht ebenso erkenntnißfesten und klaren Mitchristen in ganz unnöthiger und leicht vermeidlicher Weise Aergerniß. Man kaufe darum Fleisch, ohne zu fragen, woher es sei; erfährt man aber unfreiwilligerweise, daß an seine Herkunft Gewissensbedenklichkeiten sich knüpfen können, so lasse man die Hände davon.

Indem sich nun der Apostel anschickt, auf das Gebiet des gottesdienstlichen Lebens überzuschreiten, tadelt er, an die betreffende Stelle des Gemeindeschreibens anknüpfend, zunächst den Brauch der korinthischen Weiber, mit unverhülltem Haupt zu beten. Er sieht darin geradezu eine Schamlosigkeit und bietet aus dem Gebiet der Natur und der Schrift allerlei Gründe auf gegen eine solche Unsitte (Kap. 11, 2—16). Uebergehend auf die öffentlichen Versammlungen, berührt er gelegenheitsweise den Misbrauch der Liebesmahle, wovon er gehört hat; er weist das Widersprechende desselben gegenüber dem Sinn der ursprünglichen Stiftung nach und steht nicht an, die vielen Krankheits- und Todesfälle von solch unwürdigem Genuß des Herrenmahls abzuleiten (Kap. 11, 17—34). Erst jetzt kommt er auf die Zungenrede, und zwar in ausführlichster Darstellung (Kap. 12, 1—14, 40). Er lehrt richtige Würdigung der mannichfachen Gaben des christl. Geistes überhaupt und hiernach zu bemessende richtige Verwendung jener Gabe insonderheit. In diesem Zusammenhang geschieht es, wenn er im 13. Kapitel auf die Liebe als auf ein Gut hinweist, welches zu besitzen wichtiger ist als der ohne dasselbe werthlose und doch nur vergängliche Besitz aller Wundergaben. Unter diesen selbst aber stellt er eine Art Rangordnung her, in welcher gerade die Zungenrede eine ziemlich untergeordnete Stellung einnimmt und namentlich der zur Erbauung der Gemeinde dienenden Prophetenrede weit nachsteht. Propheten sollen in jeder Versammlung zwei oder drei auftreten, und zwar einer nach dem andern. Weiber sollen gar nicht reden. So schließt dieser Abschnitt mit demselben Gegenstand, dessen Besprechung ihn eingeleitet hatte, dem gottesdienstlichen Verhalten der Weiber. Es folgt noch die einzige dogmatische Partie des Briefs, der Abschnitt über die Auferstehung der Todten (Kap. 15). Der Schluß (Kap. 16) enthält eine Reihe von Nachrichten und Ermahnungen, namentlich auch eine Anordnung in Betreff der Liebesgabe, welche der Apostel nach Jerusalem zu bringen gesonnen war.

Dieses Sendschreiben sollte, wie gegen Bleek gewöhnlich und mit Recht angenommen wird, dem schon abgereisten Timotheus noch zuvorkommen (Kap. 16, 10) und kurz vor der Osterzeit (Kap. 5, 7) des Jahres 58 in Korinth eintreffen. Jedenfalls mußte das Meer wieder offen sein, was ungefähr seit März der Fall sein konnte. Timotheus sollte dann nach dem Plan des Apostels wieder zum Apostel zurückkehren (Kap.. 16, 11). Nun haben freilich Neander, Credner, Rückert, de Wette, Reuß, Maier, Hausrath starke Zweifel dagegen geltend gemacht, daß Timotheus damals überhaupt nach Korinth gekommen sei. Nach Hofmann war er schon wieder abgereist, als der Brief erst ankam.

Vielleicht ist er aber auch in Macedonien geblieben, weshalb er 2 Kor. 1, 1 wieder zur Seite des Apostels angetroffen wird, ohne daß der Nachrichten, die dieser von ihm erhalten, Erwähnung geschieht. Um so gewisser aber ist es Titus gewesen, der in Korinth war (Kap. 7, 14. 15; 12, 18), und den Paulus durch die Kunde, die er ihm von Korinth überbrachte, zur Abfassung unsers zweiten Korintherbriefs bestimmt hat. Schon von Ephesus aus hatte Paulus ihn vorausgesandt, um ihn dann in Troas wieder zu treffen. Freilich geht aus 2 Kor. 2, 13; 7, 5. 6 hervor, daß, als Paulus nach Troas kam, Titus nicht daselbst zu finden war. Vielmehr hat derselbe sich erst in Macedonien wieder an Paulus angeschlossen und ihm Nachrichten von so ernster Natur überbracht, daß Paulus alsbald zur Abfassung eines neuen, unsers zweiten Korintherbriefs, schritt, der nach Kap. 8, 10 im Herbst desselben Jahres geschrieben wurde, in dessen Frühling unser erster Brief entstanden ist. Und zwar wurde der zweite Brief nach Kap. 2, 13; 7, 5; 8, 1; 9, 2; Apg. 20, 1 in Macedonien geschrieben; eine alte Unterschrift gibt geradezu Philippi an.

Der Zweck des Briefs ist Kap. 13, 10 ausgesprochen: er sollte die Gemeinde auf die Ankunft des Apostels vorbereiten, sie in diejenige Verfassung bringen, welche Paulus vorfinden mußte, wenn er nicht genöthigt sein sollte, mit starken Strafmitteln einzuschreiten. Zwar die Mehrheit der Gemeinde hatte anerkennenswerthen Eifer an den Tag gelegt (Kap. 7, 11; 9, 2), aber die Unzuchtsünden waren keineswegs ganz verschwunden (Kap. 6, 14—18; 12, 21), des innern Haders noch lange kein Ende (Kap. 12, 20; 13, 11), und die Collecte wurde nur lässig betrieben. Insonderheit aber waren die persönlichen Gegner des Paulus viel bitterer und schroffer gegen ihn hervorgetreten als zuvor, und die Ankunft eines besonders hervorragenden stand bevor (Kap. 11, 4).

Im einzelnen läßt sich die Situation, welche der zweite Korintherbrief voraussetzt, nicht mit derselben Sicherheit zeichnen, wie das hinsichtlich des ersten möglich war. Namentlich ist das Verhältniß beider Briefe zueinander auf mehr als einer Stelle unklar geblieben. Zunächst ist 2 Kor. 2, 4; 7, 8. 12 von einer strafenden Epistel die Rede, welche unserm Brief vorausgegangen sei. Diese Bemerkung beziehen Rückert, Baur, Meyer und die meisten auf Stellen wie 1 Kor. 3, 2. 16. 17; 4, 18—21; 5, 1 fg.; 6, 8; 11, 17 fg. Nicht minder findet man dann die starken Worte, welche von den Gegnern als Prahlerei ausgelegt werden konnten, in 1 Kor. 2, 16; 4, 1; 9, 1 fg.; 14, 18; 15, 8. 10. Auch die neuesten Commentatoren Maier und v. Hofmann verwerfen die Annahme eines zwischen unsern beiden Korintherbriefen mitteninne liegenden, also eines zweiten verloren gegangenen Briefs, während diese Hypothese an Olshausen, Credner, Bleek, Neander, Beyschlag, Ewald, Hausrath und neuestens noch besonders an Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, VII, 167 fg.; IX, 344 fg.; XIII, 103 fg.) und Klöpper (a. a. O., S. 1 fg.) scharfsinnige Vertheidiger gefunden hat. Hiernach hätte also ein scharfes Schreiben in der Mitte gelegen, wofür der Apostel in dem unserigen sich theilweise entschuldigen zu sollen glaubt, sodaß „unser zweiter Korintherbrief nicht den wüthenden, sondern den schon gestillten Sturm darstellt“ (Hilgenfeld, a. a. O., IX, 345). Daher die auffallende Erscheinung, daß trotz 1 Kor. 4, 17; 16, 10. 11 im zweiten Brief von der Aufnahme des Timotheus zu Korinth und seiner Rückkehr zu Paulus gar keine Rede ist. Derselbe ist, wie Bleek annimmt, zwar wirklich nach Korinth gekommen (vgl. auch Klöpper, a. a. O., S. 5 fg.), aber mit ungünstigen Nachrichten zu Paulus zurückgekehrt. Hierauf wurde Titus mit einem noch stärker strafenden Brief abgesandt. Die Gemeinde nahm ihn „mit Furcht und Zittern“ auf (Kap. 7, 15), und unser Sendschreiben ist durch die Zurückkunft des Titus veranlaßt, der mit zwei Brüdern mit der Ueberbringung desselben beauftragt wurde. Was aber ganz besonders für die Hypothese spricht, ist die Schwierigkeit, Stellen wie 2 Kor. 2, 5—8; 7, 8—12 auf den Blutschänder zu beziehen. Zwar thut dies auch gerade noch Klöpper (a. a. O., S. 10 fg.), aber zum mindesten gewinnt man für die Construction der Verhältnisse, wie der zweite Brief sie voraussetzt, freieres Feld, wenn man zwischen ihn und den ersten einen Gipfelpunkt der judenchristl. Agitation in Korinth verpflanzt, von deren Bewältigung durch die Festigkeit des Paulus erst der zweite erhaltene Brief Zeugniß ablegt. Das große Feuer war nach Hilgenfeld durch Petriner und Christiner, nach Beyschlag allein durch letztere angefacht; jedenfalls sei es zu einer offenen Schmähung des Apostels als eines Prahlers (Kap. 3, 1; 5, 12; 11, 18) und Thoren (Kap. 11, 1. 16; 12, 6), ja eines Wahnwitzigen (Kap. 5, 13), zu einer erklärten Verwerfung seines apostolischen Berufs gekommen, wofür der

Apostel in scharfen Worten seine Genugthuung verlangte (Kap. 7, 8. 12), die ihm auch von der Mehrzahl der Gemeindegenossen geleistet wurde (Kap. 2, 6. 9; 7, 9. 11), weshalb er jetzt Verzeihung anbietet (Kap. 2, 5. 7. 8. 10). Jedenfalls stimmen die beiden Hauptstellen Kap. 2, 9; 7, 12 sowol dem Ausdruck als der Sache nach so sehr miteinander überein, daß sie auf eine und dieselbe Thatsache bezogen werden müssen. Dann aber spricht für den Blutschänder zumeist die Beziehung auf den Satan 1 Kor. 5, 5 (wozu vgl. Hofmann, a. a. O., II, II, 105 fg.) und 2 Kor. 2, 11 (wozu vgl. meine Schrift „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 759). Auch scheinen sich die Angaben 2 Kor. 1, 15. 16 zu direct auf 1 Kor. 16, 5 zu beziehen, als daß ein zweites verloren gegangenes Schreiben dazwischen Raum fände. Ueberdies verliefen damals die Reisen nicht so ohne Störung, daß es gerathen wäre, zu viele Sendungen und Botengänge in einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum einzuschieben. Einen zweiten verloren gegangenen Brief anzunehmen wäre überdies dann nicht einmal nothwendig, wenn man in Anbetracht, daß die vier letzten Kapitel unsers Briefs vollkommen den Inhalt geben, welchen die sieben ersten voraussetzen, annehmen wollte, mit Weiße („Philosophische Dogmatik" [Leipzig 1855—60], I, 145) und Hausrath („Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther" [Heidelberg 1870]), daß unser zweiter Brief auf einer Combination von zwei bis drei Briefen beruht, deren letztgeschriebener sich aber jetzt am Eingang des Ganzen befindet. An der Integrität des Briefs haben ohnedies schon Semler, Weber, van Greeve gezweifelt. Indessen hat Hilgenfeld gegen diese Hypothese allerlei Bedenken geltend gemacht („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 1871, S. 99 fg.), und jedenfalls spricht für die Zusammengehörigkeit des Anfangs und des Endes, daß wir Kap. 1, 23. 24 dieselbe Motivirung des Briefs lesen wie Kap. 13, 10. Unter allen Umständen aber muß auch die herkömmliche Annahme zugeben, daß er in Unterbrechungen geschrieben ist, einen starken Wechsel von Stimmungen verräth und im ersten Theil den Apostel in seiner klugen Würde, im zweiten im vollen Feuer des Affects und der Gereiztheit erscheinen läßt. Auf jeden Fall stehen im engsten Zusammenhang die sieben ersten Kapitel, die mit Persönlichkeiten anheben (Gefahren, denen Paulus in Asien entgangen; Entschuldigung der Härte des vorigen Briefs) und in der Feier der Hoheit des apostolischen Amts des Paulus gegenüber allen Verunglimpfungen ihren leitenden Gedanken offenbaren; dann wieder das achte und neunte Kapitel, vom Collectenwerk handelnd; endlich die vier letzten, in welchen Paulus nicht blos die Selbstvertheidigung in gereizterer Sprache führt, sondern auch zum schärfsten Angriff auf die Gegner übergeht: sie stellen das Affectvollste dar, was Paulus je geschrieben hat. Holtzmann.

Kornelius, s. Cornelius.

Kos, früher Meropis, jetzt Ko oder Stanchio, eine kleine im Aegäischen Meer an der Mündung des Keramischen Meerbusens zwischen Knidus und Halikarnassus gelegene Insel mit der Hauptstadt gleichen Namens. Sie war sehr fruchtbar, namentlich weinreich, die Bewohner sehr strebsam. Berühmt waren ihre feinen Seidengewänder, Salben und Geschirre. Asklepios, dem die Insel heilig war, hatte in der Hauptstadt einen berühmten, mit reichen Weihgeschenken ausgestatteten Tempel. Hippokrates, Apelles und der Dichter Philetas waren Koer. Nach 1 Makk. 15, 23 wurden neben andern auch die Koer von Rom aus angewiesen, die Juden als röm. Bundesgenossen in keiner Weise zu behelligen. Nach Apg. 21, 1 berührte der Apostel Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem die Insel von Milet aus. Fritzsche.

Kraft. Da für das israelitische Gottesbewußtsein der Eindruck der göttlichen Macht den Grundton bildet, so ist natürlich, daß alles, was Kraft heißt, auf Gott zurückgeführt wird, und charakteristisch, daß dem alttest. Sprachschatz eine ganze Dekade von Synonymen für Kraft zu Gebote steht. Gott ist der Gott der Kraft, er heißt der Starke, und noch im N. T. bedeutet (Matth. 26, 64) „zur Rechten der Kraft" so viel als „zur Rechten Gottes". Gott offenbart seine Kraft theils in den mannichfaltigen Naturerscheinungen (Ps. 147), theils in den Geschicken der Völker, welche er richtet (Ps. 59), vorzüglich aber in der Geschichte seines auserwählten Volks, und am leuchtendsten in der Erlösung aus Aegypten (Ps. 78). Er thut Großes, Schreckliches (5 Mos. 10, 21), Wunderbares (Ps. 77, 15). Seiner Macht ist nichts verschlossen; er thut was ihm gefällt (Ps. 115, 3). Auf diesem Belieben Gottes liegt im A. T. ein hoher Nachdruck (vgl. Ps. 33, 9), während im N. T. das Ewige seines Wollens und Wirkens hervortritt (vgl. 2 Joh. 1, 4—14). Im

N. T. ist die Auferweckung Jesu als des Sohnes Gottes der Glanzpunkt der göttlichen Kraftäußerungen in der Welt (Eph. 1, 19 fg.). Die Kraft Gottes wird aber als ein Mittheilbares gedacht (Jes. 40, 29; Ps. 18, 33; 1 Kor. 12, 6). Schon im A. T. ist der Geist Gottes als ein Geist der Kraft (Jes. 11, 2), im N. T. ist der H. Geist selbst als die Kraft Gottes bezeichnet (Luk. 24, 39; 1, 35). Auf ihn werden dann auch die mancherlei Kräfte zurückgeführt, deren sich das neuerwachte christl. Gemeindeleben erfreute (1 Kor. 12, 7 fg.). Uebrigens ist es die Kraft Gottes, welche überhaupt das zur Seligkeit Nöthige in uns wirkt (Eph. 2, 8—10; 3, 20; 1 Kor. 2, 5). Auch in der Natur werden besondere Kräfte vorgestellt, welche die Dinge halten, so Matth. 24, 9 die „Kräfte des Himmels", welche am Ende der Welt wankend werden. Der Ausdruck „Kräfte" bezeichnet aber hier und da auch Wesen einer höhern Weltsphäre, welche in die niedere, der wir hienieden angehören, hereingreifend gedacht wurden, Engel (s. d.), sowol gute als böse (vgl. Röm. 8, 38; 1 Kor. 15, 24); und zwar zeigen Stellen wie 1 Petr. 3, 22; Kol. 1, 16; Eph. 1, 21, daß man ein starkes Bedürfniß fühlte, durch Andeutung einer Mannichfaltigkeit von Stufen diese Vorstellung noch concreter zu gestalten. Späth.

Krämer, s. Handel.

Kranich. So übersetzte Luther das Wort sîs oder sûs (Jes. 38, 14; Jer. 8, 7). Es ist aber vielmehr als „Schwalbe" (s. d.) zu deuten. Furrer.

Krankheiten. Palästina, die Heimat Israels, erfreut sich im ganzen eines gesunden Klimas. Auf dem Hochland besonders athmet man eine reine trockene Luft. Fehlt es auch in der Regenzeit nicht an schroffem Temperatur- und Witterungswechsel, so sind dafür von Mai bis Anfang November die meteorologischen Verhältnisse um so stetiger. Während dieser langen Zeit gehört Regen zu den äußerst seltenen Erscheinungen, aber die Hitze des Tages mäßigt ein über das Meer herstreichender Nordwestwind, der mit großer Regelmäßigkeit morgens um 8 oder 9 Uhr sich erhebt und bis abends 10 Uhr andauert (vgl. Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 294; Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 33 fg.). Die Nächte, im April oft noch empfindlich kalt, daß man in denselben, wie einst Petrus (Mark. 14, 54), gern am Feuer sich wärmt, bleiben im Sommer warm genug, um ohne Gefahr, auch nur leicht bedeckt, auf den Dächern schlafen zu können. Der Boden des Landes, verwitterter Kreidekalk, trägt der Natur dieser Felsart angemessen eine Trockenheit liebende Flora, die nicht zu Humus vermodert, sondern in Staub zerfällt und von den Winden verweht wird (Ps. 103, 16; vgl. Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 46). Bei solcher Beschaffenheit nimmt der Boden nicht so leicht Krankheitsstoffe in sich auf; deshalb rühmt schon Tacitus (Hist., V, 6) den trefflichen Gesundheitszustand der Palästinenser.

Indeß besitzen nicht alle Gegenden des Landes solche günstige sanitarische Verhältnisse, wir erinnern an die ausgedehnten sumpfigen Stellen auf den Ebenen von Akko und Saron und vor allem an das mit tropischem Charakter ausgestattete Tiefthal des Jordan. Auf dem Hochland lassen besonders alte Ortschaften, wo sich jahrhundertelanger Schutt aufgehäuft hat, sanitarisch manches zu wünschen übrig. Im Winter saugen nämlich die Schuttmassen viel Regenwasser ein und erzeugen dann bei der großen Sommerhitze verderbliche Miasmen (vgl. Robinson, a. a. O., S. 306 fg.; Tobler, „Nazareth in Palästina" [Berlin 1868], S. 267 fg.; Godard, Égypte et Palestine [Paris 1867], S. 23).

Aber selbst in seinen gesundesten Gauen bietet das Land keinen absoluten Schutz gegen Krankheiten; auch sind diese nicht etwa erst eine schlimme Frucht feinern Lebensgenusses, sondern reichen in die fernste Vergangenheit zurück. So geschieht es denn, daß die Bibel, indem sie das menschliche Leben nach allen Seiten darstellt, auch von körperlichen Leiden häufig zu reden veranlaßt ist.

Sie berichtet von Hautkrankheiten, von Fiebern, von Krankheiten der Verdauungsorgane, des Nervensystems, des Geistes, der Sinneswerkzeuge und der sexuellen Organe. Allein wir dürfen bei ihr keine Beschreibungen erwarten, welche den Forderungen der modernen Wissenschaft entsprächen. Sie drückt in dieser Richtung nur das allgemeine Volksbewußtsein ihrer Zeit aus, forscht nicht tiefer nach der eigentlichen Natur der Krankheit, sondern hält sich nur an die augenfälligsten Symptome. Da aber ganz verschiedene Leiden in ihren Aeußerungen einander oft täuschend ähnlich sind, so hält es schwer oder wird es zuweilen geradezu unmöglich, nach ihren dürftigen und oberflächlichen Angaben

eine sichere Diagnose zu stellen. Von Aetiologie in unserm Sinn findet sich in ihr kaum eine Spur. Der Israelit, tief von der Empfindung durchdrungen, daß ihm die Natur noch ein großes ungelöstes Räthsel sei (Hiob 26, 14), griff bei allen Erscheinungen rasch auf die höchste Ursache, auf Gott, zurück, oder er nahm ein Hereinspielen dämonischer Mächte an, letzteres aber erst, als fremdartige theologische Reflexionen die Einfachheit seines religiösen Gefühls gebrochen hatten.

Wie wenig die Therapie bei den Israeliten über einen rohen Empirismus hinausgekommen, ist bereits gezeigt worden (s. Arzneikunst). Wenn es nun aber selbst für die heutige Wissenschaft oft schwer hält, mit Sicherheit die Ursache der Genesung zu bezeichnen, so sind um so mehr die diesfälligen Angaben der Bibel mit großer Vorsicht aufzunehmen. Nicht gebunden durch physiologische Kenntnisse folgte der Israelit auch hier wie in der Aetiologie dem Bedürfniß seines Gemüths, seiner theologischen Weltanschauung, führte, wenn nicht allzu sehr der Augenschein widersprach, die Heilung auf unmittelbare göttliche oder dämonische Wirkungen zurück, und stellte dem Bereich psychischer Behandlung fast keine Schranken. Ganz auf demselben Standpunkt befinden sich heute noch die Israel stammverwandten Araber, wie Palgrave (Une année de voyage dans l'Arabie centrale, trad. par Jonevaux [Paris 1866], I, 135) uns mittheilt.

Unter den Hautkrankheiten hat der Aussatz, der sich aber nicht als eine blos topische, sondern als eine im höchsten Grad constitutionelle Krankheit ausweist, wegen seiner Wichtigkeit eine besondere Besprechung erfahren (s. Aussatz). Aus den genauen Vorschriften, welche das Gesetz bei der Diagnose des Aussatzes aufstellt (3 Mos. 13, 1—44), geht hervor, daß schon die alten Israeliten eine ganze Reihe anderer Hautkrankheiten kannten. Die im warmen Klima Palästinas begründete große Thätigkeit der Haut, der Schmuz, der theilweise durch Mangel an Wasser eine Entschuldigung findet, das zahllose Ungeziefer, das entweder durch Stiche oder Ablagerung von Eiern unter die Epidermis die Haut reizt, alle diese Einflüsse machen es begreiflich, daß die Bewohner jener Gegenden von Hautkrankheiten verschiedener Art sehr häufig heimgesucht werden (vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 117 fg.; Hartmann, „Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer" [Berlin 1865—66], S. 593).

Unter den verschiedenen krankhaften Hautsymptomen bezeichneten die Hebräer mit se'ét ganz allgemein jedes über das normale Hautniveau emporragende Gebilde, sei es nun ein Geschwür oder eine Pustel, Blase, Borke oder eine wulstige Narbe u. s. w. (3 Mos. 13, 2. 10. 19. 28. 43). Sapáḥat bedeutet „Ansatz" und kann sich auf Schuppen oder Krusten verschiedener Hautkrankheiten beziehen (3 Mos. 13, 2). Hebra („Acute Exantheme und Hautkrankheiten" [Erlangen 1860—65], S. 326, 411) identificirt das Wort mit dem arab. Sahafat, einem Ausdruck für Kopfekzem, Milchschorf. Bëharót, „Lichtungen", heißen die weißen glänzenden Schuppen des bóhak oder der Psoriasis (Schuppenflechte), von welcher auch die Hebräer schon wußten, daß sie nicht ansteckend sei (3 Mos. 13, 39; vgl. Hebra, a. a. O., S. 273 fg.). Bëharót sind aber auch die bald blaß-, bald hellrothen Flecken, wie sie nach Abschuppung der Schorfe von Geschwüren oder Brandwunden sich zeigen (3 Mos. 13, 19. 24). Unrichtig bezieht Luther die Bëharót allgemein auf eiterweiße Exantheme. Seḥín, seiner Grundbedeutung nach s. v. a. entzündliche Anschwellung, dient zur Bezeichnung der Beulen der Pest und der Knollen des Aussatzes, welche beide Krankheitsgebilde geschwürig aufzubrechen pflegen. Luther übersetzt šehín mit Drüse. Da dieses Wort in der Sprache jener Zeit Beule, Geschwulst, Geschwür u. s. w. bedeutet (s. Grimm's „Deutsches Wörterbuch") und keineswegs dem heutigen wissenschaftlichen Begriff von Drüse entspricht, so deckt es ziemlich gut den ebenfalls wenig präcisirten Begriff von šeḥín. Mose soll dadurch, daß er „Ruß des Schmelzofens" gen Himmel warf, an Menschen und Vieh eine „Drüse" hervorgerufen haben, die zu Blattern ('abás buʒót) ausbrach (2 Mos. 9, 8 fg.). Man hat die hiermit angedeutete Krankheit auf die sogenannte Nilhitze (Ekzema rubrum bei Pruner, a. a. O., S. 138 fg.) bezogen, indem sich bei diesem Ekzem allerdings aus unzähligen Knötchen kleine wasserhelle Bläschen bilden. Aber die „Nilhitze" befällt die Thiere nicht, und zudem ist sie nicht contagiös, während doch der Erzähler (2 Mos. 9, 11) auf eine contagiöse Krankheit hinzielt, die „alle Aegypter" ergriff. Richtiger deuten ältere Erklärer das Uebel auf die Pocken, eine uralte, in Afrika heimische Krankheit, die in modificirten Formen auch Rinder und Schafe heimsucht (vgl. Pruner, a. a. O., S. 113. 127 fg.; Hebra, a. a. O., S. 188 fg.;

Wunderlich, „Handbuch der Pathologie und Therapie" [2. Aufl., Stuttgart 1852—57], IV, 188 fg.).

Die Krätze,' ein nach der Andeutung in 5 Mos. 28, 27 vielverbreitetes Uebel, hieß garáb. Vor den Mauern Jerusalems gab es einen Hügel des „Aussätzigen" (garéb), ohne Zweifel der Ort, wohin man die mit ekelhaften Hautkrankheiten behafteten Stadtbewohner verwies. Hebra (a. a. O., S. 410 fg.) hält den durch Baden im Jordan geheilten „Aussatz" des Feldherrn Naeman für Krätze. Es ließe sich so allerdings leicht erklären, warum Gehasi, der Kleider von Naeman angenommen hatte, dessen Krankheit erbte (2 Kön. 5, 10 fg.). Ich möchte aber eher an die Psoriasis denken, die von den Arabern ebenfalls als Aussatz bezeichnet wird (vgl. Hartmann, a. a. O., S. 386). Der Körper wird bei dieser Krankheit mit weißen übereinander gehäuften Schuppen bedeckt, „aussätzig wie Schnee" (2 Kön. 5, 27) und kommt oft viele Jahre lang von dem Leiden nicht los. Die Psoriasis soll, wie Hebra (a. a. O., S. 281) mittheilt, nach Aussage einzelner Aerzte bisweilen bei prädisponirten Personen von Gemüthsaffecten hervorgerufen werden, ein Fall, der auch bei Gehasi, dem überwiesenen Betrüger, zuträfe.

Neben dem garáb wird ḥërës als Landplage erwähnt, eigentlich „Kratzkrankheit", d. h. ein Exanthem, das den Kranken durch heftiges Jucken zum Kratzen nöthigte. Welche Krankheit gemeint sei, kann nicht gesagt werden, da sehr verschiedene Hautkrankheiten peinliches Jucken verursachen. Wahrscheinlich ist ḥërës ein Sammelname für alle mit dieser Pein verbundenen Hautübel, unter denen besonders die Urticaria (Nesselsucht) und das Ekzem (nässende Flechte) auch heute noch in Palästina häufig auftreten (vgl. Tobler, a. a. O., S. 274, und „Beitrag zur medicinischen Topographie von Jerusalem" [Berlin 1855], S. 46). Mit garáb steht auch jallëphet in nächster Beziehung. Letztere Krankheit bezeichnen die LXX als Lichen (Flechte), die Vulgata als Impetigo (Pustelflechte). Im Wort selbst liegt einfach die Bedeutung eines an der Haut haftenden, nicht tief gebetteten Exanthems. Wenn selbst die röm. Aerzte den Lichen mit Impetigo verwechselten (Hebra, a. a. O., S. 310) und Lichen in manchen seiner Bilder mit Psoriasis, Pityriasis (Kleienflechte) und Ekzem große Aehnlichkeit hat, ferner Impetigo als eigene Hautkrankheit gar nicht existirt, sondern nur ein concomitirendes oder consecutives Symptom anderweitiger Dermatosen ist (Hebra, a. a. O., S. 563), so werden wir jedenfalls den Begriff jallëphet in großer Allgemeinheit zu fassen haben als Ausdruck für Krankheiten, die durch Pustel- oder Schuppenbildung sich auszeichnen und an den von der Kleidung nicht verhüllten Stellen des Körpers auftreten, wie z. B. Lichen ruber. Priester, die an garáb oder jallëphet litten, waren zum Gottesdienst untüchtig (3 Mos. 21, 20; vgl. Holmes, A system of surgery [London 1861—64], IV, 741).

Als eine besondere Lepraform nennt das Gesetz den Aussatz an Kopf und Bart (3 Mos. 13, 29 fg.), wobei die Haare gelblich und dünn werden und das Mal ein vertieftes Centrum zeigt. Da man sonst von einem auf die behaarte Kopfhaut localisirten eigentlichen Aussatz nichts weiß, so möchte die Krankheit eher mit der Sykosis oder Bartfinne identisch sein, bei der sich die Haare der erkrankten Stellen auch entfärben und im Verlauf der Krankheit ausfallen. Neben den Eiterbläschen entstehen große, zu Abscessen sich entwickelnde Knollen. Die Sykosis kommt spontan vor wie auch als Folgekrankheit von Ekzem (s. Hebra, a. a. O., S. 524; Wunderlich, a. a. O., II, 239; Hartmann, a. a. O., S. 394).

Die böse unheilbare „Drüse", die an Knien und Waden ausschlägt, aber von der Fußsohle bis zum Scheitel aufsteigt, hat man für Gelenklepra erklärt. Diese Lepra zernagt mit ihren Geschwüren die Gelenke und äußert ihre Wuth besonders an den untern Extremitäten, ist aber meist mit allgemeiner knolliger Lepra verbunden (s. Knobel zu 5 Mos. 28, 35; Pruner, a. a. O., S. 167; Hartmann, a. a. O., S. 388).

Noch redet das Gesetz 3 Mos. 13, 24—28 von einem durch Brandwunden verursachten Aussatz im Gegensatz zu ungefährlichen Brandwundgeschwüren. Wo der Aussatz wie in Palästina endemisch ist, kann sich dieser infolge der durch Brandwunden eintretenden Kachexie leicht entwickeln. Doch mochte man auch etwa den einfachen gangränosen Proceß von Brandwunden (dermatitis ambustionis escharotica) mit dem Wort Aussatz bezeichnen (vgl. Hebra, a. a. O., S. 220 fg.).

Unter den sexuellen Krankheiten ist zunächst der Schleimfluß (zob) zu erwähnen. Wie das Gesetz beweist, hatte man vor dieser Krankheit einen großen Abscheu; daher auch

unter den Verwünschungen, die David über das Haus Joab's ausspricht, neben dem Aussatz der zob erscheint (2 Sam. 3, 29). Alles was der Kranke berührte, hielt man dadurch für verunreinigt. Sieben Tage nach Eintritt der Genesung mußte derselbe sich selbst und seine Kleider in fließendem Wasser waschen und am achten Tag zwei Turtel- und zwei andere junge Tauben als Sünd- und Brandopfer vor Jahve darbringen (3 Mos. 15, 2—15). Während der Krankheit floß Schleim (zob) aus dem männlichen Glied oder es wurde infolge derselben auch verstopft (3 Mos. 15, 3). Deutlich kennzeichnet sich die Krankheit damit als eine Urethritis (Schleimhautentzündung der Harnröhre), indem bei dieser nicht nur Schleim abgesondert wird, sondern auch oft Stricturen der Harnröhre vorkommen (vgl. Pitha, „Krankheiten der männlichen Geschlechtsorgane“ [2. Aufl., Erlangen 1864], S. 77, 83). Bedenken wir aber, wie ängstlich das Gesetz vor Berührung des Schleimflüssigen warnt, so werden wir die Urethritis genauer als Tripper (gonorrhoea) bezeichnen. Sowol im Anfang dieser Krankheit als gegen ihr Ende verklebt die verstärkte Absonderung von Harnröhrenschleim die Mündung der Harnröhre („es verschließt das Fleisch von dem Flusse“,3 Mos. 15, 3). Die älteste Bezeichnung des Trippers als Gonorrhöe ging von der irrigen Meinung aus, daß der Ausfluß verdorbener Same sei (vgl. Falck, Virchow und Simon, „Intoxicationen, Zoonosen und Syphilis“ [Erlangen 1854], S. 495). Durch den Ausdruck gonorrhyes bei den LXX (3 Mos. 13, 4) verleitet, hat man die Krankheit irrig als Spermatorrhöe oder Samenfluß erklärt. Indeß gleich nach den Vorschriften über den zob redet das Gesetz von den nächtlichen Pollutionen und braucht für den Samenerguß den Ausdruck šikbât zĕraʿ. Wem im Schlaf der Same entging, der mußte sich baden und blieb unrein bis zum Abend jenes Tages (3 Mos. 15, 16).

Die gleichen Vorschriften wie für den Tripper stellt das Gesetz für den außergewöhnlichen Blutfluß des Weibes auf (3 Mos. 15, 25—30). Bekanntlich wurde im Alterthum das aus den weiblichen Genitalien sich ergießende Blut geradezu für eine giftige Substanz gehalten (Plinius, VII, 13; vgl. Friedreich, „Zur Bibel. Naturhistorische, anthropologische und medicinische Fragmente“ [Nürnberg 1848], I, 133 fg.). Profuse und gehäufte Menstruation (Menorrhagie) und Blutfluß, der mit letzterer keine Verbindung hat (Metrorrhagie), kann aus sehr verschiedenen Ursachen entstehen; oft aber reichen Gemüthsbewegungen hin, die eine oder andere Krankheitserscheinung hervorzurufen (vgl. Veit, „Krankheiten der weiblichen Geschlechtsorgane“ [2. Aufl., Erlangen 1867], S. 347 fg.).

Wie oft Amenorrhöe (Ausbleiben der Menstruation), so erscheinen andererseits auch chronische Blutflüsse bisweilen in Begleitung der mannichfachen hysterischen Leiden (Wunderlich, a. a. O., III, I, 376; Hewitt, „Diagnose, Pathologie und Therapie der Frauen-Krankheiten“, deutsch von Beigel [Erlangen 1869], S. 38). Kein körperliches Leiden ist aber in dem Maß wie die Hysterie der psychischen Einwirkung unmittelbar zugänglich und wenige Krankheiten spotten in dem Grade äußerlicher Mittel, wie dies die Hysterie sehr oft thut. Wir sind daher geneigt, jene Blutflüssige, die zwölf Jahre an ihrer Krankheit gelitten hatte und durch ihren mächtigen Glauben an Jesus sofort geheilt worden war, für eine Hysterische zu halten (Mark. 5, 21—34).

Sterilität der Frauen wurde bei den Israeliten oft als göttlicher Fluch angesehen und galt für Schande (1 Mos. 16, 4; 30, 1; 3 Mos. 20, 20 fg. u. s. w.). Häufig beruht dieselbe auf vorübergehenden Erkrankungen der Geschlechtsorgane, wie z. B. auf katarrhalischer Entzündung oder spasmodischen Leiden der Gebärmutter und kann mit diesen Leiden wieder verschwinden. In verhältnißmäßig wenigen Fällen liegen ihr angeborene anatomische Anomalien zu Grunde (vgl. besonders Hewitt, a. a. O., unter Sterilität; Wunderlich, a. a. O., III, III, 517; Veit, a. a. O., S. 269). So bestätigt die moderne Wissenschaft wenigstens theilweise den auch in der Bibel wiederholt auftretenden Volksglauben, daß die Sterilität eine Art Krankheit sei, deren Ursache man übrigens gelegentlich auch in der Impotenz des Mannes suchte (1 Mos. 20, 17). Glaubte nach der Sage Rahel dieselbe durch den Genuß von Alraunen (s. d.) heilbar (1 Mos. 30, 14), so führte tiefere Frömmigkeit die Heilung auf Gott zurück, ohne die Vermittelung seines Willens durch den Gang der Naturordnung zu kennen (Richt. 13, 3; 1 Sam. 1, 5. 19 u. s. w.).

Ob die Syphilis auch schon in der biblischen Zeit über Palästina und die angrenzenden Länder, wo sie heutzutage überaus häufig auftritt (vgl. besonders die Berichte Palgrave's, a. a. O., II, 96 fg.), verbreitet gewesen sei, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden; doch lassen mehrere Erzählungen mit vieler Wahrscheinlichkeit das Vor-

handensein derselben vermuthen. Nach 4 Mos. 25, 9 sollen infolge zügelloser Unzucht mit Moabitinnen 24000 Israeliten gestorben sein. Deutet hier nicht die Sage auf eine pestartige Verheerung durch Syphilis? Noch Jahrzehnte später litt Israel an den Nachwehen jener Ausschweifung (Jos. 22, 17). In den Tagen Samuel's wurden einst die Philister mit Beulen (ʿophalím) am After geschlagen (1 Sam. 5, 6. 9. 12; 6, 4 fg.; vgl. Knobel zu 5 Mos. 28, 27; Hitzig zu Ps. 78, 66). Weil das Leiden als Epidemie auftrat, welche ganz Philistäa in Schrecken setzte, so kann man die „Beulen“ nicht von hämorrhoidalen Knoten, wie man sonst oft gethan, verstehen, sondern viel eher von den contagiösen Feigwarzen, die sich bei Syphilitischen an den Genitalien und am After entwickeln, am letztern Ort besonders häufig durch das im Orient seit ältester Zeit verbreitete Laster der Päderastie. Syphilitische Afterleiden mochten unter dem verdienten Lohn mitbegriffen sein, der nach Paulus (Röm. 1, 27) die Päderasten traf. Die Israeliten wurden, wie es scheint, nicht selten von syphilitischen Affectionen heimgesucht, sonst hätte der Gesetzgeber kaum die Feigwarzen unter den Landescalamitäten aufgeführt (5 Mos. 28, 27; vgl. Friedreich, a. a. O., I, 154 fg.; Falck, Virchow und Simon, a. a. O., S. 425, 434; Wunderlich, a. a. O., IV, 133). Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß auch Herodes der Große an syphilitischer Dyskrasie gelitten. Alle die Symptome, die Josephus („Alterthümer“, XVII, 6, 5; „Jüdischer Krieg“, I, 33, 5) von des Königs Krankheit angibt, kann man mehr oder weniger häufig bei der constitutionellen Syphilis beobachten. Gangränescenz der Genitalien, wobei sich aus Mangel an zweckentsprechender Pflege Maden in dem faulenden Fleisch entwickelten, leichtes Fieber (πῦρ μαλακόν), Ascites des Etrons (Wassersucht der untern Hälfte des Unterleibs), Oedem an den untern Extremitäten, Schwärungen in den Eingeweiden mit besonders heftigen Schmerzen im Kolon (Grimmdarm), furchtbare Schlingbeschwerden, die den Kranken am Essen hinderten (ohne Zweifel infolge der im Schlund verborgenen Geschwüre), unerträgliches Jucken an der ganzen Hautoberfläche (bekanntlich erzeugen sich bei constitutioneller Syphilis mannichfaltige Exantheme, wie z. B. Lichen syph., impetigo syph., psoriasis syph.), aufreibender Husten und stinkender Athem (infolge Exulceration der Lungen), Asthma, wobei der Kranke den Athem nur mühsam bei aufrechter Körperlage erhaschte, Zuckungen in allen Gliedern (d. h. allgemeine Knochenschmerzen), diese mannichfaltigen Leiden kennzeichnen die constitutionelle Syphilis bei einem betagten, aber noch kräftigen Mann (vgl. Falck, Virchow und Simon, a. a. O., S. 559 fg.; Holmes, a. a. O., I, 426 fg.; „Encyklopädisches Wörterbuch der medicinischen Wissenschaften“, herausgegeben von Busch u. s. w. [Berlin 1828—47], XXXIII, 20 fg.; Pruner, a. a. O., S. 179 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 385 fg.). Umsonst suchte der furchtbar gequälte König Heilung in den heißen Schwefelbädern von Kallirrhoë am Todten Meer, umsonst setzten ihn die Aerzte in ein Oelbad. Einige Tage vor seinem Tode reizten ihn die unerträglichen Schmerzen zu einem Selbstmordversuch, und düsterste Stimmung hielt seinen Geist bis zum Ende gefangen.

Von Infectionskrankheiten wäre als weitaus die bedeutendste die Pest zu nennen, neben Schwert und Hunger die furchtbarste Strafe, mit der Jahve das gottlose Volk schlägt (Jer. 14, 12; 24, 10; Ez. 5, 12; 14, 19 u. s. w.; s. Pest). In diese Kategorie können wir aber auch die Fieberkrankheiten einreihen, von denen die Bibel Andeutungen gibt. Die vom Gesetz erwähnten Plagen dallĕḳet, ḳaddáḥat, ḥarḥúr entwickeln alle, wie schon ihr Name bezeugt, Fieberglut, zeigen aber neben den gemeinsamen, noch jeder für sich besondere Symptome; woher sonst die drei verschiedenen Ausdrücke (3 Mos. 26, 16; 5 Mos. 28, 22)? Das Wort, mit dem man Fieberglut im allgemeinen bezeichnete, scheint rĕšĕph gewesen zu sein (5 Mos. 32, 24; Hab. 3, 5). Die LXX und Vulgata, fassen durch die Uebersetzung „Hitze und Frost“, ḳaddáḥat und dalleḳet zusammen unter dem Begriff des Wechselfiebers. Letzteres tritt in jenen Gegenden von allen Fiebern weitaus am häufigsten auf und zwar nicht nur als intermittirendes, sondern oft auch als remittirendes Leiden. Seiner Entwickelung scheinen die Monate October und März besonders günstig zu sein (vgl. Tobler, „Nazareth in Palästina“, S. 273, und „Beitrag zur medicinischen Topographie von Jerusalem“, S. 32 fg.; Pruner, a. a. O., S. 356 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 359 fg.). Das Fieber beginnt gewöhnlich mit dem Frost, auf welchen die Hitze folgt. Doch sind Fälle mit umgekehrten Stadien nicht unbekannt. Auch in Palästina zeigen sich die Rythmen der Anfalls- und Nachlaßperioden beim intermittirenden Fieber sehr verschieden. Wie Josephus („Alterthümer“, XIII, 15, 5) berichtet,

litt der kriegerische Alexander Jannäus an chronischem Quartanfieber, dem er nach drei Jahren unterlag (Mark. 1, 30. 31). Die Evangelien erzählen, daß die fieberkranke Schwiegermutter des Petrus von Jesus bei der Hand erfaßt, aufgerichtet und sofort vom Fieber befreit worden sei. Daß eine starke physische Einwirkung den Genesungsproceß beschleunigen kann, wird durch neuere Beobachtungen bestätigt (vgl. Friedreich, a. a. O., I, 273 fg.). Es ist aber auch daran zu erinnern, daß in seltenen Fällen nach heftigem Hitzestadium ohne Einwirkung von außen sofort das Stadium der Apyrexie eintritt und der Patient sich von der Krankheit erlöst fühlt (vgl. Griesinger, „Infectionskrankheiten“ [Erlangen 1857], S. 19). Daß die Ufer des Sees Genezareth der Malaria ausgesetzt sind, begreift sich aus der tiefen und fast tropisch heißen Lage dieses Sees. Tiberias ist auch in neuerer Zeit wegen der bösartigen dort grassirenden Fieber in übeln Ruf gekommen (s. Genezareth; vgl. Thomson, The Land and the Book [London 1868], S. 356). In der Glut des Wechselfiebers, von dem Damaskus viel heimgesucht wird (vgl. Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien“ [Berlin 1854—55], S. 1353), lag vielleicht auch König Benhadad, als Hazael ihn mit einer nassen Decke umhüllte und erstickte (2 Kön. 8, 15).

Die LXX nennen 3 Mos. 26, 16 unter den Heimsuchungen, mit denen Gott das ungetreue Volk bedroht, auch den Ikterus (Gelbsucht). Dieser ist jedoch keine eigene Krankheit, sondern ein ganz verschiedene Leiden begleitendes Symptom. Da nun der Ikterus der LXX auch zu den Plagen gehört, „die vernichten die Augen und verschmachten lassen die Seele“, so möchte er am ehesten das biliöse Typhoid bezeichnen, das mit irregulären Wechselfiebern viele Aehnlichkeit hat, eine ungewöhnliche Hitze entwickelt und contagiös ist (vgl. Griesinger, a. a. O., S. 201. 212—216). Wir erinnern dabei an Pruner's Beobachtung (a. a. O., S. 355), daß die biliösen Fieber ein Erbtheil aller warmen Klimate sind und in Syrien wie in Aegypten in verschiedenen Formen auftreten, ferner daran, daß gerade das biliöse Typhoid in Aegypten eine sehr häufige Krankheit ist (vgl. Griesinger im „Archiv für physiologische Heilkunde“, XII, 4).

Die Plage ḥarḥur bezeichnen die LXX als erethismós, d. h. Reizung. Wir denken an den exanthematischen Typhus oder das Fleckfieber, das auch im Orient häufig vorkommt. Die Krankheit ist unter anderm charakterisirt durch rothes turgescentes Gesicht, Brennen der Haut, Ausbrechen von Roseolaflechten am Stamm und den Extremitäten um den 3. bis 6. Tag und erweist sich als sehr contagiös (vgl. Griesinger, „Infectionskrankheiten“, S. 104 fg.).

Unter den Krankheiten der Verdauungsorgane wird Apg. 28, 8 die Dysenterie erwähnt. An ihr litt der Vater des Publius auf Malta. Heute noch ist die Ruhr eine an den Gestaden des Mittelmeers sehr verbreitete Krankheit und herrscht z. B. in Aegypten besonders stark im Winter, also zur selben Jahreszeit, in welcher des Publius Vater krank daniederlag (vgl. Tobler, „Nazareth in Palästina“, S. 274; Pruner, a. a. O., S. 212 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 397 fg.; Griesinger im „Archiv für physiologische Heilkunde“, XIII, 529 fg.). Als Ruhr haben einige auch die Krankheit des Königs Joram, Sohn Josaphat's, gedeutet. „Gott plagte ihn“, heißt es, „mit einer unheilbaren Eingeweidekrankheit und sie zog sich hin einen Tag um den andern und nach Verfluß zweier Tage (zweier Krankheitsperioden?) gingen ihm seine Eingeweide heraus und er starb an bösen Leiden“ (2 Chron. 21, 15. 18. 19). Bei der chronischen Dysenterie — nur eine solche nämlich könnte hier gemeint sein — werden oft größere membranöse oder röhrige Massen abgestoßen, was die Unwissenheit leicht auf ein Herausgehen der Eingeweide deuten mochte (vgl. Bamberger, „Krankheiten des chylopretischen Systems“ [Erlangen 1855], S. 390 fg.; Niemeyer, „Lehrbuch der speciellen Pathologie und Therapie“ [6. Aufl., Berlin 1865], S. 657 fg.; Friedreich, a. a. O., I, 271 fg.). Näher noch liegt, bei Joram's Krankheit an eine Darmeinschiebung (intussusceptio) zu denken. Dieses Leiden ist mit zeitweisen heftigen Kolikschmerzen, mit Bauchauftreibung, Erbrechen, Stuhlverstopfungen oder Diarrhöen verbunden und kann sich jahrelang hinziehen, bis es endlich eine acute Entwickelung bekommt. Das eingestülpte Darmstück unterliegt einer brandigen Zerstörung und Darmperforation oder Bauchfellentzündung führen dann oft in wenigen Tagen den Tod herbei. Bei diesem acuten Stadium kann es geschehen, daß das brandige Darmstück sich ablöst und durch den After abgeht. Man kennt ziemlich viele Fälle, wo Darmstücke von 10—40 Zoll durch den After abgingen. Meist folgt auf einen

solchen partiellen Darmverlust ein schneller Tod durch gleichzeitiges Eintreten von Peritonitis oder Perforation, und dies scheint auch bei Joram der Ausgang gewesen zu sein. Nur selten endet die Krankheit nach Abgang des Darmstücks günstig durch Verklebung der zurückgebliebenen Darmtheile und auch dann nur scheinbar, indem die zurückbleibende chronische Entzündung allmählich zum Tode führt (vgl. Bamberger, a. a. O., S. 444 fg.; Wunderlich, a. a. O., III, III, 194 fg.).

2 Makk. 9, 5 fg. wird erzählt, daß Gott den Uebermuth des Antiochus Epiphanes durch eine furchtbare Eingeweidekrankheit gestraft habe, wobei sich grausame Kolikschmerzen eingestellt hätten. So weit ließe sich das Uebel als heftige Helminthiasis erklären (vgl. Bamberger, a. a. O., S. 478 fg.). Aber nun wird ferner berichtet, durch einen Sturz aus dem Wagen habe der kranke König die Glieder verrenkt, aus seinem Leib seien dann Würmer in wimmelnder Masse zum Vorschein gekommen und die Fäulniß habe so mächtig um sich gegriffen, daß es nicht nur vor Gestank beim Patienten kaum auszuhalten war, sondern auch ganze Stücke seines Fleisches abfielen. Diese vom glühendsten Nationalhaß eingegebene Schilderung entbehrt aller sonstigen Bezeugung glaubwürdiger Geschichtschreiber und zeigt unverkennbar die Absicht, die Krankheit des Königs als göttliches Strafwunder hinzustellen, sodaß es (vgl. Grimm zu 2 Makk. 9, 9) nutzlose Mühe wäre, einem etwaigen historischen Kern der Erzählung in Analogien der medicinischen Erfahrung nachzuforschen.

Von Spulwürmern (σκώληκες) gefressen, soll Agrippa mitten in seinem Glanz eines raschen Todes gestorben sein, darum, weil er Gott nicht die Ehre gegeben (Apg. 12, 23). Man hat auch diesen Bericht als einen tendenziös ausgemalten angefochten. Josephus („Alterthümer“, XIX, 8, 2) erzählt, Agrippa sei, nachdem er in der Morgenfrühe göttliche Ehrenbezeugung erfahren, plötzlich von einem heftigen Schmerz im Unterleib erfaßt worden. Die Qualen hätten sich im Verlauf noch gesteigert und beständig angehalten, bis endlich nach fünf Tagen der Tod eintrat. Diese Beschreibung läßt an eine durch Darmperforation entstandene Peritonitis (Bauchfellentzündung) denken. Der von diesem Uebel Betroffene fühlt plötzlich einen heftigen Schmerz an einer beschränkten Stelle des Bauchs, bald breiten sich die Schmerzen aus und dauern bisweilen bis zum Tode fort. Letzterer erfolgt selten später als nach vier Tagen, sei es bei vollem Bewußtsein unter Angst und Suffocation, sei es bei soporösem Zustand (vgl. Wunderlich, a. a. O., III, III, 205). Nun können aber allerdings Darmperforationen durch Spulwürmer erfolgen. Größere Knäuel dieser Parasiten ballen sich an einer Stelle des Darms nach Mandière zusammen. Darauf entsteht Entzündung der Stelle, Anlöthung an die Bauchdecken, endlich Perforation des Darms, Absceßbildung in den erstern, durch welchen Absceß neben eitriger und fauler Masse auch Würmer nach außen entleert werden (vgl. L'expérience. Journal de médecine et de chirurgie [Paris 1837—46], II, 65; Bamberger, a. a. O., S. 480). Physiologisch liegt demnach kein Grund vor, die Echtheit der Apg. 12, 23 enthaltenen Krankheitsschilderung zu bestreiten.

Unter den von Jahve angedrohten Strafen erscheint auch eine Krankheit, die sehr allgemein mit dem Namen „Auszehrung“ (šaḥëphet) bezeichnet wird (3 Mos. 26, 16, von Luther unrichtig mit „Schwulst“ übersetzt) und ohne Zweifel eine ganze Reihe mit allgemeiner Abzehrung verbundener Leiden in sich begriff. Doch ist die eigentliche Lungenschwindsucht (phthisis pulmonum) nicht ganz so selten in Palästina und Aegypten, wie man etwa schon behauptet hat. Pruner (a. a. O., S. 337) bemerkt, die Lungentuberkulose sei in Aegypten die häufigste und gefährlichste aller Tuberkelkrankheiten (vgl. Hartmann, a. a. O., S. 383; Griesinger im „Archiv für physiologische Heilkunde“, XII, 520 fg.; Mesue bei Tobler, „Beitrag zur medicinischen Topographie von Jerusalem“, S. 42 fg.). Da indeß im Gesetz sonst nur contagiöse epidemische Krankheiten genannt werden, so thun wir vielleicht besser, vorzugsweise an die Wechselfieberkachexie zu denken (vgl. Griesinger, „Infectionskrankheiten“, S. 34 fg.). Auszehrige (Xeroí) suchten einst im Teich Bethesda Heilung (Joh. 5, 3). Vom Altardienst waren schwindsüchtige (daḳḳim) Aaroniden nach dem Gesetz (3 Mos. 21, 20) ausgeschlossen. In demselben allgemeinen Sinn wie šaḥëphet brauchte man auch etwa den Ausdruck razón für Abzehrung (Jes. 10, 16).

König Asa (s. d.) wurde im 39. Jahr seiner Herrschaft von einer Krankheit an den Füßen ergriffen; „doch suchte er nicht Jahve, sondern die Aerzte“, und starb zwei Jahre nachher (2 Chron. 16, 12). Sein Leiden wird ohne Zweifel die Fußgicht gewesen sein, die auch im Morgenland vorkommt (Hartmann, a. a. O., S. 385; Tobler, „Beitrag zur medici-

nischen Topographie von Jerusalem", S. 40; Pruner, a. a. O., S. 319) und bekanntlich gern ältere, an feine Tafelgenüsse gewöhnte Leute befällt.

Sehr reich und mannichfaltig treten in der Bibel, namentlich im N. T., die Krankheiten des Nervensystems auf. Unter diese Kategorie gehören die Paralytischen oder wie Luther übersetzt die Gichtbrüchigen, die züricher Uebersetzung die Schlagflüssigen. Beide Uebersetzungen sind ungenau, indem ihr Begriff viel enger ist als der von paralytisch. Gichtbrüchig kann der heißen, der infolge von rheumatischen oder gichtischen Affectionen paralytisch geworden (vgl. Wunderlich, a. a. O., IV, 626. 639 fg.; Hasse, „Krankheiten des Nervenapparates" [Erlangen 1855], S. 331). Als Gicht deutet die züricher Uebersetzung den paralytischen Zustand des Knechts vom Hauptmann zu Kapernaum, weil der Kranke dabei noch furchtbare Schmerzen litt (δεινῶς βασανιζόμενος, Matth. 8, 6). In der That wird, sobald die Gicht ein Glied anfällt, diesem jede Bewegung unmöglich und der Schmerz sehr heftig (Wunderlich, a. a. O., VI, 639). Näher liegt aber, an hysterische Paralyse zu denken, mit und neben welcher oft große Qualen sich einstellen (vgl. Hasse, a. a. O., S. 197 fg.). Als Schlagflüssigen kann man nur den bezeichnen, der durch irgendeinen apoplektischen Zufall eine beschränktere oder ausgedehntere Lähmung erlitten hat (Wunderlich, a. a. O., III, 1, 446; Hasse, a. a. O., S. 414 fg.). Unter Paralyse aber begriff man im Alterthum alle Leiden, welche in Zusammenziehung oder Erschlaffung der Muskeln bestanden. Ausgezeichnet hieß eine Paralyse, bei der mit der Bewegung zugleich die Empfindung in den betreffenden Muskeln aufgehoben war (also Akinesis vereinigt mit Anästhesie), unvollkommen diejenige, bei der das gelähmte Glied die Empfindung bewahrte. Die Apoplexie beschrieb man als eine plötzlich über den ganzen Körper sich ausbreitende Paralyse (vgl. Stephanus' Thesaurus). Noch weiter als den Begriff des Paralytischen faßt die Bibel den des Lahmen (cholós, hebr. pisséaḥ), indem sie jeden so heißt, der aus irgendeinem Grunde den Gebrauch eines seiner Glieder verloren hat, also auch den Krüppel, dem ein Glied amputirt worden (Mark. 9, 45). Als cholós bezeichnen die LXX 2 Sam. 9, 13 den Mephiboseth, der als fünfjähriger Knabe infolge eines Falles hinkend geworden war, sei es, daß er sich damals bleibend die Füße verrenkt oder eine partielle Lähmung der motorischen Nerven zugezogen hatte (2 Sam. 4, 4). Da er sich niederwerfen und auch reiten konnte, so war er an seinen untern Extremitäten keineswegs gänzlich gelähmt (2 Sam. 9, 6; 19, 27).

Die Evangelisten erwähnen (Mark. 3, 1; Matth. 12, 10) als besondere topische Lähmung die „verdorrte Hand". Meist zeigt ein gelähmtes Glied eine welkere Beschaffenheit des Muskelfleisches und kann infolge der durch die Paralyse verursachten Atrophie bis zu einem extremen Grad abmagern. Aber auch primärer Muskelmarasmus veranlaßt ein Verdorren der Hand, wobei dann immer die Paralyse als secundäres Symptom sich einstellt (Wunderlich, a. a. O., II, 519 fg.; IV, 568; Hasse, a. a. O., S. 317). Wenn übrigens (1 Kön. 13, 4) von Jerobeam I. erzählt wird, die Hand, die er über den Altar ausstreckte, sei plötzlich „verdorrt", sodaß er sie nicht mehr zurückziehen konnte, so haben wir, die Geschichtlichkeit der betreffenden Erzählung vorausgesetzt, einfach an einen längern tonischen Kampf zu denken, wie solche nicht selten bei heftigen psychischen Affecten eintreten (Hasse, a. a. O., S. 149, 151).

Daß Lähmungen sehr hartnäckig sein können, ist allgemein bekannt. Die Apostelgeschichte (Kap. 9, 33 fg.) berichtet von einem Aeneas in Lydda, den Petrus von einer achtjährigen Paralyse befreite. Ja, dieser Apostel soll, wie später Paulus, einen Menschen geheilt haben, der von Mutterleib an lahm gewesen (Apg. 3, 2 fg.; 14, 4). Lähmungen können allerdings schon im Fötusleben vorkommen (Hasse, a. a. O., S. 322). Es versteht sich indeß von selbst, daß psychische Heilungen angeborener Paralysen nur vom Standpunkt des absoluten Wunderglaubens aus als geschichtliche Vorgänge betrachtet werden können. Man weiß aber auch, wie freigebig überall der Volksmund ist bei Zeitangaben in Krankheitsgeschichten, und wie gern er das Ungewöhnliche zum vollendeten Räthsel steigert.

Oefters berichten die Evangelien (z. B. Matth. 9, 32. 33; 12, 22; 15, 30. 31; 11, 5; Mark. 7, 32. 37; Luk. 7, 22; 11, 14) von Unglücklichen, deren Geist, Gehör und Sprachwerkzeuge stumpf (kophós) geworden. Allen derartigen Gebrechen kann Paralyse der in die Sinnesorgane auslaufenden Nervenfasern zu Grunde liegen, und dies ist um so wahrscheinlicher, wenn, wie dies in einigen Fällen angedeutet wird (Matth. 12, 22; Mark.

9, 25 u. s. w.), diese Leiden in Begleitung von Geisteskrankheiten auftreten (vgl. Griesinger, „Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten" [2. Aufl., Stuttgart 1861], S. 85, 106 fg., 307 fg.).

Wie Muskelerschlaffungen, so erscheinen auch Contracturen als häufige Folge von Erkrankungen des Nervenapparats. Nicht gering scheint die Zahl der Contracten (kylloí, eigentlich Krumme, bei Luther Krüppel) gewesen zu sein, welche bei Jesus Hülfe suchten (Matth. 15, 30. 31). Lukas (Kap. 13, 11 fg.) erzählt, eine Frau hätte 18 Jahre lang einen Geist der Krankheit gehabt, der sie zusammenzog, d. h. ohne Zweifel, sie bekam von Zeit zu Zeit langwierige tonische Krämpfe, welche den Rumpf nach vorn beugten (Emprosthotonus).

Wiederholt wird von Epileptischen berichtet. Sie heißen bisweilen Mondsüchtige, weil man glaubte, daß der Mond auf die Anfallsperioden der Epilepsie Einfluß habe (vgl. Meyer zu Matth. 4, 24). Auf diese Ansicht kam man offenbar durch die auch von der modernen Wissenschaft gemachte Wahrnehmung, daß die Anfallsgruppen am häufigsten nach einer Pause von ungefähr einem Monat sich wiederholen (Hasse, a. a. O., S. 257). Ferner ist nachgewiesen, daß auf Geisteskranke (und wie oft ist Epilepsie mit Vesanie verbunden!) das volle Mondlicht einen beunruhigenden Einfluß ausübt (Griesinger, a. a. O., S. 154 fg.). Beim Beginn eines Anfalls stürzt der Epileptische mit einem thierischen Schrei völlig bewußtlos zu Boden, unfähig, sich gegen irgendwelche Gefahren dieses Sturzes zu schützen (vgl. damit Mark. 9, 22: „Der Geist hat ihn oft ins Wasser oder ins Feuer geworfen, daß er ihn umbrächte"). Es folgen die Entsetzen erregenden tonischen und klonischen Convulsionen, heftiges Umsichschlagen und Wälzen auf dem Boden, Knirschen der Zähne, Schaum tritt vor den Mund, bis endlich ein comatöser Zustand sich einstellt, aus dem der Kranke mit einem tiefen Seufzer erwacht (Hasse, a. a. O., S. 251 fg.).

Störungen im Centralnervenapparat, im Gehirn, rufen die mannichfaltigsten Formen von Geisteskrankheit hervor. Es können diese Störungen aus sehr verschiedenen Ursachen hervorgehen, häufig aus solchen, die rein physischer Natur sind. Doch zeigt die psychiatrische Statistik unwiderleglich, daß die Zahl der Geisteskranken um so höher steigt, je aufgeregter das Gesammtleben einer Zeit oder einer Nation ist (vgl. Guislain, „Klinische Vorträge über Geistes-Krankheiten", deutsch von Lähr [Berlin 1854], S. 228; Griesinger, a. a. O., S. 142 fg.; Pruner, a. a. O., S. 305). Wir begreifen es daher, daß im gegenwärtigen erschlafften geistesöden Orient verhältnißmäßig wenig Geisteskranke vorkommen (Guislain, a. a. O., Pruner, a. a. O.). Nach Griesinger (a. a. O., S. 141) soll übrigens in Kairo auch in unserer Zeit die Zahl der Irren keine geringe sein. Aber derselbe Grund erklärt uns, warum in dem geistig strebsamen, tief empfindenden Israel solcher Kranken viel mehr waren, und warum gerade zu Christi Zeit der Wahnsinn in religiösen und andern Formen außerordentlich häufig auftrat, zumal nach Guislain (a. a. O., S. 294) Geisteskrankheit im allgemeinen eine Gemüthsstörung ist und nicht eine solche des Verstandes. Hat die gewaltige Spannung jener Zeit den Sohn der Maria zu den lichten Höhen eines über jede sündliche Begier erhabenen, gottinnigen Lebens emporgetragen, so andere in düstere Geistesnacht hinuntergestürzt.

Weil aber der Schwung des Genius wie der Wahnsinn den Menschen der Gewöhnlichkeit enthebt, so erscheint leicht dem gemeinen Verstand beides als wesensähnlich, sodaß er im Gebaren des Irren das unheimliche Walten einer bewußten göttlichen Macht annimmt, und umgekehrt die selbstlose Begeisterung, die der Genius eingibt, für Wahnsinn hält (Mark. 3, 21; Apg. 26, 14; Jer. 29, 26; Hos. 9, 7; Ez. 13, 3). Dem Volksglauben folgt der Geisteskranke in seinen Wahnideen, indem er die phantastischen Gebilde des Aberglaubens als concrete Wirklichkeit empfindet (Mark. 1, 23 fg.; 5, 2 fg.; Matth. 8, 28 fg. u. s. w.; vgl. Albers im „Archiv für physiologische Heilkunde", XIII, 231 fg.; Griesinger, a. a. O., S. 244 fg.; Wunderlich, a. a. O., III, 1, 242; Ideler, „Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns" [Halle 1848—50], I, 130). Noch heutzutage ist im Orient die alte Vorstellung verbreitet, daß der Wahnsinnige ein von bösen Geistern besessener Mensch (magnun) sei (Pruner, a. a. O., S. 469). Daher werden dortzulande Geisteskranke mit scheuer Ehrfurcht betrachtet (Hartmann, a. a. O., S. 409; Lane, Manners and customs of the modern Egyptians [London 1845], I, 312 fg.). Es war daher ein kluger Einfall von David, sich tobsüchtig zu stellen, als er fürchten mußte, dem Haß der Gathiter geopfert zu werden (1 Sam. 21, 12 fg.).

In lebendiger Weise werden im A. und N. T. einzelne Formen von Geisteskrankheit beschrieben. An intermittirender Schwermuth mit dem Trieb zur Verletzung anderer (vgl. Griesinger, a. a. O., S. 265 fg.) litt Saul. Auch bei ihm zeigt es sich schon, daß bei Schwermüthigen die Musik keineswegs immer erfolgreich einwirkt; denn „die durch sie erregten Stimmungen sind zu flüchtig, um auf die Dauer der krankhaften Stimmung entgegenzutreten“ (Griesinger, a. a. O., S. 502; Esquirol, „Die Geisteskrankheiten“, deutsch von Bernhard [Berlin 1838], I, 276; Friedreich, a. a. O., I, 299 fg.; 1 Sam. 16, 14 fg.; 18, 10; 19, 9. 10). Es scheint, daß unter den Israeliten auch jene eigenthümliche Form von Melancholie vorgekommen sei, bei welcher sich der Kranke in ein Thier verwandelt glaubt (insania lupina s. zoanthropica); sonst wäre der Verfasser des Buchs Daniel wol kaum darauf gekommen, dem Nebukadnezar eine derartige Geisteskrankheit anzudichten (vgl. Hitzig zu Dan. 3, 31 fg.). Nebukadnezar soll unter den Thieren des Feldes sich herumgetrieben, wie ein Ochse Gras gefressen und Haare so lang wie Adlerfedern, Nägel wie der Vögel Klauen bekommen haben (Dan. 4, 30). Man kennt eine große Zahl von Beispielen, wo Irre sich in Wölfe verwandelt glaubten, in den Wäldern mit wildem Geheul herumliefen, Bart und Nägel wachsen ließen, Kinder zerrissen und verschlangen (vgl. Haeser, „Lehrbuch der Geschichte der Medicin“ [2. Aufl., Jena 1853—59], II, 170 fg.; Esquirol, a. a. O., I, 303; Griesinger, a. a. O., S. 232; Friedreich, a. a. O., I, 308 fg.).

Daß großer Jammer nicht selten in Melancholie stürzt, die bald zu chronischem stummen Dahinstarren führt, bald zu Wuthausbrüchen mit Schaum vor dem Mund, convulsivischen Bewegungen des ganzen Körpers und fürchterlichem Kreischen, war auch den Israeliten eine wohlbekannte Thatsache (5 Mos. 28, 28. 34; 1 Sam. 21, 14 fg.; vgl. Esquirol, a. a. O., I, 133 fg.). Hingegen findet sich in der Bibel kein Beispiel von Selbstmord aus Schwermuth; denn die sechs Fälle, von denen sie berichtet, Saul (1 Sam. 31, 4), Doeg, sein Waffenträger (1 Sam. 31, 5), Ahitophel (2 Sam. 17, 23), Ptolemäus Makron (2 Makk. 10, 13), Razis (2 Makk. 14, 41 fg.), Judas (Matth. 27, 5), waren durch die Verhältnisse motivirt. Der Widerwille gegen das Leben und der Vorsatz der Selbstvernichtung entsprachen der Stärke der widrigen Eindrücke und die That wurde mit Besonnenheit beschlossen und vollführt (Griesinger, a. a. O., S. 257).

Zur Zeit Christi gab es sehr viele Melancholische; denn der Eigenwahn der Besessenheit ist nur eine besondere Form der Schwermuth (Griesinger, a. a. O., S. 244 fg.), die besonders dann sich häufig zeigt, wenn religiöse Ideen alle Köpfe beherrschen (Mark. 1, 23 fg.; Matth. 8, 29; Apg. 19, 13 fg. u. s. w.). Es kann unter solchen Umständen die Dämonomanie geradezu epidemisch werden (vgl. Esquirol, a. a. O., I, 291 fg.; Eisenmann in Canstatt's „Jahresbericht über die Fortschritte der gesammten Medicin“, 14. Jahrg., III, 76; Marc, „Die Geisteskrankheiten in Beziehung zur Rechtspflege“, deutsch von Ideler [Berlin 1843—44], II, 152 fg.). Psychische Einwirkungen haben auf Besessene bisweilen einen heilsamen Einfluß; aber oftmals hält derselbe nur kurze Zeit an, eine Thatsache, die selbst Jesus mit der ganzen Demuth und Offenheit seines Wesens in Rücksicht auf seine eigenen Erfolge bestätigt hat (Luk. 11, 20—26; vgl. Esquirol, a. a. O., I, 302). Schlimm erging es den Söhnen des Skeuas in Ephesus, die im Namen Jesu einen Besessenen heilen wollten, aber mit dem Exorcismus, wie man dies in vielen ähnlichen Fällen auch schon beobachtet hat, nur einen neuen Wuthausbruch hervorriefen (Friedreich, a. a. O., I, 318 fg., 325; Esquirol, a. a. O., I, 208). Da Besessene häufig in epileptische, kataleptische, ekstatische, somnambule Zustände gerathen (Esquirol, a. a. O., I, 283), so wurden sie zu allen Zeiten vom Aberglauben oder von schlauer Berechnung zum Ertheilen von Orakeln veranlaßt. Ein Beispiel der Art erzählt uns die Apostelgeschichte (Kap. 16, 16) von einer Sklavin in Philippi, „die einen Wahrsagergeist hatte“.

Neben den melancholischen Formen der Vesanie kamen unter den Israeliten auch die krankhaften psychischen Exaltationszustände nicht selten vor, zumal in der Form des eigentlichen Wahnsinns (vgl. Griesinger, a. a. O., S. 276). Zu den Geisteskranken dieser Klasse gehörten ohne Zweifel viele der falschen Propheten, die man nicht ohne weiteres alle für Betrüger halten darf (Hos. 9, 7 fg.; Ez. 13, 2 fg.; Jer. 14, 13 fg.; 5 Mos. 13, 1 fg.; u. s. w.). Ebenso liegt der Beweis vor, daß einige der falschen Messiasse, die zur Zeit der Apostel unter den Juden auftraten, exaltirte Geisteskranke gewesen sind, die mit der absoluten Gewißheit der Wahnsinnigen die abenteuerlichsten Dinge sich zutrauten (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 13, 5; „Alterthümer“, XX, 5, 1; Apg. 5, 36; 21, 38;

Keim, „Geschichte Jesu von Nazara“ [Zürich 1867], I, 214 fg.; Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ [Heidelberg 1868], I, 182 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], S. 592).

Auf dem Gebiet der Nervenkrankheiten cumuliren die Berichte von wunderbaren Heilungen. Nun ist zwar im voraus zu bemerken, daß, wenn die Krankheiten von anatomischen Störungen der Nerven, wie z. B. von Extravasat in Gehirn und Rückenmark, herrühren, eine unmittelbare psychische Heilung durchaus unmöglich ist und dem Physiologen nicht weniger wunderbar vorkäme, als wenn durch psychische Einwirkung dem Krüppel die verlorene Hand wieder wachsen würde. Aber es gibt eine große Menge nervöser Leiden, wo eine materielle Ursache schlechterdings nicht nachgewiesen werden kann, oder wo höchstens ein indirectes Agens vorliegt, das durch Reflexwirkung die krankhaften Erscheinungen hervorruft. Die größte Zahl der hierher gehörigen Leiden hat man unter dem Namen Hysterie zusammengefaßt. Längst ist nachgewiesen, daß die Pathologie der Gebärmutter (der hystera), entgegen älterer Meinung, mit der Hysterie nur in einem sehr losen Connex steht und letztere oft auftritt, wo der Uterus von keinerlei Erkrankung heimgesucht ist und daß sie keineswegs auf das weibliche Geschlecht beschränkt bleibt (vgl. Eisenmann in Canstatt's „Jahresbericht über die Fortschritte der gesammten Medicin“, 6. Jahrg., III, 97; 7. Jahrg., III, 89; 12. Jahrg., III, 96 fg.; 13. Jahrg., III, 76; Hasse, a. a. O., S. 195 fg., 198; I, 371).

Das eigentliche Wesen der Hysterie ist immer noch ein Geheimniß; nach Hasse (a. a. O., S. 195) nimmt sie aber jedenfalls ihren Ausgang von einem gesteigerten Erregungszustand der sensiblen Nerven. Auch ist man in der jetzigen medicinischen Wissenschaft darüber einig, daß dieses geheimnißvolle Leiden weit mehr von psychischen denn von physischen Einflüssen abgeleitet werden muß (vgl. Niemeyer, a. a. O., S. 357).

Wie aber bei der Entstehung, so spielen auch bei der Heilung desselben psychische Einwirkungen eine sehr wichtige Rolle. Nicht nur etwa in den Volkssagen, sondern in den Annalen der strengen Wissenschaft stehen Fälle verzeichnet, wo hartnäckige hysterische Leiden sofort einem starken physischen Eindruck wichen (vgl. Hasse, a. a. O., S. 205; Niemeyer, a. a. O., S. 364; Friedreich, a. a. O., I, 256 fg.). Heilungen dieser Art haben zu aller Zeit dem Wunderglauben neue Nahrung gegeben und die ohnehin im Volksgemüth tiefwurzelnde Neigung verstärkt, der psychischen Heilkraft besonders erwählter Menschen eine unbegrenzte Wirksamkeit beizumessen.

Besteht die Hysterie in einer wesentlich von psychischen Ursachen bedingten Gereiztheit des Nervensystems, so wird es uns begreiflich erscheinen, daß es zu Christi Zeit unter den Juden überaus viele Hysterische gab, war doch damals, wie wir bereits bei Besprechung der Besessenheit (s. d.) andeuteten, die Atmosphäre des jüd. Volks gewitterhaft gespannt, befanden sich doch die Gemüther in einer außerordentlichen continuirlichen Aufregung. Auch muß es uns nach den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung einleuchten, daß Jesus durch die Macht seiner einzig großen geistigen Individualität in Verbindung mit dem unbedingten Vertrauen, das ihm entgegenkam (Mark. 1, 32. 34; 2, 1 fg.; 3, 1 fg., 22; 5, 1 fg., 34; 9, 23 fg.; 10, 52; Matth. 9, 22 u. s. w.), hysterischen Leiden gegenüber die wunderbarsten Erfolge erzielen konnte, Erfolge, die im innigsten naturnothwendigen Contact mit seiner Predigt des Evangeliums standen und nicht etwa fremdartige Zuthaten waren. Wo das unbedingte Vertrauen fehlte, da vermochte auch Jesus nach dem ausdrücklichen Zeugniß bei Markus (Kap. 6, 5. 6) keine Wunderthat zu thun. Kaum nöthig wird es sein zu erwähnen, daß wir der Annahme magnetischer Kräfte Jesu, die seinem krystallklaren, schlichten großen Wesen fern lagen, in keiner Weise zur Erklärung seiner Heilung Hysterischer bedürfen. Wir wollen übrigens nicht behaupten, daß alle die Heilwundererzählungen, wie sie nun vorliegen, auf wirklichen Heilungen von Hysterischen beruhen. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, diese Erzählungen kritisch zu untersuchen und nach allen den Factoren zu fragen, die möglicherweise bei ihrer schließlichen Ausgestaltung thätig waren. Genug, daß uns die moderne Wissenschaft den Weg zeigt, wie wir jene „Wunderzeichen“ ungezwungen in die ewige Ordnung der Natur einfügen können.

Die Hysterie zeigt in ihren Symptomen eine wahre Proteusnatur (vgl. Sydenham bei Holmes, a. a. O., I, 363) und ahmt oftmals Krankheiten, die auf den schwersten substantiellen Veränderungen beruhen, selbst für das Auge des wissenschaftlichen Arztes täuschend nach. Die verschiedensten Krämpfe, tonische und clonische, chronische Muskel-

contracturen (Luk. 13, 11; Matth. 12, 10), Lähmungen der Glieder (Matth. 4, 24; 9, 2; 8, 6), Taubheit (Matth. 11, 5; Mark. 9, 25), Stummheit (Matth. 11, 5; 12, 22; Mark. 9, 25), Blindheit (Matth. 9, 27; 11, 5; 12, 22; 15, 30. 31; Mark. 8, 22; es verstößt somit keineswegs gegen die physiologische Möglichkeit, daß der Zauberer Elymas auf die in heiligem Zorn gesprochenen Worte des Paulus hin von vorübergehender Amaurose befallen wurde, vgl. Apg. 13, 11), Epilepsie (Matth. 4, 24; 17, 14—21), Starrkrampf (Luk. 13, 11) und Katalepsie, ausgeprägteste Formen von Scheintod (Mark. 5, 35. 41; Luk. 7, 12), Windwassersucht (Tympanitis; Luk. 14, 2), Blutfluß (Mark. 5, 25), Nesselsucht und andere Hautkrankheiten (Mark. 1, 40; Matth. 8, 2; Luk. 17, 12), alle Formen von Geistesstörung, speciell das Besessensein, alle diese Leiden und andere mehr können sich infolge der Hysterie geltend machen (vgl. Niemeyer, a. a. O., S. 357 fg.; Hasse, a. a. O., S. 195 fg.; Wunderlich, a. a. O., III, 1, 375 fg.; Canstatt's „Jahresbericht über die Fortschritte der gesammten Medicin“, 9. Jahrg., III, 130 fg.; 11. Jahrg., III, 83 fg.; 13. Jahrg., III, 70 fg.; 14. Jahrg., III, 141; 15. Jahrg., III, 105; Hebra, a. a. O., S. 214, 587; Esquirol, a. a. O., I, 295; Moos in den „Heidelberger Jahrbüchern“, Jahrg. 1870, S. 81 fg.; Constans in den Annales medico-psychol, Jahrg. 1862, October). Wir dürfen nun aber nicht vergessen, daß wir in den Krankheitsbenennungen der Evangelien keineswegs wissenschaftliche Mittheilungen, sondern Volksurtheile vor uns haben, die nicht unterscheiden zwischen Tympanitis (Luk. 13, 11) und eigentlicher Wassersucht (bei letzterer wäre eine unmittelbare psychische Heilung selbstverständlich ausgeschlossen), zwischen paralytischen (Matth. 8, 6) und gichtischen Schmerzen, zwischen paralytischen Erschlaffungen (Matth. 12, 10) und örtlichen Atrophien, zwischen entwickelter Psoriasis (Mark. 1, 40) und eigentlichem Aussatz (s. d.), zwischen Scheintod (Mark. 5, 38. 41; Luk. 7, 12) und wirklichem Tod.

Psychisch vermittelte Heilungen sind selbst aus der heidnischen Welt des Alterthums bekannt; wir erinnern an jene Marmortafel (aus dem Aesculaptempel auf der Tiberinsel in Rom), welche berichtet, daß drei wunderbare Heilungen — darunter zwei von Blinden — unter Anwesenheit des Volks im Tempel stattgefunden hätten (Inscriptiorum latinarum selectarum amplissima collectio, ed. Orelli [Zürich 1828—56], III, 804, Nr. 5980; vgl. Gauthier, Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples chez les peuples de l'antiquité [Paris 1842]). Sogar der Kaiser Vespasian soll durch Handauflegung Blindheit und Lähmung geheilt haben (Sueton, Vita Vesp., Kap. 7; Tacitus, Hist., IV, 81; Friedreich, a. a. O., I, 256).

Da die Heilkraft Jesu ganz geistiger Natur war, konnte sie sich auf seine Jünger und Apostel vererben (Matth. 10, 1; Apg. 2, 43; 3, 2; 5, 15. 16; 8, 7 u. s. w.). Offenbar aber geht durch letztere selbst ein Zug von ungewöhnlich gereiztem Nervenleben. Wie könnte es auch anders sein bei Menschen, die schon in jungen Jahren brünstige Messiashoffnungen gehegt hatten, durch den Kreuzestod des heißgeliebten Meisters bis ins Innerste erschüttert worden waren und dann täglich das Wiederkommen ihres Herrn auf den Wolken des Himmels erwarteten. Daher die Visionen, anhebend bei Maria Magdalena, von der einst Jesus „sieben Teufel ausgetrieben“ (Mark. 16, 9; Joh. 20, 1); daher das Reden in Zungen (Apg. 2, 4). Von allen Aposteln besaß aber Paulus am meisten eine stark ausgesprochene hysterische Constitution. So erklären sich sehr einfach seine heftigen Affecte (Apg. 9, 1), seine vorübergehende Blindheit (Apg. 9, 8; deutlich ist hier eine hysterische Amaurose angezeigt), seine ekstatischen Zustände (Apg. 9, 4 fg.; 2 Kor. 12, 2 fg.), sein Zungenreden (1 Kor. 14, 18), seine Visionen (1 Kor. 9, 1; Apg. 16, 9; 18, 9), seine außerordentliche Fähigkeit im Aushalten von Strapazen bei schwächlichem Körper (2 Kor. 11, 23 fg.), und es wird uns der Sinn jenes dunkeln Bekenntnisses klar: „Mir ward ein Pfahl ins Fleisch gegeben, ein Engel des Satans, daß er mich mit Fäusten schlage, daß ich mich nicht überhebe“ (2 Kor. 12, 7).

Zu den Nervenleiden, speciell zu den Gehirnaffectionen, gehört auch der Sonnenstich. Weniger infolge von Einwirkungen der Sonnenstrahlen unmittelbar als durch eine sehr schwüle, heiße Atmosphäre kann eine Hyperämie im Gehirn entstehen, die in schweren Fällen intensivsten Kopfschmerz, Delirien, Krämpfe, tetanische Starrheit und einen raschen Tod mit sich bringt (vgl. Wunderlich, a. a. O., III, 1, 420 fg.). Häufig veranlaßt die Insolation auch Gehirnhautentzündung (Pachymeningitis und Meningitis proprie sic dicta; Hasse, a. a. O., S. 438, 450), und es scheint, daß bei tödlichem Ausgang sich immer noch solche Entzündungen eingestellt haben (Pruner, a. a. O., S. 298). Letzterer ver-

sichert (a. a. O., S. 294), daß die Hyperämie des Gehirns in Aegypten und Syrien beim Beginn der heißen Jahreszeit in einer unglaublichen Ausdehnung auftrete, kein Alter verschone, doch mehr das männliche als das weibliche Geschlecht afficire. Im Hinblick auf die Häufigkeit dieses Leidens jubelt der fromme Dichter: (Wenn Jahve dein Schatten,) „wird am Tag die Sonne dich nicht gefährden noch der Mond des Nachts“ (Ps. 121, 6). Daß auch das Mondlicht auf die Schlafenden dem Sonnenstich ähnliche schlimme Einwirkungen hat und daher in jener Gegend das Schlafen unter Mondlicht möglichst vermieden wird, hat unter andern auch Finn (Byeways in Palestine [London 1868]) bestätigt (vgl. noch Hitzig zu Ps. 121, 6; über die Mondsüchtigen s. oben). Vom Sonnenstich wurde der Knabe der Sunamitin befallen, als er zu den Schnittern auf die Ebene Jesreel hinausging. Elisa soll ihn vom Tod wieder auferweckt, d. h. wahrscheinlich aus tetanischer Starrheit errettet haben, indem er seinen Mund, seine Augen und Hände auf die entsprechenden Theile von des Knaben Leib drückte und nach einmaliger Wiederholung dieses Verfahrens das entschwundene Leben zurückbrachte (2 Kön. 4, 18 fg.). Aehnlich behandeln heute noch die abergläubischen Asceten des Islam Kranke mit Anhauchen, Handauflegen und Streichen (vgl. Pruner, a. a. O., S. 304). Auch der Mann der Judith soll zur Zeit der Gerstenernte (um die Mitte des April) an Insolation gestorben sein (Jud. 8, 3). Es trifft dieses Leiden besonders gern Personen, welche, ohne sich daran gewöhnt zu haben, sei es mit entblößtem Kopf, sei es mit schwerer Kopfbedeckung, sich der Hitze auf freiem Felde aussetzen.

Schließlich sei unter den Nervenleiden noch der Apoplexie Erwähnung gethan, von welcher die Bibel mehrere Beispiele mit deutlichen Worten anführt. Vom Schlag gerührt starb Nabal, der Mann der Abigail, nach zehn Tagen (1 Sam. 25, 37. 38). Ihm hatte ein jäher Schrecken dieses Schicksal zugezogen. Gemüthsbewegungen, besonders plötzlich hervorgerufene Affecte, sind häufig die Veranlassung zu Blutextravasat im Gehirn und dadurch zur Apoplexie (vgl. Wunderlich, a. a. O., III, 1, 432). Ganz dieselben Ursachen können übrigens die Apoplexia nervosa zur Folge haben, d. h. eine plötzliche allgemeine Hirnlähmung ohne irgendwelche anatomische Veränderung (Wunderlich, a. a. O., III, 1, 384 fg.). Der Tod kann unmittelbar erfolgen, oder wie bei Nabal einige Tage nachher, ohne daß der Kranke sich von den eigenthümlichen Erscheinungen des Schlagflusses (Verlust des Bewußtseins, schlaffes, regungsloses Daliegen des Körpers u. s. w.) erholt (Apoplexia attonita bei Hasse, a. a. O., S. 400). An Apoplexie starb auch Alkimus, der unwürdige Hohepriester (1 Makk. 9, 55 fg.). Wenn es heißt, er sei unter Schmerzen gestorben, so erinnern wir daran, daß bei Apoplektischen oftmals das anfänglich blasse eingefallene Gesicht infolge von Stauung im Venensystem gedunsen und blauroth wird und unter Krämpfen und Fieberanfällen der Tod eintritt (Hasse, a. a. O., S. 390 fg.). Ananias und Sapphira, unwürdige Glieder der nervös so sehr aufgeregten ersten Christengemeinde, wurden vom Schlag sofort dahingerafft, indem verschiedene Umstände zusammenwirkten, ihr Gemüth aufs heftigste zu erschüttern (Apg. 5, 4 fg.). An sich liegt in der betreffenden Erzählung kein Moment, die Geschichtlichkeit derselben zu bestreiten (vgl. Friedreich, a. a. O., II, 194 fg.).

Wie die romantische Idylle, die wir unter dem Namen des Buchs Tobias besitzen, erzählt, wurde Tobias von Blindheit befallen, die man sich wol als durch Entzündung verursachte Verdunkelung der Hornhaut zu denken hat. Fischgalle soll vier Jahre später dem betagten Mann wieder zum Augenlicht verholfen haben, ein Heilmittel, dessen Wirksamkeit auch moderne Aerzte wiederholt anerkannt (Friedreich, a. a. O., I, 249 fg.; Trusen, „Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer“ [2. Aufl., Breslau 1853], S. 218). Blindheit kommt in Syrien und Aegypten vermöge der daselbst wirkenden klimatischen Einflüsse häufig vor; daher auch in der Bibel dieses Gebrechen öfters nachdrücklich hervorgehoben wird (Jes. 29, 18; 35, 5; 42, 7; Matth. 11, 5 u. s. w.). An Augenkrankheiten erinnert unter anderm auch das Gesetz über die körperlichen Bedingnisse zum Priesteramt. Keiner durfte priesterliche Functionen verrichten, der einen Flecken im Auge hatte (teballúl be;enó; 3 Mos. 21, 20). Die LXX und Vulgata, denen Luther gefolgt ist, erwähnen an dieser Stelle zwei Augenübel, indem sie auch den dak (den Auszehrigen) als Augenkranken deuten. Die Richtigkeit der Wortstellung unserer Textausgabe vorausgesetzt, hätten die LXX den dak als ephelos erklärt, d. h. als einen, der einen weißen Fleck im Auge besitzt, die Vulgata als lippus (triefäugig). Teballul aber übersetzten die erstern mit ptillos. Ptillosis nannte man eine Krankheit, die sich durch Entzündung der Augenlider und Ausfallen der Wimpern kennzeichnete. Die Vulgata stimmt zu

unserer Erklärung. Es leidet nach den Erfahrungen im heutigen Orient keinen Zweifel, daß die mannichfaltigsten Augenkrankheiten auch bei den Israeliten vorkamen, darunter auch leukoma (die weißen Hornhautflecken), nebula (Hornhauttrübung), pannus (Augenfell) u. s. w. (vgl. Tobler, „Nazareth in Palästina", S. 273 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 410; Pruner, a. a. O., S. 432 fg.).

Von der Gangräna (gewöhnlich mit Krebs übersetzt) redet im bildlichen Sinn der 2. Brief an Timotheus (Kap. 2, 17), indem er bemerkt, eine gewisse falsche Lehre werde um sich fressen wie die gangraena. Unter diesem Uebel haben wir die gangraena diffusa zu verstehen, d. h. den weiter und weiter um sich fressenden Brand. Zur Würdigung des Bildes bemerken wir, daß man den Brand als Verwesung einzelner Theile des lebenden Leibes bezeichnen kann, indem durch dauernde Aufhebung des Blutumlaufs in den nächstliegenden Capillaren der nothwendige Ernährungsproceß verhindert ist, ein Zustand, der besonders dann gern eintritt, wenn faulig zersetzte Stoffe im Blut einwirken oder dieses aus andern Gründen zur Zersetzung geneigt ist.

Im A. T. wird mehreremal der Knochenfraß (rakab) erwähnt, ein Leiden, das unter anderm mit gewissen Formen des Aussatzes (der Lepra mutilans), der Skrofulose, der constitutionellen Syphilis unabtrennbar verbunden ist und sehr große Schmerzen verursacht, daher auch bildlich gebraucht wurde zur Bezeichnung heftiger psychischer Qual (Hab. 3, 16; Spr. 12, 4; 14, 30; Hos. 5, 12). Furrer.

Krankenpflege, s. Diakon und Diakonissin.

Kränze. Es liegt wol nahe, Blüten und grüne Blätter zum Sinnbild lebensfrischer Freudigkeit oder als auszeichnenden Schmuck zu wählen, daher Blumen und Laubkränze, gelegentlich aus Silber oder Gold nachgeahmt, besonders im Alterthum häufig im Gebrauch waren. In Griechenland galt der Kranz als Amtszeichen der Unverletzlichkeit bei öffentlichen Verrichtungen der Archonten, der Senatoren, der Redner, solange diese in der Versammlung sprachen; ein Kranz aus Olivenzweigen war das Siegeszeichen bei öffentlichen Spielen, und weil sich an den Kranz der Begriff des Siegs knüpfte, gingen die Lacedämonier bekränzt zum Angriff des Feindes; Gesandte wurden nach glücklich vollbrachtem Auftrag mit einem Kranz geschmückt. Die Römer verliehen dem Anführer, der eine eingeschlossene Stadt oder einen umzingelten Heerhaufen vom Feind befreit hatte, als höchste kriegerische Ehrenbezeigung einen Kranz aus dem auf dem eingeschlossenen Raum gewachsenen Gras; der Sieger erhielt einen Kranz aus Lorbern; wer einem Bürger das Leben gerettet hatte, ward mit der Bürgerkrone aus Eichenlaub beehrt; ein Myrtenkranz schmückte den Feldherrn, der die Ovation erhielt; verdiente Schauspieler empfingen Blumenkränze mit Bändern; ein Kranz von Oelzweigen wurde bei der Geburt eines Sohnes, einer von Wolle bei der einer Tochter von den Aeltern vor der Thür aufgehängt u. s. w.

Auch bei den Israeliten finden wir Kränze im Gebrauch, obschon nicht in solcher Ausdehnung; sie werden besonders in den apokryphischen Büchern häufig erwähnt und zwar als Sinnbild der Freude (3 Makk. 7, 16; Sir. 6, 31; 15, 6), als Schmuck beim Einzug und feierlichen Empfang von Fürsten und Feldherren (Jud. 3, 8), bei der Feier des Siegs (Jud. 15, 13; Offb. 6, 2), als festliche Verzierung des Tempels (1 Makk. 4, 57), als Schmuck heidnischer Götzenbilder (Brief des Jer. 9) und Opferthiere (Apg. 14, 13). Wie bei Griechen und Römern finden wir auch in der Bibel Kränze bei Gastmählern (Ez. 23, 42; Weish. 2, 8; Jes. 28, 1 fg.; Ps. 21, 4; Esth. 8, 15), bei Hochzeiten (HL. 3, 11; Jes. 61, 10; 3 Makk. 4, 8). Im biblischen Sprachgebrauch ist Kranz oder Krone (s. d.) die sinnbildliche Bezeichnung ehrenvollen Schmucks überhaupt (Hiob 19, 9; Spr. 12, 4; 14, 24; 16, 31; 17, 6; Jes. 62, 3; Ez. 16, 12; 21, 31; Kl. 5, 6; Ps. 21, 4; 8, 6; 65, 12; 103, 4; Phil. 4, 1; 1 Thess. 2, 19; Sir. 1, 11. 18; 25, 6), und anspielend auf die classischen Wettkämpfe gebraucht das N. T. den Ausdruck in sittlich-religiöser Bedeutung (1 Kor. 9, 25; Phil. 3, 14; 2 Tim. 4, 8; Jak. 1, 12; 1 Petr. 5, 4; Offb. 2, 10; 3, 11; 4, 4). Roskoff.

Kreatur, s. Geschöpf und Schöpfung.

Krescens, s. Crescens.

Kreta hieß im Alterthum die größte aller griech. Inseln des Mittelmeers, welche von Ost nach West gestreckt den ganzen Archipelagus im Süden schließt. Sie gehört jetzt unter dem Namen Kandia zur europ. Türkei, hat eine Länge von 36 Meilen, eine sehr ungleiche Breite von 3 bis gegen 10 Meilen, einen Flächeninhalt von 197 Quadratmeilen und, im Alterthum stark bevölkert, heutzutage nur noch 100000 Einwohner. Wie

fast alle Inseln des Aegäischen Meeres der Länge nach ein Bergrücken durchschneidet, so ist auch Kreta von Ost nach West von einer Gebirgskette durchzogen, welche offenbar eine Fortsetzung des kleinasiat. Gebirgszugs bildet, des südlichen Taurusarms, wozu die Inseln Rhodus, Karpathus und Kasus als die verbindenden Glieder erscheinen. In dem Gebirgszug, welcher nördlich und südlich überall hin seine Glieder ausdehnt und Kreta zu einem Gebirgsland macht, ragt, in der Mitte der Insel, da wo sie am breitesten ist, der Ida hervor und erhebt sein fast stets schneebekränztes Haupt kegelförmig zu einer bedeutenden Höhe. Nur der Fuß und die niedrigern Anhöhen desselben besitzen noch einzelne lichte Haine von Ahorn, Eichen und Erdbeerbäumen; die mittlern und höhern Gebirgsstufen sind jetzt fast ganz waldentblößt. Fast ein Drittheil der Insel verdankt dem Ida seine Bewässerung; denn wenn der Schnee auf dessen höchsten Rücken und Schluchten im Sommer schmilzt, so gewähren die getränkten Seiten des Gebirges den Heerden fette Weiden. Außerdem senden die Höhen nach verschiedenen Gegenden starke Quellen hinab, welche theils in Bächen durch Thäler fließen, die reiche Ernten geben, theils in künstlichen Kanälen durch Gärten und Dörfer geleitet werden.

Der im Alterthum so gefeierte Ida ist der Ursitz der kretischen Zeusreligion, die Wiege der frühesten Cultur auf der Insel. In seinem Umkreis finden wir die ältesten der bedeutendsten Städte Kretas. Dem Ida südlich, in geringer Entfernung vom Meer, dehnt sich zu einer Länge von mehrern Meilen die größte fruchtbare Ebene des Eilandes, in ihren nördlichen Theilen, vom Lethäusfluß durchströmt und westlich von ihm begrenzt, der Kornboden Kretas. Hier lag am nördlichen Eingang die mit Mauern umgebene Gortyn oder Gortyna (Homer, Ilias, II, 646; Odyssea, III, 294), mit zwei Häfen, Metallon und Lebên am Meer. Kraft der Sagen und religiösen Culte ist das Gebiet von Gortyna als frühester Sitz der kretischen Urbewohner (Pelasger) zu betrachten. Bei der nördlichen Küste der Insel lag am Fluß Käratos (Ceratus) die Minoische Stadt Knossos (Gnosus), welche später, in der Periode der dorischen Einwanderungen, ihr Haupt mächtig emporhob. Oestlich von Knosos war an der Küste Olus und weiter Miletus (Homer, Ilias, II, 647) gelegen, von wo aus das berühmte Milet an der Küste Kleinasiens gegründet wurde (Strabo, XIV, 941). Oestlich beginnt, nur durch schmale Thäler geschieden, ein anderes Massengebirge, bei den Alten Dikte genannt; es streift gleichfalls von West nach Ost, beide Küsten der Insel im Norden und Süden mit seinen Armen berührend, erreicht aber nicht die Höhe des Ida oder der Weißen Berge im Westen des Landes. Ueppige Fruchtbarkeit herrscht in den Gebirgsthälern des Dikte. Nur durch eine schmale Ebene des bei Hierapytna befindlichen Isthmus der Insel unterbrochen, setzt sich gleich östlich von dieser Erdenge das Diktegebirge unter gleichem Namen fort und sendet seine Arme bis zu den äußersten Vorgebirgen im Osten der Insel. Ein meilenlanges und fast ebenso breites Bergthal, kranzförmig von einem Höhenoval umgeben, im westlichen Anfang der Dikteischen Berge, bildet das fette Gefilde der alten Stadt Lyktos und übertrifft durch Fruchtbarkeit, besonders an Wein und Getreide, alle Gegenden auf der Insel. Zu dem sehr bedeutenden Gebiet der Lyktier gehörte auch das östlich gelegene Minoa (auf der jetzigen Rhede von Mirabel). In der Nähe des Dikte, am östlichen Ufer des Pothereus- (oder Kataraktus-, heute Zuzuro-)Flusses, lag 80 Stadien vom libyschen (südlichen) Meer Präsos, die Stadt der Eteokreten, wo sich ein Tempel des dikteischen Jupiter befand. Ohne Zweifel phöniz. Gründung ist Itanos, die östlichste Stadt Kretas. Da wo am Fluß Massalia, in dessen Nähe ostwärts Eleutherna zu suchen ist, die äußersten westlichen Zweige des Ida in Thäler sich verlieren, erheben sich gleich nahe die Weißen Berge, so genannt entweder vom Schnee, der ihre höchsten Gipfel den größten Theil des Jahres bedeckt, oder wahrscheinlicher von der weißen Farbe ihrer Kalksteinfelsen. Sie bilden einen 300 Stadien langen Rücken, welcher in Landengen ausgeht und im Norden der Insel Vorgebirge bildet. Hier, am nördlichen Ufer des Meeres im Westtheil des Landes, waren die Hauptsitze des kretischen Urgeschlechts der Kydonen. Ihre Stadt Kydonia, „die Mutter der Städte", läßt die einheimische Sage von Minos erbaut sein. Westlich von Kydonia dehnt sich in der fruchtbaren Uferebene am Busen des Diktynnäischen Vorgebirges das pergameische Gefilde aus; hier lag die Stadt Pergamium, berühmt durch das Grabmal des Lykurg, erbaut nach Virgil (Aen., III, 133) durch Aeneas, oder nach dessen Scholiasten durch die gefangenen Trojaner, welche Agamemnon's Flotte hierher trug. Weiter hinauf am Diktynnäischen Vorgebirge lag die Stadt Diktynna. Im Namen des Berges

und Vorgebirges, der Stadt und des Tempels lebt die gleichnamige Göttin Diktynna (Britomartis). Auch Phalasarna am westlichen Ufer der Insel hatte, außer einem verschließbaren Hafen, einen Tempel der Artemis Diktynna. Von kretischen Städten und Oertlichkeiten werden in der Bibel nur wenige angeführt: die Stadt Gortyna (1 Makk. 15, 23) und das Vorgebirge Salmone (Apg. 27, 7), auch Salmonium und Salmonis genannt, an der Ostküste der Insel gelegen. Von „Gutfurt“ (s. d.), östlich vom Hafen Lebena (Lebên), nahe bei der übrigens unbekannten Stadt Lasäa (Apg. 27, 8) gelegen, segelte der Apostel Paulus in westlicher Richtung ab, in der Absicht, den zur Ueberwinterung sichern Hafen Phönix (s. d.) zu erreichen; das Fahrzeug hielt sich immer „ganz nahe“ an der (südlichen) Küste der Insel (eine Stadt „Assus“, wie Vulgata und Luther meinen, gab es nicht auf Kreta, wenigstens nicht an der Küste; vgl. Plinius, IV, 12; s. Assus), wurde aber durch den Sturm zur Insel Klaude (s. d.), eine geraume Strecke südlich von Phönix, verschlagen (Apg. 27, 8 fg.).

Wegen ihrer großen Fruchtbarkeit und ihres herrlichen Klimas wird die Insel Kreta von den Alten hoch gerühmt. Vermöge ihrer Lage in den südlichsten Theilen der gemäßigten Zone besitzt dieselbe manche Vortheile der heißern Gegenden, aber die Hitze wird gemildert durch die Seeluft und die kühlenden Nordwinde und steigt deshalb selten höher als im südlichen Deutschland (bis 25° R.). Kretas Producte lobt das Alterthum als besonders vortrefflich. Es ist das Land vieler Heilkräuter; das echte Dictamnum wächst nur hier. Reich ist die Insel an den edelsten Fruchtbäumen; Orangen-, Mandel-, Citronen- und Granatbäume gedeihen hier zu üppiger Fülle. Die Gegend von Kydonia ist die Heimat des nach dieser Stadt genannten Quittenbaums (Plinius, XV, 11: Mala Cotonea, Cydonia). Noch jetzt behauptet der kret. Wein seinen alten Ruhm; vorzüglich beliebt war ein süßer und gekochter Wein (vinum passum). Den eigentlichen Reichthum der Insel macht jetzt der Oelbaum aus. Unter den Waldbäumen behauptet die kret. Cypresse den ersten Rang: in Cypressenhainen fanden sich die Heiligthümer der Götter. Auch die Ceder (Fichte oder Kiefer?), die schwarze Pappel, die Palme, der orient. Erdbeerbaum, die Eiche, der Ahorn und die Platane, der größte Baum der Insel, werden auf Kreta erwähnt. Weniger ausgezeichnet ist die Insel durch das Thierreich. Als einen Vorzug Kretas heben schon die Alten den völligen Mangel an wilden reißenden Thieren hervor, und als vortrefflich wird der kret. Honig bezeichnet, der zugleich eine bedeutende Rolle im Mythus spielt (Diodor, V, 70). Das Mineralreich hat auf Kreta, soweit wir bisjetzt wissen, keine Schätze aufzuweisen. Ein Achat sowie Metallgruben werden gelegentlich erwähnt (Plinius, XXXVII, 10); vorzügliches Eisen soll die Insel in Menge geboten haben (Plinius, VII, 56; Diodor, V, 64); doch wird derselben von neuern Reisenden Metallreichthum abgesprochen. Bei weitem vorherrschend auf Kreta ist der Kalkstein (aber ein Kreidegebirge ist nicht vorhanden!), und neben Sandstein soll sich eine Art vorzüglichen weißen Marmors auf der Insel finden.

Das älteste und wichtigste Zeugniß über Kretas Bevölkerung liefert Homer (Odyssea, XIX, 174 fg.), indem er von dieser Insel singt:

> Darin sind
> Viel' und unzählbare Menschen, die neunzig Städte bewohnen,
> Andre von andrer Sprache gemischt: dort wohnen Achäer,
> Dort einheimische Kreter voll Tapferkeit, dort auch Kydoner,
> Dorier auch, die sich dreifach getheilt, und edle Pelasger.

Homer kennt also außer den eingewanderten hellenischen Völkern — Doriern, Achäern und Pelasgern — auch hochherzige Eteokreter und Kydonen, welche den spätern Ankömmlingen aus Hellas gegenüber bei Herodot (I, 173) „Barbaren“ heißen. Wenn nun aber, nach gewissen Spuren zu schließen, vor der dorischen Einwanderung bereits ein Pelasgerstamm als seßhaft auf Kreta anzunehmen ist (vgl. Diodor, V, 80; Dionysius Halikarc, I, 18), so müssen eben diese Pelasger als die Urbewohner der Insel gelten und wurden von den später einwandernden Hellenen Eteokreter, „echte Kreter“ genannt. Die Ansiedelungen der Griechen (der Dorierzug) auf Kreta werden kaum ein Jahrhundert nach der Zeit David's begonnen haben. Die aus Attika einwandernden Pelasger haben hier ein Larissa (es lag östlich von Gortyn) gegründet, die aus Lakonien ausgewanderten Achäer haben die Stadt Gortyn besetzt. Dieser achäischen Ansiedelung folgten später — nach 760 v. Chr. — andere achäische Scharen. Aber auch Dorier hatten sich, und zum Theil früher als diese

Achäer, auf Kreta niedergelassen; Dorier von Argos hatten Knossos zu einer dorischen Stadt gemacht, und Lyktos, von der Ostküste Lakoniens aus gegründet, welche zu Argos gehörte, stand nachmals in dem Ruf, altdorische Sitte und Art am treuesten bewahrt zu haben; Gortyn wurde von Lyktos aus dorisirt. Die alten Einwohner Kretas, die Eteokreter, wurden auf die Ostseite der Insel, auf Präsos und die höhern Theile des Gebirges beschränkt, welches die ganze Länge der Insel durchzieht. Auf der Westseite, am Jardanos, zu Minoa, Kydonia, Phalasarna, an den Vorgebirgen Drepanon und Hermäon, im phöniz. Hafen und in der Stadt Phönix saßen die Kydonen; es war dies entweder die aus der Mischung von phöniz. Colonisten und Eteokreten erwachsene, oder — jedoch weniger wahrscheinlich — die syr.-phöniz. Bevölkerung allein. Nach der Ansiedelung der Griechen war Kydonia der Hauptort dieser Bevölkerung; von diesem hatte sie den Namen. Aber auch diese Stadt ging späterhin an die dorischen Colonisten verloren. Die Mitte der Insel bis auf das Gebirge hatten die Dorier eingenommen: Gortyn im Süden, Lyktos und Knossos im Norden waren die Hauptorte derselben (Duncker, „Geschichte des Alterthums“ [Berlin 1855—60], III, 227 fg.). Itanos, an der Ostküste der Insel, soll von einem Phönizier erbaut und nach ihm benannt worden sein; zudem stoßen wir hier auch auf Purpurfärberei oder Purpurhandel (Herodot, IV, 151), und mehrere Münzen dieser Stadt zeigen eine menschliche, in einen Fischschwanz endigende Figur. Ebenso dürfte die kret. Insel Aradus und die Oberstadt (Ἀνώπολις) Aradên von der hoch gelegenen phöniz. Inselstadt ihren Namen haben (s. Phönizier, und vgl. Movers, „Die Phönizier“ [Berlin 1849—50], I, 27 fg.).

Durch ihre Lage bot die Insel Kreta, „die Königin der Inseln“, eine höchst günstige Gelegenheit zum Verkehr. Sie mußte fremden Einwanderern als ein günstiger Punkt theils für Niederlassungen, theils als Zwischenort für weitere Unternehmungen erscheinen. Der bedeutendste Verkehr ging an der Nordküste der Insel, und hier finden sich deshalb auch die meisten und bedeutendsten Hafenanlagen (Hafen von Kydonia, der des Amphimalischen Golf [jetzt Hafen von Suda], von Knossos, Amnisos und Herakleion, der des lyktischen Chersonesos [Porto Tigani] und des lyktischen Minoa [Mirabello]). In ältester Zeit übten Phrygien und Troas großen Einfluß auf Kreta aus. In der sogenannten Minoischen Zeit dürfen wir uns die Seemacht der Kreter auf einer Höhenstufe denken, die für jenes ferne Alter die größte Bewunderung erregt. Die Masse kret. Colonien, der nach allen Weltgegenden hin sich erstreckende Verkehr und Einfluß der Kreter sind überraschende Erscheinungen. Kreter finden wir auf den Cykladen und andern Inseln des Mittelmeers: auf Chios, Lemnos, Erythrä, wo zugleich mit jenen auch Lycier und Karer, die jedoch selbst wieder aus Kreta stammen, sowie Pamphylier zusammenwohnten; Kreter treffen wir an Thraziens Küste und in Vorderasien, insbesondere in Troas (vgl. Virgil, Aen., III, 104), Kreter wohnten auf Rhodus, und sogar auf Sicilien und in den südöstlichen Theilen Italiens sollen sich kret. Colonisten angesiedelt haben und von hier aus theilweise wieder über das Adriatische Meer nach Macedonien gelangt sein. Später, nach der sogenannten Minoischen Zeit, in seiner dorischen Periode, hat Kreta, dessen Seemacht jetzt daniederlag, wenige Colonien mehr ausgesandt und vielleicht noch weniger aufgenommen. Ueber die Herkunft der Philistäer von Kaphtor, d. i. Kreta, s. Kaphtor und Philistäer, und vgl. Kreti und Pleti.

In der frühesten Zeit stehen die verschiedenen Völkerschaften auf Kreta gleichberechtigt nebeneinander. Erst infolge der dorischen Einwanderung tritt der Ständeunterschied hervor und jetzt beruht die Staatsordnung Kretas, welche mit der des gleichfalls dorischen Sparta in historischer Zeit dieselbe Grundlage hatte (vgl. Lykurg's Reise nach Kreta zu Thaletas), vorzüglich auf dem Unterthanenverhältniß des größten Theils der Bewohner, auf der Scheidung des Ackerbau treibenden Standes von dem der Krieger. Infolge der Ankunft der Hellenen geriethen nämlich die frühern Bewohner Kretas in das Verhältniß von Periöken (hörigen Landbesitzern), Mnoiten (Staatssklaven zur Bebauung des Staatslandes) und Aphamioten oder Klaroten (Privatsklaven). Im dorischen Staatswesen der Insel hatten jährlich gewählte Kosmen die Anführung des Heeres im Kriege und die Leitung der Staatsgeschäfte im Frieden, wobei sie sich des Raths der lebenslänglichen Geronten (Alten) bedienten, die aus den gewesenen Kosmen genommen wurden und die verwaltende und richtende Behörde bildeten. Auch ein Ritterstand wird erwähnt, dessen Verwaltung sich auf den Krieg bezogen zu haben scheint. Zur Volksversammlung hatten alle Staats-

bürger Zutritt. Wie in Sparta und bei andern Völkern, so fanden auch auf Kreta Syssitien (gemeinschaftliche Gastmahle) statt. Die Erziehung der Knaben und besonders der Jünglinge vom 18. Lebensjahr an hatte einen öffentlichen Charakter, stand unter Aufsicht der Behörden und bezweckte hauptsächlich Ausbildung der Körperkraft und Abhärtung des Leibes durch gymnastische Uebung und Unterricht in der Waffenführung. Eigenthümliche Sitten waren, wie in Lacedämon, der Knabenraub und die Liebesverbrüderungen (Männer- und Knabenliebe), welche aber auch auf Kreta bald in Unsittlichkeit ausarteten. Etwa um 200 v. Chr. erfuhr die kret. Verfassung eine völlige Umwandlung und das dorische Leben entartete in demokratisches Wesen. Die gegenseitigen, nie aufhörenden kleinlichen Fehden der einzelnen Städte und Republiken gegeneinander erzeugten und nährten bei den Kretern den Geist der Falschheit, Hinterlist und Lügenhaftigkeit, der ihnen von den Griechen zum allgemeinen Vorwurf gemacht wird (Kallimachus, Hymnus in Jovem, V. 8). Bereits zwischen 300—200 v. Chr. zeigt sich die Verderbtheit der Sitten vollendet. Wilden und unbändigen Charakters, habsüchtig, als Räuber zu Lande und zu Meer, der Schwelgerei ergeben, werden dieselben geschildert (Polybius, IV, 9); auch Wollust und Unkeuschheit wirft ihnen Plato (De legibus, I) vor. „Kretisch handeln gegen einen Kreter" (πρὸς Κρῆτα κρητίζειν) hieß soviel als „schurkisch sich betragen gegen einen Schurken" (vgl. auch Polybius, VI, 46, 3; 47, 5; Plutarch, Vita Philopoemen., Kap. 13).

> Seeräuber und Freibeuter sind die Kreter allstets, der Gerechtigkeit unkundig;
> Wer der Kreter kennt Gerechtigkeit?

mit solchen Zügen malt ein Epigramm die Sitten der Kreter (Leonidas von Tarent in der Anthologia graeca Palatina, ed. Jacobs (Leipzig 1813—17], III, 22). Ungefähr gleich alt mit diesem Vorwurf, den Leonidas erhebt, dürfte auch der Ursprung des Verses im Titusbrief (Kap. 1, 12) sein:

> Kreter sind Lügner allstets, voll Bosheit, müßige Bäuche,

eine Charakterschilderung, welche den Insulanern mit den Worten „ihres eigenen Propheten" vorgehalten wird, welche aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, dem Dichter Epimenides von Gnossus im 6. Jahrh. v. Chr. zugeschrieben werden darf, in dessen Gedichten (Περὶ χρησμῶν) noch Hieronymus den Vers gefunden haben will und an welchen der Verfasser des Titusbriefs freilich auch, aber irrthümlich, gedacht haben mag, deshalb nicht, weil in dieser Zeit das Sittenverderben noch nicht so allgemein und tief eingerissen war; vielmehr darf der Ursprung dieses Hexameters, dessen kret. Dichter uns unbekannt bleibt, nicht viel über die Zeit des Kallimachus (272 v. Chr.), welcher den Vers kennt, hinaufgerückt werden.

Kurz vor der Römerzeit nahmen Kreter als Söldner theil an den Streitigkeiten der Nationen. Keinerlei Art von Gewinn verschmähten sie, wenig bekümmert um die Mittel, durch welche er erworben wurde. Sie begünstigten und unterstützten die Seeräuber und waren zuletzt selbst mit unter ihrer Zahl. Dieser Umstand, die Begünstigung des Mithridates von Pontus durch Miethsoldaten, vorzüglich durch ihre trefflich geübten Bogenschützen (vgl. Pausanias, I, 29, 5; Xenophon, Anab., III, 3, 7; Virgil, Georgica, III, 345), und die Begierde nach Raub wurden endlich für die Römer Veranlassung zur Unterjochung der Insel. Nach einem verunglückten Versuch des Marcus Antonius wurde Metellus zur Eroberung der Insel abgeschickt, vollendete sie mit Härte und Grausamkeit und erwarb sich den Beinamen Creticus (Livius, XLI, 25; XLIII, 7; Dio Cassius, XXXIV, 177). Kreta blieb von nun an, seit 67 v. Chr., röm. Provinz (Florus, III, 7; Justinus, XXXIX, 5), wurde von Augustus mit der Provinz Cyrenaica in Afrika vereinigt und dem Rath übergeben, ward also Provincia proconsularis (Dio Cassius, LIII, 12; Strabo, XVII, 1198; Tacitus, Annal., III, 38; XV, 20). Auch viele Juden weilten daselbst. Ueber den angeblichen Aufenthalt des Apostels Paulus und die Stiftung christl. Gemeinden auf Kreta (Tit. 1, 5) s. Paulus und Pastoralbriefe. Nach Kaiser Konstantin's Einrichtungen wurde Kreta wieder von Cyrenaica getrennt und zu einer eigenen Provinz gemacht (Zosimus, II, 37). Unter der Regierung des Kaisers Michael des Stammlers legten die Sarazenen eine Stadt an der Stelle ihres verschanzten Lagers oder ihres Chandax an. Diesen Namen verwandelten die Griechen in Candia. Vgl. noch Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VIII, 675 fg.; Höck, „Kreta" (3 Bde., Göttingen 1823—29); Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845).

Kneucker.

Kreti und Pleti hieß das Corps der Leibwache des Königs David, über welches Benaja als Oberst oder Hauptmann gesetzt war (2 Sam. 8, 18; 20, 7. 23; 15, 18; 1 Chron. 18, 17; 1 Kön. 1, 34. 38; vgl. auch 2 Sam. 2, 3; 5, 6). Beide Wörter werden vielfach für gemeine Namen gehalten mit der Bedeutung Scharfrichter und Läufer, Lictoren und Satelliten. Daß nämlich die Leibwache hebr. Herrscher auch Todesurtheile vollzog, geht aus 1 Kön. 2, 25. 34. 46 hervor. Das Nämliche fand in Aegypten und bei den Chaldäern statt (1 Mos. 37, 36; 40, 3; Dan. 2, 14. 15; Jer. 39, 9. 11. 13; 40, 1), wie noch heute in der Türkei der Kapidschi-Pascha die Hinrichtungen persönlich oder auch durch seine Leute zu besorgen hat. Zugleich wurden aus den Soldaten der Leibwache wol auch die königlichen Sendboten genommen, welche, ähnlich den altpers. Regierungsboten, die Befehle an entfernte Orte bringen mußten, wie ebenfalls noch jetzt am türkischen und pers. Hof üblich ist (2 Chron. 30, 6; 23, 1 fg.; Esth. 3, 13. 15; 8, 14). Uebrigens hieß der Vorstand der königlichen „Trabanten" genau genommen nicht „Oberst der Scharfrichter", sondern „Oberst der Schlächter"; schon an sich ist es nicht wahrscheinlich, daß dieselben von der Menschenschlächterei den Namen hätten, wenn sie auch etwaige Staatsverbrecher hinzurichten hatten, sie hatten ihn vielmehr davon, daß ihnen das Geschäft zustand, die Thiere zu schlachten und zu zerhauen, deren Fleisch auf die königliche Tafel kommen sollte (vgl. 1 Kön. 5, 3 [4, 23]). Um so weniger kann daher die obige Deutung von Kreti und Pleti durch „Scharfrichter und Läufer" statthaft sein: es ist dies vielmehr die volksgeschichtliche Bezeichnung der Philistäer, aus welchen David seine Leibwache bildete. Und zwar bezeichnet Kreti die Kreter und gemeint sind die Philistäer, als welche von Kreta gekommen, wie in Zeph. 2, 5; Ez. 25, 16; 1 Sam. 30, 14; Pleti selbst ist der Form Kreti erst nachgebildet aus Pelišti (Philister, Penesten; 2 Sam. 8, 18). Dabei darf nicht willkürlich das erstere Wort etwa speciell auf die südlichern und das zweite auf die nördlichern Philistäer bezogen werden, eher umgekehrt (s. Kaphtor); auch kann nicht wohl Kreti als der allgemeine und Pleti als der besondere Name gelten, weil die Philistäer eben Kreter waren; sondern auf der Insel Kreta (s. d.) wohnten seit der Urzeit Pelasger, und seit und mit dem Dorierzug noch aus Thessalien eingewanderte pelasgische Penesten: wie nun Homer (Odyssea, XIX, 176. 177) diese beiden Völkerschaften Kretas unterscheidet als Eteokreter, d. h. echte Kreter, Ureinwohner von Kreta, und als edle Pelasger, d. i. die eingewanderten Penesten, so werden dieselben auch ganz dem entsprechend im A. T. in der Formel „Kreti und Pleti" unterschieden und auch wieder verbunden als ein Volk, das der Philistäer (s. d.). Aus solchen Fremdlingen hätte also die Leibwache der israelitischen Könige ursprünglich bestanden, wie ja bekanntlich zu allen Zeiten Könige und Fürsten die Bewachung ihrer Person gern fremden Miethlingen anvertraut haben, welche nicht im Volk wurzelnd und vom Gebieter allein abhängig eben dadurch schon eine Bürgschaft ihrer Ergebenheit stellten; so z. B. haben die röm. Kaiser germanische Horden, die Bourbons und Päpste Schweizer in Dienst genommen und die Khalifen sich mit türk. Leibwache umgeben. Aber sollte David in seinem Fall auch mehr Vertrauen zu Ausländern und namentlich zu den verhaßten und feindseligen Philistäern, als zu seinen eigenen Unterthanen gehabt haben? Man bedenke, daß das gesammte Israel nur zögernd unter seine Herrschaft getreten; war ja auch jahrhundertelang in dem Verhältniß der Israeliten zu den Philistäern als ihren nächsten Nachbarn „die Regel der Friede und nicht der Krieg" (vgl. 1 Mos. 21, 22—34; 26, 26—31), und hatte ja David selbst im Philistäerland Gastfreundschaft genossen (1 Sam. 27, 1—3. 5—7), hatte den Philistäern auch die Hegemonie entrissen (2 Sam. 8, 1) und überträgt den Oberbefehl über ein Drittel seiner Krieger einem jüngst in seine Dienste getretenen Fremdling, Itthai, der mit einer Schar seiner Landsleute sich von Gath übergesiedelt hatte und die größte Anhänglichkeit an David's Person beweist (2 Sam. 18, 2; 15, 19 fg.). Ebenso wenig hat es an sich etwas Unwahrscheinliches, daß man später, nach der Trennung der Reiche, als die Philistäer sich der Hegemonie Jerusalems wieder entzogen hatten, als „Hartschiere und Feldjäger" Karer in Sold nahm, welche als kriegerische Leute beschrieben werden, die überall in fremden Waffendienst traten (Herodot, V, 66, 111; II, 152; I, 171; 2 Kön. 11, 4. 19; vgl. 1 Kön. 14, 27). Vgl. noch Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845).

Kneucker.

Kreuz. Eine Beschreibung des Gegenstandes, welchen wir unter dem Wort „Kreuz" verstehen, findet sich in der Bibel nicht; so oft dasselbe im N. T. genannt ist, so fehlt doch eine Bestimmung über seine Gestalt, welche von den Schriftstellern des Alterthums

verschieden angegeben wird. Blicken wir zunächst auf das A. T., so ist es überhaupt fraglich, ob hier von einem Kreuz geredet sei. Man hat dasselbe oft und wol nicht mit Unrecht unter dem hebr. Wort 'Eṣ verstehen wollen. Ez bezeichnet zunächst den Baum, oder dessen wesentlichen Stoff, das Holz (2 Mos. 15, 25), oder auch besonders in den Reden der Propheten wider die Abgötterei das aus Holz gefertigte Götzenbild (Jes. 40, 20; 44, 19); häufig wird man sich auch darunter einen der Aeste, Zweige und des Saftes entbehrenden Baumstamm, also einen Pfahl vorstellen dürfen, besonders in den Stellen, wo gesagt wird, daß der Körper eines infolge richterlichen Urtheilspruchs getödteten Uebelthäters an ein 'Es gehängt werden solle. So war es gewiß ägypt. Sitte, wie wir aus der Traumdeutung des Joseph im Gefängniß und ihrer Erfüllung sehen (1 Mos. 40, 19); da hier gesagt wird, daß der getödtete am Pfahl befestigte Körper hängen bleiben soll als eine Beute der Raubvögel, so dürfen wir daraus folgern, daß man den Körper bis zur völligen Verwesung am Pfahl ließ. Dasselbe war aber bei den Israeliten nicht der Fall; auch hier wurde besonders nach vollzogener Steinigung der Getödtete an ein Holz gehängt, durfte aber nicht über Nacht daselbst bleiben; man gab auch dem Verbrecher ein Begräbniß, um nicht das von Gott gegebene Land zu verunreinigen (4 Mos. 35, 33 fg.). Die Rabbinen bemerken hierzu, daß das Aufhängen nicht bei allen Verbrechern der Fall gewesen sei, sondern nur bei den durch die Steinigung getödteten Gotteslästerern. Dem widerspricht aber die Stelle Jos. 10, 26, wo auf Befehl des Josua die Körper der dem Volk Gottes feindlichen fünf Könige von Jerusalem, Hebron, Jarmuth, Lachis, Eglon an das Holz gehängt werden. Möglicherweise hatte dieses „Holz" oben an der einen Seite einen Arm nach Art unserer Galgen, oder einen Querbalken, sodaß seine Gestalt der des Kreuzes ähnlich war; letzteres könnte in späterer Zeit der Fall gewesen sein (Esth. 2, 23; 5, 14; 7, 9 fg.; Esra 6, 11, woselbst nicht erst von vorhergegangener Tödtung, sondern nur von einem „Hängen an das Holz", also wol vom Kreuzigen im spätern Sinn, die Rede ist). Daß nun die später gewöhnliche Form des Kreuzes, bestehend aus einem langen aufrechtstehenden Pfahl und einem kürzern, jenen in der obern Hälfte durchschneidenden (†), den Hebräern jedenfalls bekannt gewesen ist, zeigen Form und Bedeutung des letzten Buchstabens des hebr. Alphabets; dieser Buchstabe heißt Taw (ת) und bedeutet ursprünglich ein Zeichen in Kreuzesform, welches man auch leicht wiederfindet, wenn man den ersten Strich des Buchstabens ein wenig nach oben, und den andern ein wenig nach links verlängert (—ת). Die alte kreuzförmige Figur dieses Buchstabens Taw wurde im Orient den Pferden und Kamelen in den Hals oder in die Hüfte eingebrannt; in ähnlicher Weise zeichneten die Griechen ihre Pferde mit dem Buchstaben Kappa. In Asien wurden auch die Sklaven auf solche Art mit einem Merkmal versehen. Ein Kreuzeszeichen wird Ez. 9, 4 auf die Stirn gemacht (vgl. Offb. 7, 3), um die Gerechten im Gericht von den Gottlosen zu unterscheiden. Solche Zeichen machen in ähnlicher Weise die Priester der Hindus noch heute bei mehrern religiösen Gebräuchen auf die Stirn. Das obengenannte Taw hatte nun im alten phöniz. Alphabet, sowie auch auf jüd. Münzen die Form eines Kreuzes und scheint auch die Gestalt des griech. T bestimmt zu haben. Eigenthümlich ist eine Erwähnung desselben als Zeichen der Unterschrift Hiob 31, 35, wo Hiob den Wunsch, daß der höchste untrügliche Richter selbst seine Betheuerungen anhöre und ihm die Ursache seines Unglücks mittheile, in den Worten ausdrückt:

O, wer schafft mir einen, der mir zuhörte!
Hier meine Unterschrift! Der Allmächtige erwidere mir
Oder es schreib' eine Klagschrift mein Gegner!

Die Worte im zweiten Hemistich „meine Unterschrift" sind aber im Hebräischen ausgedrückt durch tawi, d. i. mein Kreuz, und diese Art und Weise der Unterschrift ist also dieselbe, der sich in unsern Tagen ein des Schreibens Unkundiger bedient.

Im N. T. wird das Kreuz vielfach erwähnt, aber immer mit Beziehung auf Christus. Zuerst bei dem Bericht des Todes des Erlösers am Kreuz (Matth. 27, 32. 40. 42; Mark. 15, 30. 32; Luk. 23, 26; Joh. 19, 17. 19. 31). Auch hier erfahren wir nichts über des letztern Gestalt. Die Römer nahmen zur Kreuzigung auch noch in späterer Zeit Kreuze von verschiedener Gestalt; entweder ragte der längere Pfahl über den quer hindurchgehenden hinaus (†), oder er reichte nur bis an diesen (T). Daß Christi Kreuz die letztere Gestalt gehabt habe, dafür spricht eine, bisjetzt die älteste Abbildung des Crucifixen, welche man vor kurzer Zeit in den Katakomben Roms gefunden hat. Die Behauptung, daß das

Kreuz des Erlösers die andere Gestalt (†) gehabt habe, rechtfertigt man wol durch den Hinweis auf die Inschrift über demselben (Joh. 19, 19). Das Kreuz wurde vom Verurtheilten selbst, nach röm. Sitte, zum Richtplatz getragen (Matth. 27, 32), für den ermatteten Erlöser übernahm es Simon von Kyrene. Im figürlichen Sinn wird im N. T. das Tragen des Kreuzes oft gesagt von der Erduldung der von Gott zur Prüfung geschickten Leiden und ihrer bereitwilligen Ertragung (Matth. 10, 38; 16, 24; Mark. 8, 34; 10, 21; Luk. 9, 23; 14, 27). Außerdem wird unter dem Kreuz Christi synekdochisch nicht nur das ganze Leiden des Erlösers, dessen Mittelpunkt der Tod am Kreuz war, sondern auch die dadurch bewirkte, vor Gott geltende Gerechtigkeit bezeichnet (1 Kor. 1, 17; Gal. 6, 12. 14; Phil. 3, 18). Der Ausdruck „Aergerniß des Kreuzes" (Gal. 5, 11) weist auf den Anstoß hin, den Juden und Heiden zu den Zeiten der Apostel an der Lehre nahmen, daß die Gerechtigkeit von Gott abhängen müsse vom Glauben an den gekreuzigten Christus. Gerade an diesem aber festhaltend, hat die Kirche zu allen Zeiten das Kreuz als die Einheit von Gesetz und Evangelium, indem es sowol Schuld und Strafe als auch Sühne und Vergebung durch den Triumph des Erlösers über die Gott feindlichen Mächte uns vorhält, zu ihrem Siegeszeichen und zum Thema ihrer Predigt gemacht. Daher bildete das Kreuz, mehr oder minder kostbar verziert, seit den frühesten Zeiten des Christenthums einen passenden ornamentalen Abschluß der Altäre und Thürme der Kirchengebäude.

Grundt.

Kreuzigung. Der Act des Kreuzigens wird ausgedrückt durch die Worte: kreuzigen, an das Kreuz anheften, an das Kreuz erhöhen; die Juden brauchen dafür das allgemeine Wort taláh, d. i. hängen, da das Kreuzigen eine Art des Hängens ist, und deshalb wird auch Christus in der spätern jüd. Literatur oft talúj, d. i. der Erhängte, genannt. Die äußerst schmerzhafte und entehrende Strafe der Kreuzigung war bei den alten Völkern, namentlich bei den Indiern, Aegyptern, Assyrern, Karthagern, Persern, Scythen, Griechen und Römern, bei den letztern bis zu Konstantin's des Großen Zeit, gewöhnlich; bei den Juden war sie jedenfalls in der vorexilischen Zeit nicht Sitte, irrthümlich hat die Vulgata in der Stelle 2 Sam. 21, 6 an ein crucifigere, d. i. kreuzigen, gedacht (s. Kreuz). Erst in den Zeiten der heidnischen Oberherrschaft wurde nach vielen Zeugnissen des Josephus die Kreuzigung ausgeübt, und erst unter röm. Herrschaft als gesetzliche Criminalstrafe unter den Juden angewendet; eben darum konnte sie auch nur von den röm. Procuratoren selbst dictirt werden. Das außerordentlich Entehrende der Strafe lag darin, daß sie für gewöhnlich nur an Sklaven und schweren Verbrechern, wie Straßenräubern, Aufrührern, Ruhestörern u. a., nie aber an röm. Bürgern vollzogen wurde. Darum kann wol der Apostel Petrus am Kreuz gestorben sein, während Paulus, im Besitz des röm. Bürgerrechts (Apg. 22, 28), diesem Tod entging. Cicero gegen Verres nennt das Kreuz die allergrausamste, schauderhafteste Todesstrafe, welche nicht nur vom Körper eines röm. Bürgers, sondern auch von den Augen, ja von den Gedanken eines solchen fern bleiben müsse. Darum erfüllt uns eine Bemerkung des Curtius mit Entsetzen, welcher berichtet, daß nach der Eroberung von Tyrus 2000 längs dem Ufer des Meers gekreuzigt worden seien infolge des über alle Maßen grauenhaften und empörenden Befehls Alexander's des Großen.

Dem Vollzug der Kreuzigung ging nach röm. Criminalpraxis die Geiselung des Verurtheilten voran (Matth. 27, 26; Mark. 15, 15); die letztere war besonders bei den Hebräern eine gewöhnliche Leibesstrafe. Der Delinquent wurde dabei bis an den Gürtel entkleidet und mit den Armen an eine Säule angebunden; sie geschah gewöhnlich in einem offenen Hof im Angesicht der Richter. Nach Matth. 27, 26 fg. geschah die Geiselung Jesu außen vor dem Prätorium am Ort des Richtstuhls, denn erst nach dem Vollzug derselben führen die Kriegsknechte Jesum in den innern Hofraum des Richthauses. Der Verurtheilte trug hierauf sein Kreuz selbst nach dem Richtplatz, welcher nach gesetzlichen Bestimmungen außerhalb der Stadt lag (4 Mos. 15, 35 fg.; 1 Kön. 21, 13; Apg. 7, 58). Dort wurde derselbe entkleidet, vielleicht ihm nur ein Schurz um die Lenden gelassen, und seine Kleider fielen den Henkern oder den vollziehenden röm. Soldaten, welche darum losten (Matth. 27, 35; Joh. 19, 23 fg.), anheim (Matth. 27, 35); erst in späterer Zeit wurde den letztern vom Kaiser Hadrian verboten, diese Beute sich anzueignen, wenn nicht eine besondere Erlaubniß von seiten des Feldherrn oder Procurators stattfand. Ehe der Verurtheilte an das die Manneshöhe nur wenige Fuß überragende, mit einer

Inschrift (Matth. 27, 37; Luk. 23, 38) versehene Kreuz gehoben oder mit Stricken gezogen wurde, gab man ihm einen berauschenden Trank, wahrscheinlich um ihn zu betäuben, wenigstens gibt der Talmud dies als Zweck desselben an. Das Jesu gereichte Getränk nennt Matthäus (Kap. 27, 34) „Essig mit Galle vermischt", Markus (Kap. 15, 23) „Wein, der nit Myrrhe versetzt war"; aus beiden Angaben zu schließen, ist es schlechter, sauer gewordener Wein gewesen, welcher der Schärfe des Essigs nahezu gleichkommt. Diese Art Essig wurde im Orient von gemeinen Leuten und auch von den Soldaten im Lager vielfach getrunken; hier war er vielleicht mit einem bittern Saft vermischt, nach Markus mit Myrrhe, welche nach einer Bemerkung des Theophylakt so bitter wie Galle ist. Der Erlöser scheint anfangs dieses Mittel der Betäubung zurückgewiesen zu haben, um erst durch die schrecklichen Qualen des Durstes aufgefordert davon Gebrauch zu machen (Matth. 27, 48, vgl. 34; Mark. 15, 36, vgl. 23). Allerdings stimmen in diesem einzelnen Punkt die Berichte der Evangelien nicht völlig überein, nur Matthäus und Markus berichten in dem angegebenen Sinn, Lukas (Kap. 23, 36) spricht von einem einmaligen Darreichen, ebenso Johannes (Kap. 19, 28 fg.), kurz vor dem Verscheiden Jesu. Ein wenig unter der Mitte des senkrecht stehenden Kreuzespfahls ragte der Sitzpflock hervor, welcher zwischen die Beine des Gekreuzigten kam, sodaß hierauf wesentlich der Körper ruhte, da die durchbohrten Hände und die Füße wol nicht die Last des Körpers zu tragen im Stande waren. Erstere wurden mit starken Nägeln angenagelt, ob dasselbe auch bei den Füßen der Fall war, oder ob dieselben nur angebunden waren, ist eine schwierige Streitfrage; daß das letztere stattgefunden, scheint aus der Erwähnung der Seile neben den durch die Hände getriebenen Nägeln hervorzugehen, wie es uns der röm. Schriftsteller Lucan berichtet, ohne jedoch eine genaue Schilderung der Kreuzigung geben zu wollen; ein anderer röm. Schriftsteller erwähnt dagegen ausdrücklich Annagelung der Füße und Hände. Dasselbe erwähnen besonders die Kirchenväter Justinus Martyr und Tertullian, indem sie hierin gerade eine Erfüllung von Ps. 22, 17 erblicken; wol waren sie oft Augenzeugen von Kreuzigungen, und darum hatte die Anführung jener Psalmstelle nur dann einen Sinn, wenn sie vollkommen mit der Wahrheit übereinstimmte. Die Anbindung der Füße nicht nur, sondern auch der Hände wird uns vielmehr als besondere ägypt. Sitte berichtet, darum haben wir anzunehmen, daß sowol diese als jene bei Christo nach röm. Art von den Nägeln durchbohrt waren, auch will die Stelle Luk. 24, 39 nicht allein die Körperlichkeit des Auferstandenen beweisen, sondern die Identität der Person, und das geschah durch den Hinweis auf die durchbohrten Hände und Füße; also waren wol auch Jesu Füße durch zwei Nägel am Kreuz angeheftet, wofür auch die sehr alte Tradition von zwei Paaren der Kreuzesnägel Jesu spricht. Zwar wird vom Kirchenhistoriker Sokrates berichtet, daß die den großen Zug der Wallfahrten nach dem Heiligen Land eröffnende Kaiserin Helena das Kreuz Christi, jedoch nur mit den zwei durch die Hände getriebenen Nägeln, gefunden habe. Allein der Zusammenhang dieses Berichts zeigt, daß damit nicht alles Aufgefundene beschrieben werden soll, sondern nur der Theil davon, den Helena zum Geschenk für ihren Sohn bestimmte; dagegen sagt ein anderer Kirchenvater ausdrücklich, daß die beiden Fußnägel dem Konstantin geschenkt worden seien, während ein Dritter von dem Geschenk beider Nägelpaare redet; bleibt somit auch unentschieden, welche Nägel Konstantin besessen habe, so ist doch die Erwähnung dieser sowie jener ein Beweis dafür, daß ebenso gut diese als jene bei der Kreuzigung gebraucht wurden. Dies zu verneinen wird man sich nicht auf Joh. 20, 25. 27 berufen wollen, indem hier nur die durchbohrten Hände und die verwundete Seite erwähnt seien zur Ueberführung des zweifelnden Jüngers; denn die Betastung der am nächsten liegenden Hände und der Seite mußte schon ein hinreichender Beweis für denselben sein.

Aber diese Durchbohrung der Hände und Füße allein war jedenfalls nicht ausreichend, den Tod durch Verblutung herbeizuführen, denn der Zutritt der freien Luft ließ das Blut an den verwundeten Stellen bald gerinnen und hemmte so den Ausfluß desselben; darum darf es uns nicht wundernehmen, wenn uns berichtet wird, daß jeder Gekreuzigte mindestens zwölf Stunden am Kreuz noch gelebt habe, ja daß je nach der körperlichen Beschaffenheit des Betreffenden seine Qualen bis auf den zweiten, ja sogar bis auf den dritten Tag sich erstreckten, wenn nicht etwa der Hungertod sie früher beschloß. Eben darum konnte es in einem einzelnen Fall möglich sein, daß ein vom Kreuz Abgenommener durch die liebevollste Pflege in das Leben zurückgerufen wurde. Die medicinische Wissenschaft hat uns mit Ausführlichkeit ein grauenhaftes Bild entworfen von dem unter unaussprechlichen Qualen und entsetzlichen Martern zu Ende gehenden Leben am Kreuz.

Die unnatürliche stets gleiche Lage des Körpers mit den über die Hauptshöhe erhobenen ausgespannten Armen mußte eine gewaltsame Dehnung und schließliche Erstarrung der Muskeln der Arme und des Oberkörpers zur Folge haben, sodaß auch die geringste Bewegung den ganzen Körper afficirte. Die Circulation der Säfte wurde unmöglich, der Blutumlauf wurde gehemmt, denn das Blut konnte aus den Herzkammern durch die sich immer mehr mindernde Kraft der Pulsadern nicht mehr bis zu den äußersten Extremitäten geführt weroen; stieg es daher in den Kopf oder blieb es auf die Brust beschränkt, so erzeugte es hier eine namenlose Beklemmung und Seelenangst, dort eine Hitze und Schwere im Haupt, welche sich endlich zum Schwindel und zu völliger Bewußtlosigkeit steigerte, sodaß ein Augenblick des wiederkehrenden Bewußtseins die folternden Qualen des brennendsten Durstes fühlbar machen mußte. Nimmt man hinzu, daß eine solche von Minute zu Minute gesteigerte Pein des Leibes und der Seele bis auf den dritten Tag ausgedehnt sein konnte, ehe der Todesengel der Erlösung kam, so werden wir mit Grauen und Entsetzen von dieser ausgesuchtesten Marter des Alterthums erfüllt.

Blicken wir nach diesem allgemeinen Bericht auf einzelne besondere Umstände bei der Kreuzigung Jesu. Fragen wir zunächst nach ihrer unmittelbaren Ursache, so wird uns dieselbe leicht aus einem Blick auf die damaligen Verhältnisse des jüd. Volks und seine messianischen Hoffnungen klar. Das religiös-sittliche Ideal eines Königs, welches Christus lehrte und beanspruchte, war von den damaligen Juden, welche unter dem Druck heidnischer Gewalt vielfach seufzten, gänzlich verkannt und nur als Erwartung eines politischen Gewalthabers, welcher nach Vernichtung der Feinde des Volkes Gottes als Sieger mit Krone und Purpurmantel hinaufziehen sollte nach Zion, den Thron des David wieder aufzurichten, ausgesprochen worden. Die eine Seite Jesu, das wahrhaft Menschliche an ihm, als dessen höchsten Repräsentanten er sich selbst des Menschen Sohn mit Vorliebe nennt (Joh. 5, 27; Matth. 25, 31; Luk. 21, 27; Offb. 1, 13; 14, 14; Matth. 8, 20; 9, 6; 11, 19; 12, 32. 40; 17, 22; 18, 11; Mark. 2, 10; 9, 9. 31; 14, 21 u. s. w.), blieb ihnen gänzlich fremd, während auf der andern Seite die nur in einzelnen Strahlen hervorbrechende, durch Wunder und Zeichen sich verkündende göttliche Natur ihnen kein genügender Beweis für den Messias zu sein schien. Sie wünschten Wunder und Zeichen (Joh. 7, 31; 20, 30; Matth. 8, 17; 12, 39; 16, 4; Mark. 8, 11 fg.), die aber bei Jesu sämmtlich sittliche Tendenz hatten, nie die Neugier befriedigen wollten (Matth. 16, 1 fg.; Mark. 8, 11 fg.) und in der Stille geschahen (Matth. 9, 30; Mark. 1, 44; 7, 36; 8, 26; Luk. 5, 14; 8, 56). Das ließ ein offenbares Hervortreten Jesu als einer politischen Größe kaum erwarten, so sehr selbst seine nächsten Jünger diesen Gedanken hegten, den auch sie nur allmählich verloren; noch am Kreuz erwartete das jüd. Volk eine überzeugende That zur Erweckung des Glaubens an Gottes Sohn (Matth. 27, 40. 42; Mark. 15, 30). Aber auch hier unterblieb dieselbe, und so sah sich eine oberflächliche und äußerliche Beurtheilung in Jesu getäuscht. Darin wird man den hauptsächlichsten Grund der Feindschaft des jüd. Volks wider Jesum zu suchen haben, und eine höchst willkürliche Handhabung der Grundsätze des Rechts schöpfte daraus einen wichtigen Anklagepunkt, der den Pilatus nöthigen müsse, auf jeden Fall ein Todesurtheil zu fällen. Man verlangte dessen Bestätigung auch ohne weiteres von ihm (Joh. 18, 30); da das unmöglich war, wurde Jesus als Judenkönig im religiös-politischen Sinn angeklagt. Da nun aber Jesus durch seine Erklärung, daß er zwar ein König sei, sein Reich aber nicht dieser Welt angehöre, den politischen Charakter seines Königthums verneinte, so warf man ihm vor, daß er Gottes Sohn zu sein behauptet; da auch das nicht die gewünschte Wirkung hatte, stützte man sich allein auf die politische Anklage, dazu das falsch verstandene Wort Jesu benutzend, daß er ein König sei. Aus solchem Benehmen der Ankläger Jesu geht hinreichend hervor, wie unsicher sie in ihrer Sache waren. Deshalb bemühten sie sich auch, die evangelische Geschichte zu verfälschen (Matth. 28, 11 fg.); auch berichtet eine jüd. Sage, ein Herold habe 40 Tage lang gerufen: „Jesus soll gesteinigt werden; wer zu seiner Vertheidigung etwas weiß, der komme und rede!" aber es sei niemand gekommen. Wol wußte man freilich auch zur Anklage nichts zu sagen, denn die vom hohen Synedrium gehaltene Sitzung (Matth. 27, 1) sollte nur der Formalität genügen und die Anklage formuliren. Besonders eigenthümlich ist es, daß man schließlich mit der Anklage durchdrang, Jesus habe ein König sein wollen; gerade

das aber erwartete man nur in anderer Weise von ihm. Ehe man jedoch vor Pilatus jene Anklage aussprach, verklagte und verurtheilte man ihn als Gotteslästerer vor dem hohen Synedrium (Matth. 26, 65 fg.; Mark. 14, 64; Joh. 19, 7); einen solchen traf allerdings die Todesstrafe (3 Mos. 24, 16). Die Frage konnte nur die sein, ob Jesus wirklich in diesem Sinn strafbar war; allein da eben seine Erscheinung mit seinem Wesen nicht übereinzustimmen schien, so sagte man, er habe sich fälschlich für den Messias erklärt und Gottes Sohn sein, den Tempel Gottes in drei Tagen abbrechen und einen neuen Tempel errichten wollen (Mark. 14, 58 fg.; Matth. 26, 63; Luk. 22, 67 fg.; s. Jesus Christus). Gottes Sohn nennen ihn allerdings seine gläubigen Jünger (Matth. 16, 16), und so nennt er sich selbst auf die beschwörende Frage des Hohenpriesters; von demselben werden viele Zeugen vernommen (Matth. 26, 60), deren Aussagen aber nicht übereinstimmten (Mark. 14, 56). Sodann treten zwei andere Zeugen, Matth. 26, 60 „Lügenzeugen“ genannt, deren Aussagen (Mark. 14, 57. 59) ebenfalls nicht stimmten, wider Jesum auf, welche den misverstandenen Ausspruch desselben Joh. 2, 19 verändert wiedergeben. Dies veranlaßt den Hohenpriester, Jesu einen förmlichen Eid vorzulegen, ob er der Messias sei. Jesus antwortet in der rabbinischen Formel nachdrücklicher Bejahung: Du sagst es! und darin erblickt der Hohepriester eine Gotteslästerung. Demnach ist das formale Recht dieser Anklage doch nur ein scheinbares, indem ihre Wahrheit nur vorausgesetzt wurde von den Mitgliedern des Synedriums, die durch Jesu Verurtheilung bewiesen, daß sie noch festhielten am Glauben an eine irdische Theokratie. Nur deren beschleunigte Realisirung, nicht aber ihre Erhebung und Umwandlung in ein himmlisches Gottesreich des Geistes und der Wahrheit hatten die Juden jener Zeit gehofft. Derselbe irrende Nationalgeist Israels, welcher der Stimme Jesu sein Ohr verschloß, trat ihm auch vor dem Richterstuhl des Synedriums entgegen. Ohne besondere Prüfung und Beurtheilung seiner Thaten und Worte verurtheilte man den, der sie vollzogen, und übergab ihn dem Pilatus, als dem Besitzer königlicher Macht und Gewalt; denn das Synedrium konnte wol eine der vier Capitalstrafen: Steinigung, Verbrennung, Enthauptung und Hängen, zuerkennen und in früherer Zeit auch vollstrecken, zu Jesu Zeiten aber mußte letzteres seitens des röm. Procurators geschehen. So stand denn Jesus vor Pilatus (s. d.). War Jesus auch unschuldig, für Pilatus mußte er schuldig erscheinen, da laut der Anklage die Anmaßung der königlichen Würde (Matth. 27, 11; Mark. 15, 2; Luk. 23, 2; Joh. 18, 33) für den echten Römer eine genügend große Schuld war; außerdem schien die festliche und jubelnde Begrüßung Jesu beim Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 8 fg.; Mark. 11, 7 fg.; Luk. 19, 35 fg.; Joh. 12, 12 fg.) demjenigen, der Jesu wahres Königthum nicht verstand, schon das Vorspiel einer Empörung zu sein; und daher müssen wir von Pilatus sowie von den Mitgliedern des Synedriums sagen, daß weniger der Urtheilsspruch selbst, als vielmehr die Art, wie er gegeben wurde, unsere Entrüstung und gerechten Tadel hervorruft.

Blicken wir nun auf den Erlöser am Kreuz (über den Ort der Kreuzigung s. Golgatha), so sind uns aus seinem Mund von den vier Evangelisten die bekannten sieben Worte aufbewahrt. Charakteristisch ist ihre Aufeinanderfolge, sowie die Art und Weise, wie jeder Evangelist gerade diejenigen Worte Jesu berichtet, welche am meisten mit der Tendenz und dem Charakter des betreffenden Evangeliums harmoniren (s. Jesus Christus).

Eine Kreuzeswache ist Matth. 27, 36. 54 erwähnt; dieselbe wurde von den Römern zu dem Zweck am Kreuz aufgestellt, damit nicht etwa von den Freunden des Gekreuzigten der Körper abgenommen würde, um ihn, wenn auch nicht ins Leben zurückzurufen, so doch ehrlich zu begraben; denn da der Tod durch Blutverlust nicht erfolgte, so konnte der Gekreuzigte noch längere Zeit leben, bis er endlich dem Hungertod erlag, um dann am Kreuz zu verwesen und den Raubvögeln zur Beute zu fallen. Auf besondere Bitten von seiten der Angehörigen scheint aber die Leiche zur Beerdigung nicht versagt worden zu sein; daß dies in Bezug auf den Körper Jesu auch dem Joseph von Arimathia von Pilatus erlaubt wurde (Matth. 27, 57; Mark. 15, 43; Luk. 23, 52; Joh. 19, 38), erklärt sich uns außerdem wol, wenn wir an das jüd. Gesetz 5 Mos. 21, 22 fg. denken. Dasselbe wurde von den Juden auch auf die Gekreuzigten übertragen, und gerade damals (Joh. 19, 31) war die Kreuzesabnahme noch vor Sonnenuntergang durch den mit diesem Zeitpunkt eintretenden Sabbat, welcher zugleich der erste Tag des Passah war, besonders gefordert. Darum hatten die Juden diesen Wunsch wol noch vorher vor Pilatus ausgesprochen (Joh. 19, 31), ehe Joseph von Arimathia mit seiner Bitte kam (V. 38).

Pilatus, welcher die Nachricht, daß Jesus so bald verschieden sei, kaum glauben wollte und darüber den mit der Wache am Kreuz beauftragten Hauptmann (Mark. 15, 44) vernahm, gab deshalb wol auch um so eher seine Erlaubniß dazu, daß die Beine der Gekreuzigten gebrochen würden, wie es die Juden von ihm erbaten (Joh. 19, 31). Nur in diesem besondern Fall scheint das sonst nicht erwähnte Zerschmettern der Beine vorgekommen zu sein, um auf grausame Weise den Tod zu beschleunigen; so unternahm man es bei den beiden mit Jesu Gekreuzigten (Joh. 19, 32); bei Jesu, da man sah, daß er schon gestorben war, unterließ man es als zwecklos (Joh. 19, 33), nur der eine der Soldaten (die Tradition nennt ihn Longinus), um die volle Gewißheit vom Tode Jesu zu erlangen, führte einen Lanzenstich nach der Seite des Herrn, eine etwaige Zuckung hätte ihn dann belehrt, daß der Körper noch nicht völlig leblos gewesen, und sicherlich hätte der Stich der Lanze das letztere dann herbeigeführt (Joh. 19, 34). Der Bericht dieser Thatsache, in welcher Johannes (Kap. 19, 36 fg.) eine Erfüllung alttest. Weissagungen erblickt (2 Mos. 12, 46; Sach. 12, 10), hat der medicinischen und theologischen Wissenschaft Veranlassung zu äußerst speciellen Untersuchungen gegeben. Daß der Lanzenstich die linke Seite des Herrn getroffen habe, ist nur dann wahrscheinlich, wenn jener röm. Soldat entweder zur linken Seite des Kreuzes stand oder vorn vor demselben, wo die Lanze in seiner Rechten dann, wie solches am nächsten liegt, die linke Seite des Erlösers am Kreuz treffen mußte. Die Folge des Stiches war das Herausrinnen von Blut und Wasser, wobei man nicht an „wässeriges Blut“ wird denken können, da beide Begriffe sich zu sehr ausschließen und Johannes (Kap. 19, 35) gerade in dem Blut „und“ Wasser etwas ganz Außerordentliches und Wunderbares erblickte. Freilich wissen wir weder die Stelle, noch die Richtung, noch die Tiefe des Stoßes genau; darum wird eine sorgfältige anatomische Untersuchung nicht möglich sein, und es bleibt daher immer gewagt, sich den mancherlei Vermuthungen der medicinischen Wissenschaft anzuschließen. Da die Blutadern der Brust bei Verstorbenen in der Regel leer von Blut sind, so müßte der Lanzenstich jedenfalls tiefer bis in die Gegend des Herzens gedrungen sein, würde somit das Pericardium mit durchbohrt haben; da aber in demselben nur eine so geringe Quantität Wasser sich befindet, daß das Ausfließen desselben kaum für das Auge bemerkbar sein konnte, so erinnert man wol besser an die Wahrnehmung, daß sich das Blut bald nach dem Tode in eine feste Masse, den sogenannten Blutkuchen, und in das leichtere gelbliche Blutwasser zersetzt; so konnte sowol dieses als jenes aus der Wunde herausfließen. Weiter in diesen Punkt einzudringen, scheint kaum möglich oder überhaupt nöthig; doch ist man gerade darauf wiederholt zurückgekommen, um verschiedene Zweifel über den durch die Kreuzigung wirklich erfolgten Tod Jesu laut werden zu lassen. Dabei aber müßte man die klaren Worte, daß „Jesus verschied“ (Matth. 27, 50; Mark. 15, 37; Luk. 23, 46; Joh. 19, 30) übersehen, und den Umstand verkennen, daß das apostolische Lehrgebäude auf der Thatsache, d. i. auf der Wahrheit der am Kreuz durch Christi Tod vollzogenen Sündenvergebung als auf unerschütterlichem Fundament ruht.

Grundt.

Krieg, Kriegskunst, Kriegsheer. Krieg wird es geben, solange die vollständige Entwickelung der besondern Staatsformen nicht verwirklicht, die Vollendung des sittlichen Processes im Ganzen und in den menschlichen Einzelwesen nicht erreicht sein wird. Weil das Menschengeschlecht seit seinem Dasein in diesem Entwickelungsproceß noch begriffen ist, darum sind Krieg und Kampf so alt als jenes. Obschon man bezweifeln mag, daß die vollendete Vergeistigung der verwirklichten Menschheit oder der ewige Friede je eintreten werde, so ist doch das Streben danach unaufhaltbar, weil es auf ewigem Gesetz beruht. Wie aber der Trieb nach Entwickelung in die menschliche Natur gelegt ist und deren Wesen ausmacht, so liegt es gleichfalls im Volksgeist, sein Leben zu entfalten und darin seine Bestimmung und Berechtigung zu sehen. Wenn wir die Geschichte des Volkes Israel ohne Heiligenschein betrachten, so finden wir den Grund zu dem Krieg, wodurch es Kanaan eroberte, im unaufhaltsamen Drang eines berechtigten Volkslebens. Nachdem das Gefühl der Zusammengehörigkeit in den Söhnen Israels erwacht, der lose Stämmeverband durch die kräftige Hand Mose's zur Volkseinheit erhoben war, drängte das Volksbewußtsein nach Verwirklichung und Geltendmachung seines Daseins als Volk, und dadurch ist die Eroberung Kanaans nothwendig bedingt. Ohne Land kein Volk. Dieses muß auf eigenem Boden fußen, wenn es fortschreiten und zu einer Geschichte gelangen soll. Die unvermittelte Einheit des Religiösen und Staatlichen tritt im hebr. Volk in so vollendeter Weise

auf, daß es sich dadurch kennzeichnet. Aus der religiösen Anschauung, „das Volk" zu sein, das Gott zu seinem Liebling ausgewählt, entspringt auch der Rechtstitel zur Eroberung Kanaans durch Krieg. Die biblische Ueberlieferung ist von der Vorstellung durchdrungen, Jahve habe die Israeliten nach Kanaan geführt und ihnen die Kanaaniten in die Hand gegeben. Der Krieg, mit dem die Hebräer ihr Leben als Volk begründeten, wie ihre ganze Geschichte, wird unter theokratischen Gesichtspunkt gestellt. So erscheint der Eroberungskrieg gegen die kanaanit. Stämme als Pflicht (2 Mos. 17, 8 fg.; 5 Mos. 25, 17 fg.); zugleich aber zeigt sich die gesunde Politik der israelitischen Gesetzgebung, daß Israel kein eroberndes Volk bleiben, sondern nach Besitznahme des Landes den Geschäften des Friedens obliegen und auf den Vertheidigungskrieg sich beschränken soll (5 Mos. 2, 4 fg.), wodurch der Bestand und die Entwickelung eines Volkes allein möglich wird. Die Beschaffenheit des von Israel eingenommenen Gebiets, das weder fest abgeschlossen, noch durchaus zusammenhängend war, veranlaßte lange Kämpfe mit kanaanit. Stämmen und raublustigen Nachbarn, und seit David, wo Israel aggressiv auftrat, war es in Kriege mit den Assyrern, Aegyptern, Persern und griech. Syrern verflochten. Da überdies Palästina sehr oft die Walstatt für die Kriege jener Weltreiche war, so hat die Bibel viel von Krieg und Kampf zu berichten.

Obgleich das Hebräervolk seit seinem Auszug aus Aegypten zur Uebung der Waffen genöthigt war, blieben seine feindlichen Conflicte mit andern Stämmen doch meistens unzusammenhängende Gefechte. Erst seit Saul und David finden wir eine geregeltere Kriegführung, und die Noth beim Zusammenstoß mit krieggeübtern Völkern wurde die Lehrmeisterin der Hebräer. Wenn nicht unvorhergesehene feindliche Einfälle eine rasche Abwehr erheischten, unternahm man den Feldzug in günstiger Jahreszeit (2 Sam. 11, 1). Da es verboten war, über den Ausgang Zeichendeuter, Todtenbeschwörer u. dgl. zu befragen (1 Sam. 28, 1 fg.; vgl. Ez. 21, 21), so suchte man den göttlichen Willen durch das heilige Los zu erforschen (Richt. 1, 1; 20, 27 fg.; 1 Sam. 14, 27; 22, 5; 23, 2; 28, 6; 30, 8), oder hörte den Ausspruch eines Propheten (1 Kön. 22, 6; 2 Kön. 19, 2 fg.; 2 Chron. 18, 4 fg.). Der Eröffnung der Feindseligkeiten gingen bisweilen Unterhandlungen voraus, und blieben diese fruchtlos, so erfolgte, obgleich nicht immer, eine förmliche Kriegserklärung (5 Mos. 20, 10 fg.; Richt. 11, 12 fg.; 1 Kön. 20, 2 fg.; 2 Kön. 14, 8). Die wehrpflichtige Mannschaft wurde durch Sendboten, auch wol unter Androhung von Strafen im Fall des Ausbleibens (1 Sam. 11, 7 fg.; Richt. 6, 34; 11, 20; 19, 29 fg.), oder durch den Schall des Kriegshorns, durch Lärmschlagen und auf Anhöhen ausgesteckte Stangen mit Feldzeichen zu den Waffen aufgeboten (Richt. 3, 27; 7, 22 fg.; Jes. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3; Jer. 4, 5 fg.; 51, 27; Ez. 7, 14; Am. 3, 6; Joel 2, 1). Gelegentlich ward vor der Schlacht ein Opfer gebracht (1 Sam. 7, 9; 13, 8 fg.; Jes. 13, 5; Jer. 6, 4; 51, 27; Joel 1, 14; 4, 9), ein Priester, der Feldherr oder der König suchte durch eine Ansprache den kriegerischen Muth zu ermuntern (5 Mos. 20, 2; 2 Chron. 20, 20). Priester pflegten zwar das Heer ins Feld zu begleiten (2 Chron. 13, 4 fg.; vgl. 4 Mos. 10, 9), aber von einem besondern Feldpriester, dessen der Talmud erwähnt, weiß die Bibel noch nichts. Der Brauch, die Bundeslade, das Symbol der hülfreichen Gegenwart Jahve's, in den Krieg mitzunehmen (4 Mos. 14, 44; vgl. ähnliches bei den Philistäern 2 Sam. 5, 21), scheint sich schon früh verloren zu haben. Mancherlei besondere Vorbereitungen zum Kampf, als Salben des Schildes u. dgl. (1 Kön. 22, 30 fg.; Jes. 21, 5; Jer. 46, 3 fg.), sind selbstverständlich.

Das Zeichen zum Angriff ward mit der silbernen Trompete gegeben (4 Mos. 10, 9; 2 Chron. 13, 12; 1 Makk. 16, 8; 1 Kor. 14, 8), die ihrem ursprünglichen Stoff und ihrer Form nach auch „Horn" genannt wird (Jes. 64, 4 fg.). Hierauf erscholl das Feldgeschrei (2 Mos. 32, 17; Jos. 6, 20; 1 Sam. 17, 52; 2 Chron. 13, 15; Jes. 5, 26; 6, 5 fg.; 42, 13; Jer. 4, 19; 25, 30; 42, 13; 49, 2; 50, 42; Ez. 21, 27; Am. 1, 14; Hiob 39, 25), das zuweilen aus bestimmten Worten bestand (Richt. 8, 20). Ein Zweikampf eröffnete manchmal die Schlacht (1 Sam. 17, 2 fg.) und entschied den Krieg; da hierbei aber eine Uebereinkunft der kriegführenden Parteien vorausgesetzt wird, von der die Bibel nichts erwähnt, so können die angeführten Beispiele nur als Herausforderungen der Helden gelten, wie sie unter den homerischen häufig vorkommen.

Die Kriegskunst war sehr einfach. Das Heer stellte sich in Schlachtordnung, die oft erwähnt, aber nie näher beschrieben wird. Die Eintheilung in drei Haufen, die schon in Abraham's Zeit verlegt wird (1 Mos. 14, 14 fg.), findet sich auch unter Gideon (Richt. 7, 16. 20), Saul (1 Sam. 11, 11) und David (2 Sam. 18, 2). Wie die drei Haufen sich ordneten, ist nicht ersichtlich, sie scheinen den Angriff des Feindes im Centrum und an den Flanken bezweckt zu haben (Richt. 7, 16. 19; 1 Sam. 11, 11; 2 Sam. 12, 2; Hiob 1, 17; 1 Makk. 5, 33). Der Ausdruck „Flügel des Heeres" ist der Bibel geläufig (Jes. 8, 8; Ez. 12, 14. 17; 38, 6); jeder Flügel wie das Centrum hatte seinen Befehlshaber (2 Mos. 14, 7; 15, 4; 2 Kön. 7, 2; 17, 19 u. s. w.; Ez. 15, 23). Auch ein Hintertreffen wird erwähnt (Jos. 8, 13; 10, 19), in späterer Zeit ist von vier Heerhaufen die Rede (2 Makk. 8, 22). Da im Gefecht Mann gegen Mann kämpfte, so waren persönliche Tapferkeit und körperliche Gewandtheit entscheidend und galten als vorzüglichste Eigenschaften des Kriegers (2 Sam. 1, 23; 2, 18; 1 Chron. 12, 8. 18; Am. 2, 14 fg.; Hab. 3, 19). Indeß gebrauchte man doch frühzeitig besondere Stratageme, bediente sich mancher Kriegslist (2 Kön. 7, 12 fg.; 1 Mos. 24, 25 fg.; Richt. 4, 17 fg.), machte einen plötzlichen Ueberfall (1 Mos. 14, 14; Richt. 7, 16 fg.), legte einen Hinterhalt (Jos. 8, 12; Richt. 20, 36 fg.; 1 Sam. 15, 5), suchte die Stärke und Stellung des Feindes durch Spione auszukundschaften (Jos. 2, 6. 22; Richt. 7, 10 fg.; 1 Sam. 20, 4; 1 Makk. 5, 38; 12, 26), benutzte günstige Umstände, wie z. B. David das Rauschen der Bäume, um unvermerkt anzumarschiren (2 Sam. 5, 22 fg.), oder Joab das waldige Terrain (2 Sam. 18, 8), um den Sieg davonzutragen. Hervorragende Kriegsthaten wurden oft mit Geschenken oder einem ausgesetzten Kampfpreis belohnt (Jos. 15, 16; Richt. 1, 12; 1 Sam. 17, 25 fg.; 18, 11 fg.; 1 Chron. 11, 6). Zum Rückzug oder Haltmachen wurde geblasen (2 Sam. 2, 25. 28; 18, 16; 20, 22; 2 Chron. 20, 27).

Zu allen Zeiten und unter allen Völkern sind zwar Keime des Völkerrechts, z. B. in der religiösen Scheu vor Verletzung fremder Gesandten, der geschlossenen Bündnisse und Verträge u. dgl. wahrnehmbar; aber ein völkerrechtliches Verhalten im Krieg ist erst da zu erwarten, wo Privatperson vom Feind gesondert und selbst diesem menschliche Würde zuerkannt, wo Privatgut vom öffentlichen Vermögen unterschieden und jenes als unantastbar geachtet wird. Im Alterthum, wo der Hellene nur im Hellenen seinen Bruder sah, der Römer nur dem Bürger seines Staats Persönlichkeit einräumte, der Sohn Israels nur in seinen Stammgenossen berechtigte Wesen erblickte, betrachteten die Völker die Feinde, mit denen sie im Krieg lagen, als rechtlose Dinge, gegen die sie alles für erlaubt hielten. Auch das Verfahren der Hebräer als Sieger mit dem Besiegten war hart und der Kriegsbrauch erschien als berechtigt, da der Krieg als göttliches Gericht galt, in welchem dem Sieger sein Recht zugesprochen, die besiegte Partei aber verurtheilt werde (2 Chron. 20, 12; Jes. 66, 15 fg.). Die Geschichte der Hebräer liefert zwar manche Beispiele mildern Verfahrens gegen den Feind (2 Sam. 8, 2; 2 Kön. 6, 20 fg.; 2 Chron. 28, 8), daher ihre Könige als „gütige" gerühmt werden mochten (1 Kön. 20, 31 fg.); allein die gefangenen Heerführer und Fürsten wurden auch oft getödtet (Jos. 16, 24 fg.; Richt. 7, 25), den Gefallenen die Köpfe abgeschnitten (1 Sam. 17, 54; 31, 9; 2 Makk. 15, 30), die Todten und Gefangenen ausgeplündert (1 Sam. 31, 8; 2 Makk. 8, 27), diese zu Sklaven gemacht (4 Mos. 31, 26 fg.; 5 Mos. 20, 14) oder getödtet, oft auf grausame Weise (2 Sam. 10, 1 fg.; 21, 31; 2 Chron. 25, 12) oder verstümmelt (Richt. 1, 5 fg.; 1 Sam. 11, 2). Gefangene Weiber, die der Sieger nicht zu Kebsweibern machte, wobei die Gesetzgebung einige menschliche Verbindlichkeiten feststellt (5 Mos. 21, 11 fg.), wurden geschändet, Schwangere aufgeschlitzt, Kinder an Steinen oder Straßenecken zerschellt (2 Kön. 15, 16; 8, 12; Jes. 13, 16 fg.; Am. 1, 13; Hos. 10, 14; 14, 1; Nah. 3, 10; 2 Makk. 5, 13; Ps. 137, 8). An Pferden zerschnitt man die Sehnen (2 Sam. 8, 4; Jos. 11, 6. 9), das platte Land ward Gegenstand der Verwüstung (Richt. 6, 4; 1 Chron. 20, 1; 2 Kön. 3, 19. 25; Jud. 2, 27), die eroberten Städte wurden oft verbrannt und zerstört (Richt. 9, 45; 1 Makk. 5, 28. 52; 10, 84), ihre Heiligthümer vernichtet oder weggeführt (1 Sam. 5, 1 fg.; 2 Sam. 5, 21; Jes. 46, 1). Zuweilen begnügte man sich, daß man die Festungswerke niederriß, die Schätze fortnahm (1 Kön. 14, 26; 2 Kön. 14, 13 fg.), Geiseln erzwang (2 Kön. 14, 14), Contributionen erhob (2 Kön. 18, 14; Jes. 33, 18) und in den wichtigen eroberten Plätzen Besatzungen hinterließ (2 Sam. 8, 6. 14; s. Festungen). Der Sieg ward mit Jubelgeschrei, Siegesliedern und Tanz gefeiert (2 Mos. 15; Richt. 5; 1 Sam. 18, 6 fg.; 2 Sam. 22; Jud. 16, 2. 24; 1 Makk. 4, 24), durch Aufhängen erbeuteter Waffenstücke im Heiligthum verewigt (1 Sam. 21, 9; 31, 10; 2 Kön. 11, 10; 1 Chron. 10, 10), die Beute (s. d.) wurde vertheilt. Die Gebliebenen zu begraben galt als heilige Pflicht (1 Kön. 11, 15), gefallene

Anführer wurden vom Heer betrauert (2 Sam. 3, 31) und erhielten ihre Waffen mit ins Grab (Ez. 32, 27).

Die buchstäbliche Auffassung der Sabbatfeier in späterer Zeit brachte den Juden im Feld manchen Nachtheil (1 Makk. 2, 32 fg.; 2 Makk. 6, 11); aber im letzten jüd. Krieg waren sie, nach dem Zeugniß des Josephus, weniger bedenklich.

Das israelitische Kriegsheer bestand ursprünglich ausschließlich und später überwiegend aus Fußvolk (4 Mos. 11, 21; 1 Sam. 4, 10; 15, 4), die Streitwagen der Kanaaniten, Philistäer, Syrer, Aegypter (Jos. 17, 16; Richt. 1, 19; 4, 3. 13; 1 Sam. 13, 5; 1 Kön. 22, 31; 2 Chron. 12, 3) und deren Reiterei (2 Mos. 14, 6 fg.; 5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 9; 2 Sam. 1, 6; 10, 18; 2 Kön. 6, 14) veranlaßten Salomo, gegen das theokratische Gesetz (5 Mos. 17, 16 fg.), sein Heer auch mit Wagen und Reitern zu verstärken, die zur Friedenszeit in Städten lagen (1 Kön. 4, 26; 9, 19; 10, 26; 5, 6; Jer. 46, 4. 9). Seitdem war israelitische Reiterei ständig im Heer (1 Kön. 16, 9; 2 Kön. 8, 21; 13, 7; Jes. 2, 7; Mich. 5, 9), es wurde gelegentlich auch ägyptische zu Hülfe genommen (2 Kön. 18, 24; Jes. 31, 1; Ez. 17, 15). Das Verhältniß der Reiterei zum Fußvolk ist nicht bestimmt. Die Stärke des Heeres wird meist so außerordentlich hoch beziffert (2 Chron. 13, 3; 14, 7 fg., 17; 25, 5 fg.; 26, 11 fg.; 1 Sam. 11, 8; 15, 4; 2 Sam. 17, 11; 1 Chron. 21, 5; 27, 1 fg.; 2 Sam. 24, 9 fg.), daß sich die Annahme sagenhafter Uebertreibungen aufdrängen muß.

Zum Kriegsdienst verpflichtet das Gesetz jeden Israeliten vom 20. Lebensjahr (4 Mos. 1, 3; 26, 2; 2 Chron. 25, 5), wahrscheinlich nach der Dienstdauer der Leviten (4 Mos. 4, 2 fg.), bis ins 50. Nach angelegten Listen über die waffenfähige Mannschaft konnte der Sopher (2 Kön. 25, 19; Jer. 52, 25) mit Hülfe des Listenführers (2 Chron. 26; vgl. 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 1 Chron. 18, 16) die Aushebung der Wehrpflichtigen stamm- und städteweise übernehmen (4 Mos. 31, 3 fg.; Jos. 7, 3; Richt. 4, 6. 10; 20, 10). Bei unerwarteten Einfällen wurde die Mannschaft auf die früher angegebene Weise zusammenberufen. Vom Waffendienst ausgenommen, obgleich nicht ausgeschlossen (1 Chron. 27, 5 fg.), waren die Leviten (4 Mos. 2, 23); auf ein Jahr dienstfrei war, der jüngst gefreit oder ein bürgerliches Unternehmen erst begonnen hatte (5 Mos. 20, 5 fg.; 1 Makk. 3, 55). Das aus Landmiliz bestehende Heer theilte sich, mit Berücksichtigung der verschiedenen Waffenarten (2 Chron. 14, 8), in Haufen von 1000, 100 und 50 Mann (4 Mos. 31, 14. 48; Richt. 20, 10; 1 Sam. 8, 12; 2 Kön. 1, 9; 11, 15) mit je einem Führer (2 Kön. 11, 4; 2 Chron. 25, 5) unter einer besondern Fahne (vgl. 4 Mos. 2, 31 fg.; s. Fahnen). Aus späterer Zeit werden größere Abtheilungen erwähnt (1 Chron. 27, 11 fg.; 2 Chron. 17, 14; 1 Makk. 3, 55). Der Oberfeldherr des ganzen Heeres (1 Sam. 14, 50; 2 Sam. 2, 8; 24, 2; 1 Kön. 1, 19; 11, 15) bildete mit den Anführern der größern Truppenabtheilungen eine Art Generalstab (1 Chron. 13, 1 fg.) und hatte im Frieden die militärische Volkszählung zu leiten (2 Sam. 24, 2 fg.). Derselbe war gewöhnlich der König selbst. Von einer Uniformirung der Miliz ist natürlich keine Rede, da anfangs jeder Kriegspflichtige sich selbst erhalten mochte; doch wird schon früh eine Art Proviantcommissare erwähnt (Richt. 20, 10) und bisweilen versorgten benachbarte Städte die lagernden Truppen (1 Sam. 17, 17 fg.; 2 Sam. 17, 27 fg.). Fremde Miethstruppen erhielten einen Sold (2 Chron. 25, 6 fg.). Die Einrichtung eines stehenden Heeres, wovon die ältere Zeit nichts weiß, hängt mit der Königsherrschaft zusammen und fällt in deren Beginn. Saul, der ein 3000 Mann starkes Corps aus der waffenfähigen Mannschaft zusammenstellte und durch Werbung ergänzte (1 Sam. 13, 2; 14, 52; 24, 3), eine besondere Leib- und Hauswache (1 Sam. 18, 5. 13; 22, 14) aus seinem Stamm Benjamin unterhielt (1 Chron. 12, 29), machte den Anfang. Weiter ging David, indem er außer der Leibwache (s. Kreti und Pleti) und 600 Mann Kerntruppen (1 Sam. 16, 6; 20, 7; 23, 8 fg.; 1 Kön. 1, 8), aus seinen Anhängern aus früherer Zeit bestehend (1 Sam. 22, 2; 23, 13; 25, 13; 2 Sam. 15, 18; 16, 6; 20, 7; 23, 8 fg.; 1 Kön. 1, 8), noch ein großes stehendes Heer in Bereitschaft hatte, von dem je eine Abtheilung von 24000 Mann zu Garnisonen, zur Uebung u. dgl. im Dienst war (1 Chron. 27, 1 fg.). Auch Salomo unterhielt ein Corps von ausgesuchten Veteranen, den sogenannten Sališim, deren auch später Erwähnung geschieht (1 Kön. 9, 22; 2 Kön. 7, 2; 9, 25; 15, 25), und selbst die königlichen Prinzen hatten unter David und Salomo ihre Garden (2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 1, 5). So finden wir unter Rehabeam (1 Kön. 14, 28), Assa (2 Chron. 14, 8), Josaphat (2 Chron. 17, 14 fg.), Athalja (2 Kön. 11, 4), Amazia (2 Chron. 25, 5), Usia (2 Chron. 26, 11) mitten im Frieden stehende

Heere, wenn sie auch nicht fortwährend im Dienst waren. Im Reich Israel scheint später das stehende Heer immer auf den Beinen gewesen zu sein, wozu die Kriegslust der benachbarten Syrer veranlassen mochte. Die Löhnung der Truppen bestand in Naturalien und später legten die Könige in Städten Magazine an (1 Chron. 17, 12; 32, 28); erst unter den Hasmonäern erhielt das Heer einen ordentlichen Sold (1 Makk. 14, 32), dabei galt aber die Beute, wie früher, noch immer als eine dem Soldaten zufallende Belohnung. Das Heer begriff zwar wesentlich Israeliten, Fremde waren aber davon nicht ausgeschlossen (2 Chron. 25, 6 fg.), ja die Garde und die zuverlässigsten Truppen David's waren Nichtisraeliten (2 Sam. 11, 3; 15, 18; 18, 7), die das königliche Haus gelegentlich auch dem Volk gegenüber vertraten (1 Kön. 1, 38). Unter den Makkabäern gestaltete sich das jüd. Militärwesen den Umständen gemäß. Judas ordnete seine Armee in bestimmte Abtheilungen (1 Makk. 3, 55); Fürst Simon erhielt ein stehendes Heer aus eigenen Mitteln (1 Makk. 14, 32), seine Nachfolger verstärkten die Truppen, und Johannes Hyrkanus, der den Juden mistraute, warb vornehmlich Ausländer (1 Makk. 5, 39), die von Alexander, Alexandra und Aristobulus beibehalten wurden. Juden traten hingegen auch in fremde Kriegsdienste (1 Makk. 10, 36) und einzelne schwangen sich, nach Josephus, selbst zu Heerführern auf. Unter den Herodianern ward das jüd. Heer ganz nach röm. Art organisirt (Matth. 8, 5; Joh. 4, 46) und zählte vorzüglich Ausländer, unter denen auch Germanen waren. Die Herodianischen Soldaten wurden auch, gleich den römischen, zur Bewachung Gefangener gebraucht (Apg. 12, 4 fg.). Während der unmittelbaren röm. Herrschaft über Judäa waren, zur Aufrechthaltung der Ruhe, röm. Cohorten zu Cäsarea, dem Sitz des Procurators, in Garnison (Apg. 10, 1), wovon ein Theil zur Zeit der großen Feste nach Jerusalem rückte und in der Burg Antonia lag (Apg. 21, 31).

Roskoff.

Krippe, ein trogartiges Behältniß, woraus das Vieh sein Futter frißt. Wir finden sie in der israelitischen Landwirthschaft, da Viehzucht nicht nur in der Patriarchenzeit, sondern auch nach der Besitznahme Palästinas, in Verbindung mit Ackerbau, fleißig betrieben wurde. Die Angaben 1 Sam. 25, 2; 1 Kön. 5, 3; 8, 63; 2 Chron. 35, 7; Ps. 144, 15, bieten eine Vorstellung von der Stärke der israelitischen Viehzucht, und nach einer Bemerkung bei Josephus („Jüdischer Krieg“, VI, 9, 3) soll die Zahl der Osterlämmer in einem Jahr 256000 Stück betragen haben. Der Heerdenreichthum der Israeliten bestand vornehmlich aus Schafen, Ziegen und Rindern; Esel, scheint es, wurden später weniger als zur Zeit der Erzväter gezogen, und auch die Kamelzucht war minder bedeutend. Den Sommer hindurch ward das Vieh auf der Weide im Freien gehalten (Luk. 2, 8 fg.), nur des Nachts in Hürden eingepfercht und von Hirten bewacht; bei eintretender Regenzeit trieb man es in Ställe (2 Chron. 32, 28), wo es bis gegen die Zeit des Passah blieb, Streu erhielt (Hab. 3, 17) und sein Futter aus der Krippe fraß (Jes. 1, 3; Hiob 39, 9; Spr. 14, 4; Luk. 13, 15). Dieses bestand aus Gras, Heu (4 Mos. 22, 4; Dan. 4, 9; Hiob 40, 10; Ps. 106, 20; Spr. 27, 25) und Gemengsel (Hiob 6, 5; 24, 6; Jes. 30, 24), das, wie man vermuthet, gesalzen wurde. Daß Jesus nach seiner Geburt in eine Krippe gelegt wurde, weil es an Raum in der Herberge zu Bethlehem fehlte, erzählt Lukas (Kap. 2, 7).

Roskoff.

Krispus, s. Crispus.

Krith, s. Chrith.

Krokodil. Diese bekannte, im Nil einheimische Rieseneidechse (crocodilus vulgaris) wird unter dem Namen Liwjatán oder Tannín im A. T. wiederholt erwähnt. Doch bezeichnen diese beiden Ausdrücke eigentlich Reptil oder Wasserthier überhaupt, sodaß nur der jeweilige Zusammenhang für die Bedeutung von Krokodil entscheidet. Jesaja (Kap. 27, 1) redet von zwei Arten des Liwjatán, der flüchtigen und der geringelten Schlange, und deutet damit nach Hitzig auf zwei Schlangensternbilder hin. Nach Ewald soll Hiob 3, 8 unter dem Liwjatán der Drache zu verstehen sein, der gemäß einer auch bei den Indiern gangbaren Vorstellung bei Sonnen- und Mondfinsternissen das betreffende Gestirn verdunkelt und durch Zauberer verscheucht wird. Ps. 104, 26 wird dasselbe Wort für ein riesiges Meerthier gebraucht, das Gott schuf, „um zu spielen mit ihm“. Tannín bedeutet oft die Schlange (2 Mos. 7, 9. 10. 12; vgl. dazu Kap. 4, 3; 5 Mos. 32, 33; Ps. 91, 13); zuweilen steht es auch wie Liwjatán für riesiges Meerthier (1 Mos. 1, 21; Ps. 148, 7). An diesen beiden Stellen übersetzt es Luther mit Walfisch.

Ps. 68, 31 erwähnt ein „Thier des Rohres", was einige Ausleger irrig anstatt auf das Nilpferd auf das Krokodil bezogen haben. Ferner hat die Vulgata das Thier Ṣab als Krokodil gedeutet, während die LXX es für das sogenannte Landkrokodil halten, bei den Arabern Waran el-Ard geheißen (Psammoscaurus scincus; 3 Mos. 11, 29; vgl. ferner Herodot, IV, 192). Es ist dies eine Eidechse mit scharfen Zähnen und langer Schnauze, die oft vom Schwanz- bis zum Kopfende drei bis fünf Fuß mißt und in Palästina wie auf der Sinaihalbinsel und in Aegypten sich findet. Genau entspricht aber dem hebr. Ṣab das arab. ḍab. Diesen Namen trägt eine grasgrüne, mit braunen Punkten besprengte oder auch bräunlichgelbe mit dunkeln Flecken gezierte Eidechse, die etwa 1½ Fuß lang wird und sich durch einen breiten, stacheligen und sehr starken Schwanz auszeichnet. Sie gräbt sich gern in den Sand und weiß sich da gegen den giftigen Cerast (s. d.) gut zu vertheidigen. Man findet sie in der Wüste Juda nicht selten; einst kam sie, wie es scheint, noch häufiger in der Ebene Saron vor, sodaß eine dortliegende Ortschaft Kephar-saba (das spätere Antipatris) von diesem Thier den Namen trug (vgl. Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" [Stuttgart 1833—41], VI, 623 fg.; Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 255 fg., 262 fg.; Bochart, Hierozoicon [Leipzig 1793—96], II, 463 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 436 fg.).

Das eigentliche Krokodil wird von den Propheten öfters als Symbol für Aegypten oder dessen König gebraucht (Jes. 27, 1; 51, 9; Ez. 29, 3; 32, 2). So verkündet Ezechiel (Kap. 29, 3): „Sieh', ich will an dich, Pharao, du großer Tannín gelagert inmitten seiner Ströme. Ich lege Haken in deine Backen und lasse die Fische deiner Ströme sich an deine Schuppen hängen und ziehe dich herauf aus deinen Strömen mit allen Fischen, die an deinen Schuppen hängen. Und ich werfe dich in die Wüste, dich und alle Fische deiner Ströme." Kap. 32, 2: „Wie ein Tannín in den Gewässern warest du und braustest durch deine Nüstern und trübtest die Wasser mit deinen Füßen und durchwühltest die Ströme." Mit dichterischem Schwung beschreibt der Verfasser des Buchs Hiob das gewaltige Thier als ein Zeugniß für die Größe des Schöpfers.

Man weiß, wie sehr das Krokodil von den meisten Aegyptern verehrt wurde, wie seine Gestalt als hieroglyphisches Symbol des Sonnenaufgangs galt. Es scheint, als ob der hebr. Dichter an ägypt. Phantasie sich anlehnte, wenn er die Augen des Krokodils mit Frührothwimpern vergleicht und einen Feuerathem ihm beilegt (Hiob 41, 9. 10). Furchtbar erscheinen die zwei Reihen seiner durch Mangel an Lippen offen hervortretenden Zähne (Hiob 41, 5). Nicht für Pfeile blos, sondern selbst für Büchsenkugeln ist der aus viereckigen eng gefügten Hornschuppen bestehende Panzer, der Kopf, Rücken und Schwanz deckt, undurchdringlich (Hiob 41, 6—8. 17. 18). Im Wasser treibt sich das Thier mit der Kraft des Schwanzes vorwärts, daher das Schäumen der Flut beim Dichter Hiob's (Kap. 41, 22) erwähnt. Es sinkt rasch zur Tiefe, indem es einfach plötzlich die Luft aus seinen Lungen austreibt, wobei infolge des raschen Niedersinkens des Thieres einerseits und des sofortigen Aufsteigens vieler Luftblasen andererseits das Wasser scheinbar zum Sieden kommt wie in einem Topf (Hiob 41, 22). Am häufigsten sieht man Krokodile von etwa 12 Fuß Länge, doch trifft man auch solche, die 30 Fuß vom Kopf- bis zum Schwanzende messen. Mit seinem dicken Wanst und den kurzen, durch spitze Zehen ausgezeichneten Füßen durch den Schlamm watschelnd, erinnerte es den Dichter (Hiob 41, 21) an einen unten mit spitzen Scherben versehenen Dreschschlitten.

Heutzutage kommt das Krokodil unterhalb Theben nicht mehr vor. Dagegen hat man dasselbe neuerdings auch in Palästina wieder getroffen, nämlich in Nahr es-Zerka bei Cäsarea Stratonis. Das Vorkommen des Thieres in diesem Gewässer wurde seit vielen Jahrhunderten behauptet, aber immer wieder angezweifelt, bis endlich ein großes Exemplar vor einigen Jahren getödtet und dem engl. Missionar in Nazareth zur Verfügung gestellt wurde. Der bekannte Jordanschiffer Mac Gregor glaubt sogar im Kison ein Krokodil entdeckt zu haben, doch möchte das von ihm nur flüchtig bemerkte Geschöpf eher die mannslange Nileidechse (Lacerta nilotica) sein, von den Arabern Waran el-Bahr geheißen, während der Bewohner des Nahr es-Zerka nach den Beschreibungen, die ich vom Besitzer des Skelets erhielt, zur eigentlichen Krokodilfamilie gehört (vgl. Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 375 fg.; „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin", IV, 267. Ueber das Krokodil im all-gemeinen vgl. Tristram, a. a. O., S. 257 fg.; Bochart, a. a. O., III, 737 fg.). Furrer.

Krone. Bei den Hebräern wie bei andern Völkern gehörte zu den königlichen Insignien, außer Scepter, prächtigem Gewand und Schmuck, das Diadem, Nezer (2 Sam. 1, 10; 2 Kön. 11, 12; Ps. 89, 40; 132, 18), oder die Krone, ʿatara (2 Sam. 12, 30; HL. 3, 4; Ez. 21, 31 [26]; Sach. 6, 11. 14). Beide hebr. Namen leiten auf die Grundbedeutung „umgeben", „umschließen" zurück; mit ersterm wird auch der priesterliche Kopfschmuck (2 Mos. 29, 6; 39, 30; 3 Mos. 8, 9), mit letzterm der Kranz der Neuvermählten (HL. 3, 11), der Zecher (Jes. 28, 1) und die Kopftracht des Herrschers (Ps. 21, 4; Esth. 8, 15) bezeichnet. Man vermuthet, daß mit der Salbung des Königs, die unserer Krönung gleichkam und die göttliche Weihe versinnbildete, jedoch nicht bei jedem Regentenwechsel erwähnt wird, auch die Aufsetzung des Krondiadems, des Abzeichens der königlichen Würde, verbunden war, obschon sie erst seit Joas berichtet wird. Der biblische Sprachgebrauch nimmt „Krone" für Ehrenschmuck überhaupt (Hiob 19, 19; 31, 36), für das Würdigste, Edelste, Beste (Spr. 12, 4; 14, 24; 17, 6), daher Zion so genannt wird (Jes. 62, 3; s. Kränze). Ueber die Form der hebr. Kronen wissen wir nichts, man vermuthet, daß sie diademartig aus einem Reif, über der Stirn mit einer breitern Verzierung, bestanden und später eine den unserigen ähnliche Gestalt erlangt haben. Dies ist wahrscheinlicher als die Meinung, welche die hebr. Könige Diadem und Krone tragen läßt. Roskoff.

Kröte. So hat Luther Ṣab übersetzt, welches Wort vielmehr die Dornschwanzeidechse (Uromastix spinipes) bezeichnet (s. Krokodil; vgl. auch 3 Mos. 11, 29). Ebenfalls unrichtig deutet er (Ps. 78, 45; 105, 30) Ṣepharděʿa, was Frosch heißt, als Kröte.

Furrer.

Krug, s. Geräthe.

Krystall verschiedener Art findet sich auch in den biblischen Gegenden, nämlich auf dem Libanon, im Gebirge Palästinas und besonders in den krystallinischen Massen der sinaitischen Berge (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 562, 790; II, 476, 813; III, 674 u. s. w.). Das Mineral wird im Hebräischen mit demselben Ausdruck wie Eis oder Hagelkorn bezeichnet (Ḳeraḥ oder gabíš). Ezechiel (Kap. 1, 22) vergleicht des Firmamentes Klarheit mit dem „Auge des Krystalls" und der neutest. Seher schildert (Offb. 22, 1) den Strom des Lebens, der einst durch die Gassen des neuen Jerusalems rauschen wird, als glänzend wie Krystall. Kap. 4, 6 hat der Verfasser die Schilderung von Ez. 1, 22 aufgenommen. Es hatten beide Seher wol den Kalkspathkrystall im Auge, der Glasglanz hat, durchsichtig und meist farblos ist und oft Spalten im Kalkgestein füllt. Bergkrystall scheint in jenen Gegenden sehr selten vorzukommen und die andern Krystallarten würden nicht gut zur Vergleichung der Seher passen. Uebrigens schätzte man das Mineral sehr hoch und stellte es dem ophirischen Gold, den Korallen und Perlen an die Seite (Hiob 28, 18).

Furrer.

Kuchen. Nebst dem gesäuerten und ungesäuerten Brot und den Aschkuchen (s. d.) erwähnt die Bibel mehrere Arten feinern Backwerks oder Kuchen, deren Beschaffenheit sich nur vermuthen läßt, als die in der Pfanne (marḥeset) in Oel gebacken, auch zu Speiseopfern verwendet wurden, wobei einige an Pfannkuchen, andere an Krapfen erinnern; Kuchen, deren Teig man in Oel knetete, auf dem Backblech (maḥabat) buk (3 Mos. 2, 5), dann in Stücke brach und nochmals mit Oel übergoß (3 Mos. 6, 14 [21]); Lebibot (2 Sam. 13, 5 fg.), nach der unsichern Etymologie bald für ein herzförmiges, oder herzstärkendes, oder blätterartig gewickeltes, in der Pfanne bereitetes Backwerk, bald für Schmalzkuchen oder Pudding gehalten; Ḥallot (2 Sam. 6, 19), bei Opfern gebraucht (2 Mos. 29, 2; 3 Mos. 2, 4; 7, 12; 8, 26; 4 Mos. 2, 4), mit Oel eingeknetet und im Ofen gebacken (3 Mos. 2, 4), werden dem Wort nach für kringelähnliche „Lochkuchen" oder für „runde" oder „angenehme, süße" Kuchen erklärt; Rekikim (3 Mos. 2, 4; 4 Mos. 6, 15; 1 Chron. 23, 29), sehr dünne, mit Oel überstrichene Opferfladen. Zu den Kuchen nahm man häufig Bienen-, Dattel-, Trauben-, Mannahonig, der im Orient auch jetzt anstatt des Zuckers gebraucht wird. Solche Honigkuchen (ṣaphiḥit bidebas) waren von jeher ein Leckerbissen des Morgenländers (s. Backen). Unter ʾašiše ʿanabim (Hos. 3, 1), die (HL. 2, 5; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3) als Erfrischung erwähnt werden, versteht man Kuchen mit Rosinen. Cawanim (von den LXX beibehalten) waren Kuchen, die man der heidnischen Göttin „der Königin des Himmels" bereitete und opferte (Jer. 7, 18; 44, 19).

Roskoff.

Kuh. Wie unser „Rind" bald ohne Unterschied des Geschlechts, bald von dem einen oder andern gebraucht wird, ebenso das hebr. Bakar, das also auch das weibliche ausschließlich bezeichnen kann (1 Mos. 33, 13), obschon die Kuh den besondern Namen Para hat. Nebst Schafen und Ziegen machten Rinder den Haupttheil der hebr. Landwirthschaft aus; sie waren die gewöhnlichen Haus- und Opferthiere, deren Pflege unter gesetzlichem Schutz stand (2 Mos. 21, 33 fg.; 33, 4; 3 Mos. 19, 19; 22, 24. 27; 5 Mos. 22, 4). Die duftigen Weiden in der Ebene Saron (1 Chron. 27, 28 fg.), die fetten Triften von Basan (2 Mos. 32, 4; Ez. 39, 18) waren der Viehzucht wegen berühmt und die basanischen Kühe sprichwörtlich (Am. 4, 1; s. Viehzucht). Die Kuh war dem Hebräer wichtig, nicht nur weil er Rindfleisch (1 Sam. 14, 32; 1 Kön. 4, 20; 19, 21), besonders Kalbfleisch, gern aß (1 Mos. 18, 7; 5 Mos. 12, 21; 1 Sam. 28, 24; 2 Sam. 12, 4; 2 Chron. 18, 2; Neh. 5, 18; Jes. 22, 13; Am. 6, 4), wegen Verwendung des Rindes zu landwirthschaftlichen Arbeiten (5 Mos. 22, 10; Richt. 14, 18; 1 Kön. 19, 19 fg.; Jer. 30, 24; Am. 6, 12; Hos. 10, 11; Hiob 1, 14), zum Ziehen und Lasttragen (1 Chron. 12, 40), wegen der Nutzbarkeit der Haut und des Horns, sondern auch wegen der Milch, die dem Honig an die Seite gesetzt (2 Mos. 3, 8; 13, 5; Jos. 5, 6; Jer. 11, 5), nach deren Menge der Reichthum des Heerdenbesitzers bemessen wurde (Hiob 21, 24). Sie war sowol frisch (1 Mos. 18, 8) als geronnen (Richt. 4, 19; 5, 25; Hiob 20, 17; Luther: Butter), wie im heutigen Orient, ein beliebtes Nahrungsmittel, aus ihr bereitete man Käse (1 Sam. 17, 18; 2 Sam. 17, 29; Hiob 9, 10; s. Milch). Merkwürdig ist das Verfahren mit der rothen Kuh, die fehlerlos und ungebraucht sein mußte (5 Mos. 21, 3; 1 Sam. 6, 7), außerhalb des Lagers als Sündopfer geschlachtet, und nachdem von ihrem Blut siebenmal gegen das Heiligthum gesprengt worden, ganz und gar mit Cedernholz, Ysop und Coccuswolle verbrannt wurde. Von der gesammelten, außerhalb des Lagers an einem reinen Ort aufbewahrten Asche nahm man zum Sprengwasser, welches als Lauge diente, um mittels eines Ysopbüschels die Verunreinigung durch den Tod zu beseitigen. Das 5. Buch Mose enthält (Kap. 21, 1 fg.) eine eigenthümliche Bestimmung. Wurde ein Erschlagener im Freien gefunden und der Thäter blieb unbekannt, so mußten die Aeltesten des dem Leichnam nächstgelegenen Ortes eine junge Kuh, mit der noch nicht gearbeitet worden, an einem immerfließenden Bach so schlachten, daß das Blut in das Wasser floß, worauf die Priester ihre Hände waschen, zum Zeichen ihrer Unschuld an dem Mord, und zugleich erklären sollten, daß sie weder Urheber noch Mitwisser des Verbrechens seien. Roskoff.

Kukuk, wahrscheinlich der auch als Eule (s. d.) und Schwalbe gedeutete taḥmas (3 Mos. 11, 16), der in Palästina vorkommt und von dem die Alten glaubten, daß er die Eier und Jungen der Pflegeältern seiner Jungen aus dem Neste werfe und fresse (Aristoteles, Historia animalium, VI, 7; IX, 29). Sein Fleisch galt und gilt zum Theil noch als schmackhaft. Den Namen, der „Gewaltthätige" (von ḥamas, Gewalt üben), hatte er wegen jener vermeintlichen Eigenschaft. Schenkel.

Kümmel (cuminum sativum, nicht unser gemeiner Kümmel, carum carvi L., sondern der sogenannte röm. Kümmel) wurde schon im Alterthum wie noch heute in Palästina cultivirt, um den gewürzhaften Samen dieser Dolden tragenden, dem Fenchel ähnlichen Pflanze zu benutzen. Nach Jesaja (Kap. 28, 27. 28) schlug man den zarten Samen mit einer Ruthe aus; hätte es sich doch ohnehin nicht gelohnt, die verhältnißmäßig geringen Quantitäten der Kümmelstauden wie die Getreidegarben mit dem Dreschschlitten zu behandeln. Bezeichnend aber für die Pedanterie der Schriftgelehrten und Pharisäer zu Christi Zeit war es, daß sie sogar das Küchengewürz (s. auch Dill) verzehnteten (Matth. 23, 23). Furrer.

Kundschafter, s. Krieg, Kriegskunst, Kriegsheer.

Kunst, Künste (bei den Hebräern). Da die einzelnen Künste an besonderer Stelle ihre Betrachtung finden (s. Dichtkunst, Musik, Tempel), so erübrigt hier nur, die allgemeine künstlerische Anlage des Volkes zu bestimmen, sowie das Maß zu erörtern, in welchem sich der Kunsttrieb in Israel darstellte. Hierbei kommen sowol die bildenden Künste im engern Sinn, die der Form und der Farbe (Architektur, Sculptur, Malerei) in Frage, als auch die des Tons und der Rede (Musik, Dichtkunst). Die besonders früher häufige Meinung, bei den Orientalen oder wenigstens den Semiten könne von Kunst keine Rede sein, leidet entweder an Unkunde und Flüchtigkeit oder hat nur einzelne Kunstgattungen im Auge, oder sie läßt, in künstlerischem Dogmatismus von Einem bestimmten

Ideal trunken, den kunsthistorischen Gesichtspunkt ganz aus den Augen. Freilich hat die gerechte geschichtliche Würdigung ihre Schwierigkeiten. Unsere Kunstgeschichte hat sich zu enge am Aufleben des antiken Ideals entwickelt, um nicht von demselben abhängig zu sein, um nicht die hellenische Kunstform als die absolut schöne hinzustellen und als Maßstab anzulegen. Die letztere stellt jedoch nur den Menschen in den Mittelpunkt, weniger die übrige Natur, findet das Ideal am vollkommensten in der Plastik entwickelt, weniger in der Malerei, weist aber doch auch auf eine Reihe Entwickelungsstufen zurück, welche sie selbst nicht durchgemacht, sondern wahrscheinlich aus dem Orient überkommen hat. Sehen wir also auch ganz ab von der Möglichkeit eines andern Kunstideals, so müssen dem Historiker diese mehr elementaren Formen in eben dem Maß von Wichtigkeit sein wie alle Anfänge und Entwickelungsepochen bedeutender Geistesschöpfungen. Ein sicheres Urtheil erheischt Einsicht in die elementaren Bedingungen und Grundformen künstlerischen Schaffens, eine feinere Spürkraft für den leisen Pulsschlag des langsam erwachenden Kunsttriebes. Immer will die Kunst eine höhere, geistigere Wirklichkeit schaffen, als Natur und Leben darbieten. Ein Maß solcher höhern Wirklichkeit ist schon da, wenn z. B. der assyr. Künstler eine Kampfesscene an die Wände des Palastes malte: das ruhmvolle Ereigniß, an sich flüchtig vorübergeeilt in der verrinnenden Stunde, ist festgehalten für das Auge jedes Zeitgenossen, vieler Nachkommen. Den König auf seinem Streitwagen bildet er nicht, wie derselbe wirklich dastand, sondern in der vollen Würde, wie er ihn sich denkt, d. h. in Idealität. Ist für den religiösen Sinn gerade die Gegenwart der Gottheit der befriedigende Vollgenuß, so kommt demselben der Künstler durch die malerische oder plastische Abbildung entgegen, sobald die Gottheit in ihrer vollen Individualität sich mit der Vorstellung des Gläubigen deckt oder gar dieselbe reinigt und idealisirt. Schon die Reinheit geometrischer Formen verräth ein Streben nach Idealität; es ist der Beginn des schönen Ebenmaßes, das der suchende Kunsttrieb erringen will. Der Drang, Erhabenes zu bilden, wird sich anfangs lediglich in der alle Naturwirklichkeit überragenden Größe darstellen, bis dieselbe sich mit der rechten Proportion aller Theile vereint. Gerade der Orient zeigt diese Richtung in erhöhtem Maß, und dieser Drang nach dem Erhabenen, sich zunächst im Kolossalen sowie im Massenhaften einen Ausdruck suchend, findet schwerer im Princip des Anmuthigen ein angemessenes Gegengewicht. Ist aber der Kunsttrieb stets eine eigenthümliche Richtung des menschlichen Grundstrebens, die Natur zu beherrschen und zum Organ seines Geistes zu stempeln, so wird und muß er da kräftiger sich entfalten, wo sie leichter zu beherrschen ist mit Auge und mit Hand, so in dem schönen Klima von Hellas, das nicht jene schroffen Gegensätze Asiens kennt, wo selbst der Blick auf das weite Meer begrenzt ist durch zahllose Eilande. Wo, wie vielfach in Vorderasien, der Mensch noch fortwährend der Natur seine Subsistenz abringen muß, wo Wüste und Oase harte Gegensätze bilden, wo Steppe und Gebirge nur andere Formen von Unwirthlichkeit zeigen: da kann der Geist schwer zu jener lieblich-ernsten Ruhe gelangen, welche die wahre Kunstübung erheischt. Wo aber der Boden günstiger, wo eine Stätte geebnet ist durch hundertjährige Civilisationsarbeit, wo ein kräftiges nationales Leben die Empfindung behaglicher Sicherheit aufkommen läßt, da können wir Kunstbildungen fordern und erwarten.

Ein gewisses Maß dieser Vorbedingungen finden wir auf dem Boden Palästinas, in Israel. Denn es ist unrichtig, hier von Betrachtung des semitischen Geistes überhaupt auszugehen, solange der ethnologische Begriff des Semiten noch so schwankend ist, solange unser Einblick in das Leben und Walten der großen Reiche in Assur und Babylon noch so wenig sichere und umfassende Züge uns entgegenbringt, solange wir nicht noch vollständiger den ursprünglichen Sinn der arab. Cultur abgelöst haben von der vielfach verzerrenden, nur in wenigen Punkten günstig restaurirenden Tünche des Islam. Selbst die nationale Literatur Israels verräth doch noch zu wenig Hände, zu wenig Richtungen (wenngleich unendlich mehr als die gewöhnliche Ueberlieferung ahnt und zugibt), um den eigentlichen Sinn und Geist des Volkes selbst treu und vor allem farbenreich zeichnen zu können. Gleichwol zeigt der Geist dieses Volks mannichfaltige Spuren und Anfänge, aus denen sich Kunstschöpfungen entwickeln konnten. Das offenbart sich schon in der wol eigenthümlich gearteten, aber hohen Stufe, welche die Dichtkunst (s. d.) der Hebräer einnimmt. Wir gewahren eine lebhafte Phantasie, welche freilich in überaus leichter Beweglichkeit nicht in einem Bilde ausruht, sondern, die Anschaulichkeit des Gedankens bezweckend, von Gleichniß zu Gleichniß schnell überspringt. Kein Dualismus zwischen Geist und Körper

lehrte das Leben als Schlacke verachten: geht doch die hebr. Psychologie gerade von der persönlichen Einheit des Menschen aus! Ja, der „Lebensgeist“ (die Ruach) ist zwar göttliches Walten, aber doch identisch mit dem rein natürlichen Leben des Organismus, nicht nur im Menschen, sondern auch im Thier, selbst in der Pflanze. Freilich wurde die Vergötterung des Naturlebens von allen höhern Geistern abgewiesen: aber wenn auch nicht natürliche Erscheinungsform, so war doch die Natur als Werk und als Offenbarungsstätte der Gottheit an und für sich wol würdig, Kunstobject zu werden. Daß die Unabbildbarkeit Gottes keineswegs so allgemein anerkannt war, wie man wol früher gemeint hat, in der Voraussetzung, alle Gesetze des Pentateuchs hätten stets nicht nur autoritative, sondern auch factische Geltung gehabt, ist heute zugestanden. Daß aber gleichwol jenes Princip tiefer im Volk haftete, als man hier und da zugeben möchte, erkennen wir gerade daraus, daß die oft vorkommenden Abbildungen Jahve's einen großen Mangel an Originalität zeigen und sich entweder an allgemein semitische Ueberlieferungen anlehnen oder Bildungen der Nachbarvölker einfach adoptiren. Um so mehr erheischt das thatsächliche Zurückbleiben Israels in den bildenden Künsten eine Erklärung. In der schnellen Beweglichkeit der Phantasie (vgl. Schnaase, „Geschichte der bildenden Künste“ [1. Ausg., Düsseldorf 1843—64], I, 257 fg.) liegt sie nicht allein. Mehr noch in der Geschichte des Volkes. Nur kurze Zeiten ruhiger Entwickelung waren ihm beschert, wie unter Salomo, und sofort sehen wir auch Kunstschöpfungen hervortreten. Vorher ließ der Kampf um sichere Existenz die ruhige Freude am Dasein nicht aufkommen; später ward die Volkskraft durch die Trennung der Reiche und weiterhin durch die Zusammenstöße mit den vorderasiat. Weltmonarchien brach gelegt. Das Land litt häufig unter verheerenden Calamitäten. Noch stärker wirkte die eigenthümliche Regierungsform. In Babylonien, Assyrien, Aegypten entstehen mächtige Bauten durch die Allgewalt der Fürsten. In Israel hat der republikanische Geist nur vorübergehend geschwiegen. Als die Masse nicht mehr reagirte, sprach sich derselbe in der höhern prophetischen Form aus: die selbstverherrlichende Eitelkeit sogar eines Hiskia erfährt von Jesaja (Kap. 39) strenge Rüge, nicht minder wo sie als Luxus und Prunk der Großen auftritt, erkauft durch Mishandlung des Volks (Am. 3, 15; 6, 11). Auch an die Feier der Verstorbenen konnte sich in Israel keine Kunstbildung anschließen, wie bei den Aegyptern und Persern. Der gerechte Gott gab nach der Anschauung des Volks dem Würdigen schon in diesem Leben Reichthum und Glück; in dem Gedächtniß der Nachkommen fortzuleben galt als Ersatz für die Ungewißheit nach dem Tode, und die Pietät war so stark, daß sie keiner Auffrischung durch imposante Denkmäler bedurfte. Wol ist hier und da von Grabmälern die Rede, bei Königen und Fürstensöhnen, doch waren dies (s. Grab, Gräber) ausgehauene Höhlen des Berges Zion; die künstlichen Grabmäler mit Vorhof und Gemächern, welche nördlich von Jerusalem am Damaskusthor gezeigt werden, sind viel spätern Ursprungs. Die unkritische Meinung französ. Reisenden, die hieraus auf einen altjüd. Kunststil schließen wollten, zerfällt in nichts, zumal der ägyptisch-griech. Stil derselben deutlich in die Zeit des Herodes und der Römer herabführt, der auch in den arab. Felsmonumenten im Wadi Musa vorkommt (vgl. Springer, „Handbuch der Kunstgeschichte“ [Stuttgart 1855], S. 54). Selbst der Gottesdienst bot der Entwickelung einer israelitische Kunst keine hinlänglich feste Basis dar. Das Centralheiligthum kam nicht ohne Spuren von Opposition seitens der Propheten zu Stande, als Abweichung von der alterthümlichen Einfachheit (2 Sam. 7, 5 fg.). Schon jene Centralisirung schloß ja die Vermehrung kirchl. Kunstschöpfungen aus. Und der Gedanke, daß der Tempelcultus zu Jerusalem die sicherste Gewähr der göttlichen Gnade abgebe, hat im Volk niemals feste Wurzel gefaßt. Dagegen spricht ebenso das lange Fortbestehen der Bamoth oder Hügelculte, sowie andererseits das Wirken der Propheten. Während in Aegypten lange Reihen mächtiger Säulen der Festprocession eine höhere Weihe geben sollten, genügte in Israel der feiernden Menge der geschlossene Raum der Vorhöfe. Das Ansehen und die Macht der Priester ist hier niemals bedeutend gewesen; denn selbst nach Esra's Zeiten werden sie von den geschulten Gesetzesinterpreten überragt. Und wiederum so nüchtern waren die Juden nicht, um die alltäglichen Thätigkeiten und bürgerlichen Geschäfte, gleich ihren ägypt. Nachbarn, in Stein zu verewigen, schon deshalb, weil sie zum Handwerk nicht viel Neigung besaßen und überwiegend dem Acker- und Weinbau oblagen. Der Sinn für das Erhabene, der sich so großartig in ihren Dichtungen kundgibt, fand nicht den Weg zu einer Darstellung in Form und Farbe, die dem Volk selbst genügt haben

würde: wo aber ein derartiges Talent ihnen entgegenzutreten schien, welches jene Brücke schlug, ahnte man sofort einen höhern Geist, eine göttliche Begabung. So bei Bezaleel und Oholiab (2 Mos. 36, 1. 2). Ein sinniges liebevolles Sichversenken in die Bildungen der Natur, welches für die Schöpfung des künstlerisch Anmuthigen die Grundstimmung bildet, widerstrebte zu sehr dem tiefen Ernst, der schnell vom Geschöpf zum Schöpfer emporstieg, aber ebenso auch dem maßlosen Sinnentaumel, der bei den andern Orientalen nur zu leicht den Rückschlag zu dem düstern Ernst mancher Culte bildete. Gleichwol bezeugen es die anmuthigen, feiner Naturbetrachtung entnommenen Gleichnisse in den Sprichwörtern Salomonis, daß es dem Volk an Keimen zu jener künstlerischen Sinnigkeit nicht ganz gebrach.

Wir behandeln zunächst die Spuren von Architektonik. Mag die Stiftshütte in der Wüste wirklich die im 2. Buch Mose ausführlich beschriebenen Formen gehabt haben, oder mag uns diese Beschreibung nur das spätere Traditionsbild vergegenwärtigen, eine Combination, deren factische Grundlagen sowol in dem ungleich größern Führerzelt Mose's als auch im Heiligthum zu Schilo (Jos. 18, 1) zu suchen sind, was uns das Richtigere zu sein scheint, gleichviel (im letztern Fall sogar um so mehr), uns liegt dort ein Bild künstlerischer Conception vor. Es wird dargestellt als ein zeltartiges Gebäude von beweglichen Holzwänden, überdacht mit einer vierfachen Lage theils kostbarer, theils solider Teppiche, 30 Ellen lang, 10 Ellen hoch, ebenso viel breit, durch einen Vorhang abgeschlossen gegen den rings umgebenden Vorhof von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite. Die 60 Säulen, 5 Ellen hoch, die ihn umgaben, dienten lediglich als Träger des ringsum laufenden Vorhangs. Die innere Theilung des Zeltes verhielt sich wie 1 : 2; das Allerheiligste mit der Bundeslade war 10 Ellen tief, das Heilige (mit den Geräthen einer alterthümlichen Cultusform: Räucheraltar, Schaubrottisch, Leuchter) 20 Ellen. Der Grundriß ist durchaus der eines arab. Zeltes, das noch heute in zwei Abtheilungen geschieden ist, hinten die kleinere, das unnahbare Heiligthum der Familie bergend, vorn die größere, ringsumher der eingezäunte Hof für Hab und Gut. Im Hinausschreiten über das Gewöhnliche, Nothwendige, Zweckmäßige gibt sich der künstlerische Trieb bereits kund. Die Maße sind viel größer, weil es eben das Zelt ist, „in welchem Jahve wohnt“, ohne ins Kolossale zu gehen, ohne massenhafte Gemächer hinzuzufügen. Es ist als ob es der hebr. Geist von vornherein aufgegeben hätte, die wirkliche Größe und Erhabenheit der Gottheit in rein äußerlicher Ausdehnung ihrer Wohnung irgendwie entsprechend darzustellen. Und das Wort Salomo's bei der Tempelweihe, welches die Incongruenz zwischen dem Tempelgebäude und den unendlichen Räumen des Himmels (1 Kön. 8, 27) beleuchtet, ist nicht einer besondern Höhe prophetischer Anschauung entnommen, sondern deutet auf ein im Volk ziemlich weit verbreitetes Axiom hin. Denn wie viel Sinnliches sich hier auch in die Gottesvorstellung einmischen mochte, so haftete dieselbe doch ganz überwiegend an den großartigen Erscheinungen des Himmels. Sonach hat das Allerheiligste nicht eigentlich die Bedeutung einer Cella (des Gemachs für die Statue des Gottes), sondern entspricht ihm nur äußerlich und fast unabsichtlich. In der Art und Weise aber, wie nun dieses Gotteszelt von den gewöhnlichen Menschenzelten geschieden wird, mangelt dem Volk die Originalität und es muß zu bereits anderweitig ausgeprägten Formen greifen. Das Malerische vertreten die gewirkten bunten Teppiche, und die höhere Vollkommenheit dieser Wohnung verräth sich im geometrischen Ebenmaß der Theile — beides echt ägyptisch. Dieses harmonische Maß gipfelt hier noch im Kubus, den das Allerheiligste ausmacht, es ist die volle Regelmäßigkeit, der erste schüchterne Schritt auf der Bahn höherer Kunstformen. Das Heilige ist genau doppelt so groß, weil hier die Stätte des reinen Priestercultus sein sollte.

Der Tempel des Salomo führt uns in das Gebiet der wirklichen Baukunst. Er ward errichtet auf der geebneten und dann kunstreich terrassirten Platte des Morija, des kleinern Hügels neben dem Zion. Der Kern des Ganzen bleibt identisch, nur die Maße und das Material ändern sich: das Ganze gewinnt mehr den Charakter eines königlichen Palastes, als der würdigern Wohnung für die Gottheit (2 Sam. 7, 2) oder vielmehr für das Heiligthum der Bundeslade. Das eigentliche Haus bestand gleichfalls aus dem Allerheiligsten und dem Heiligen, beide durch Wände geschieden, durch eine mächtige Flügelthür verbunden. Die Maße in Länge und Breite (60 und 20 Ellen) sind verdoppelt, aber die Höhe (30 Ellen) ist verdreifacht, dem neuen Charakter eines hochragenden Palastes

entsprechend. Wir sehen demnach keinen genügenden Grund, mit Bähr („Der Salomonische Tempel“ [Karlsruhe 1848], S. 33), an einen Schreibfehler für 20 Ellen zu denken. Gleichwol blieb der kubische Charakter des Sacrariums bewahrt. Der 10 Ellen hohe Raum über demselben floß wahrscheinlich zusammen mit den zahlreichen an beiden Langseiten und der Hinterseite, in drei Stockwerken sich erhebenden Gemächern, die für Tempelvorräthe und Utensilien bestimmt waren und nur kleine Zimmer von 5 Ellen Höhe darstellten. Ihre Zahl ist ungewiß: wären es ihrer dreißig gewesen (Josephus, „Alterthümer“, VIII, 3, 2), so müßten wir sie sehr klein denken. Das Heilige mündete in eine Vorhalle von 10 Ellen Länge und Tiefe; davor zwei freistehende Säulen, Jachin und Boas (s. Jachin und Boas), von 12 Ellen Umfang und 23 Ellen Höhe, von der indeß 5 Ellen auf das Capitäl kommen. An diesem gewahren wir Wölbungen, in der untern Hälfte netzartige Geflechte mit vielen Granatäpfeln, in der obern Lilienstengel, -Blumen, -Blätter, sodaß es wie ein Lilienstrauß aussah. Das Dach des Hauses mochte flach sein; eine leichte Deckenwölbung im Innern (nach Thenius) müßte stärker indicirt sein. Um das „Haus“ selbst zog sich ringsherum ein Vorhof für die Priester, den eine Mauer von dem niedriger liegenden Vorhof für das Volk trennte. In diesem wurden später wol Zellen angebracht, aber von Säulenhallen läßt sich nirgends die geringste Spur entdecken; sie sind dem Ganzen völlig fremd. Das Material bestand aus mächtigen balkenähnlichen Quadern, die aber nach innen und außen mit Cedern- und Cypressenholz verkleidet waren. Worin lag die Ursache dieser eigenthümlichen Erscheinung? Schwerlich darin, daß man die Innenwände mit Basreliefs versehen wollte; denn in Aegypten wählte man hierzu gerade den Stein, hier aber ein Material, das der Verwitterung unendlich leichter ausgesetzt ist. Kein Wunder, daß der Bau bereits 150 Jahre später (2 Kön. 12) umfassender Reparaturen bedurfte! Auch genügt wol nicht der Grund, daß Häuser von kostbarem Holz höher galten als steinerne. Gerade bei religiösen Bauten spielt die Conservirung des Alterthümlichen eine große Rolle, und so scheint auch diese durchgängige Holzbekleidung daran erinnern zu sollen, daß das ursprüngliche Gotteshaus (in Schilo) lediglich aus Holz bestand. Der Bericht legt einen besondern Nachdruck darauf, daß man nichts von den Steinen gewahrte (1 Kön. 6, 18). Einen Schritt weiter — und das Holz selbst fällt fort, wol aber muß der Stein selbst den Formen des Holzes nachgeben. So verrathen die steinernen Grabkammern in Aegypten deutlich den Urtypus des Holzbaues, in der Decke, als wäre sie aus Baumstämmen zusammengefügt, selbst in der Nachbildung des Lattenwerks im Relief der Thür (vgl Erbkam, „Ueber den Gräber- und Tempelbau der alten Aegypter“ [Berlin 1852], S. 16). Aehnliches findet sich in den Urformen der griech. Tempel, deren Structur durchweg auf alten Holzbau zurückführt.

Phöniz. Bauleute, vom König Hiram entlehnt, haben beim Tempelbau stark mitgewirkt. Viel zu weit geht die Vermuthung, daß sie auch phöniz. Cultus mit eingeschleppt hätten. Der Grundriß ist, wie wir fanden, dem der Stiftshütte entsprechend und daher echt israelitisch. Allein gleichwol könnte daneben ein starker Einfluß phöniz. Kunststils angenommen werden. Nur freilich ist es nicht leicht zu ermitteln, welcher Art derselbe gewesen ist, da uns aus Phönizien fast nichts übriggeblieben ist, was darüber sichere Kunde gäbe. Man muß in die Colonien blicken, wohin die Phönizier in viel höherm Maß, als man früher gemeint hat, ihre Eigenart mitgenommen haben, d. h. da wo sie ganz allein herrschten. Auch die Phönizier haben nach den alten Schriftstellern (Josephus, Contra Apion., I, 17, 18) Holz und Metall bei ihren Prachtbauten verwendet. Säulen von Erz, Balken von Cedernholz werden bei den Tempeln zu Gades und Utica erwähnt; Backsteine scheinen ihnen, wie den Juden, unbekannt gewesen zu sein. In einem Tempel zu Karthago waren, wie beim Salomonischen Tempel, die Wände mit Goldplatten belegt. Alles dieses betrifft aber nur Nebendinge, nicht den architektonischen Grundriß; von reichen Teppichbehängen, wie bei den Phöniziern, finden wir im Tempel nichts. Auf jene Momente hin das Urtheil zu fällen (mit Schnaase, a. a. O., I, 249), daß der Baustil der Juden mit dem der Phönizier höchst übereinstimmend, fast zusammenfallend gewesen sei, erscheint mehr als gewagt. Die Tempelreste auf der Insel Gozzo, die sogenannte Giganteia, auch auf phöniz. Ursprung zurückgeführt, geben deutlichere Bilder. Jeder einzelne Tempel ist in mehrere Haupträume getheilt. Eine elliptische Thürschwelle führt in einen vordern Hofraum, welcher, elliptisch wie die Schwelle gestaltet, durch einen schmalen Durchgang mit dem hintern gleichförmigen größern Hof verbunden ist. Im Hintergrund befindet sich

ein im Halbkreis erhöhter Raum, in den Seitenrundungen Heiligthümer mit vielen Altären. Ein anderer Tempel, wie auch der Hadjar-Chem auf Malta, bestand aus einer Menge rundlicher elliptischer Räume. Der paphische Tempel auf Cypern zeigt, wie der zu Marathos, der Insel Arados gegenüber, erhöhte Emporbühnen, ohne Zweifel für die Götterstatuen — zwei Höfe von fast gleicher Größe, mit Säulen umgeben, seitwärts im zweiten Hof die Cella mit erhöhtem Mittelbau und niedrigen, von Säulen getragenen Seitenhallen (vgl. Springer, a. a. O., S. 52, 53). Sind dies wirklich Denkmäler der phöniz. Kunst, so springt, gerade in Betreff der architektonischen Hauptformen und der Grundlinien, die umfassendste Unähnlichkeit mit dem Salomonischen Bau sofort ins Auge. Die Cella war hier nicht erhöht, zumal ja auch ihr Inhalt dem Auge des Volks, selbst der Schar der Priester verborgen sein sollte; denn darauf fällt besonderer Nachdruck, daß die Lade Gottes im tiefen Dunkel stehe (1 Kön. 8, 12), ein Sinnbild der verhüllenden theophanischen Wolke. Nirgends finden wir hier durch Mauerwerk bezeichnete Scheidungen im Tempelraum selbst, sowie dort nicht rings umschließende Vorhöfe. Daß das Heiligthum (mit dem Priestervorhof?) als Ganzes höher gelegen war, brachte nur die gegebene Form der Hügelkuppe mit sich. Nirgends, was besonders charakteristisch, jene elliptischen und halbrunden Räume, die allein dem ganzen Bau eine total verschiedene Form gegeben hätten, nirgends jene Säulenreihen und Säulenhallen, die sich bis ins innere Heiligthum hinziehen. Wunderlich ist es, daß auch Movers („Die Phönizier“ [Berlin 1849—50], I, 58, 673) eine große Verwandtschaft zwischen den phönizischen und jerusalemischen Bauten annimmt. Die blose Aussonderung eines Adyton, in das nur die vornehmsten Priester eintreten konnten, gibt doch eine viel zu dürftige Parallele. Vollends wenn man einen Blick in die citirte Stelle thut (Lucian, De dea syria, Kap. 31). Nach ihm war der Tempel nicht „einfach“, sondern ein anderes Gemach in ihm enthalten, durch einen schmalen Auf- und Zugang mit dem größern Theil des Heiligthums, das allen offen stand, verbunden. Thüren seien nicht vorhanden. In jenes Gemach gehen nur die Priester, die der Gottheit am nächsten stehen. Man halte doch nur fest, daß die Scheidung von Sacrarium und Vorhof, der Stätten für Gott, Priester, Volk, allen ausgeführtern Heiligthümern naturnothwendig eignen muß. Ebenso wenig gewahren wir im Grundriß eine Anlehnung an Aegypten, an und für sich nicht so unmöglich, da bekanntlich Salomo eine Pharaonentochter geheirathet hatte. Allein schon der Charakter der durchgängigen Steinarbeit, ferner die kolossalen Dimensionen, die langen Colonnaden von außen, die Säulenreihen im Innern, der Umstand, daß die Vorhöfe das Heiligthum nicht rings umgeben, sondern in gleicher Breite vor der Cella liegen, zugleich der Wechsel von Breite und Tiefe (der Tempel des Chensu bei Karnak ist sehr tief und schmal, der von Qurna bei geringer Tiefe sehr breit), die sehr mannichfaltige Anordnung der innern Räume — alles dies liefert so tiefgreifende architektonische Unterschiede, daß auch von leiser Anlehnung nichts zu entdecken ist. Daß neben dem Sacrarium sich hier wie dort viele Gemächer fanden, kommt nicht in Betracht. Denn im Salomonischen Tempel sind sie lediglich durch rein praktische Zwecke hervorgerufen und dienen dem Cultus nur sehr mittelbar. Ihre untergeordnete Bedeutung zeigt sich auch darin, daß das eigentliche Heiligthum jenen Anbau um 12 Ellen überragte. Ueber die Paläste der Könige und Großen können wir von künstlerischem Standpunkt nichts sagen, da hierüber die Quellen schweigen und nur das Material (Cedernholz und Stein), sowie Ausschmückung (Thüren mit eingelegtem Elfenbein), erwähnen.

Von Malerei finden wir wenige Spuren, die sich nicht weiter verfolgen lassen; was die Bilder von Kriegern an den Wänden betrifft, die Ezechiel (Kap. 23, 16) erwähnt, so deutet dies auf chald. Kunst. Dagegen war das Innere des Tempels mit Basreliefs geschmückt, jener eigenthümlichen Verbindung des malerischen Princips mit der Sculptur, die in Aegypten besonders häufig erscheint. Die Holzwände des Tempels waren mit reichem Schnitzwerk bedeckt, welche Bilder von Cheruben, Palmen, Coloquinten, Blumen darstellten, sämmtlich mit Goldblech überzogen, in welchem die Umrisse jener Gestalten deutlich hervortraten. Hier ist es vor allem die Abwesenheit der farbigen Ausmalung des Reliefs, sowie aller Inschriften, welche vom ägypt. Stil stark abweicht, während der Ueberzug mit Gold dem phöniz. Geschmack näher steht. Die Stelle der Göttergestalten vertreten hier die Cherube, jene Sinnbilder, in welchen theils ideelle Wächter des Heiligthums, theils Personificationen der theophanischen Wolke zu sehen sind. Allein beides deutet mehr nur auf den Ursprung. Denn in jener Bedeutung hätten sie mehr in den Vorhof gehört, in dieser ausschließlich

ins Allerheiligste: offenbar sind sie hier nur als geeignetste Decoration des Heiligthums überhaupt gedacht. Denn auch die Cherube (s. d.), welche im Sacrarium sich befanden, aufrecht stehende kolossale Gestalten, deren Flügelenden in der Mitte zusammenstießen und andererseits fast die Seitenwände berührten, scheinen eher die heilige Lade zu hüten, weniger den Gottesthron darzustellen, eben wegen der aufrechten Stellung. Daß sie wesentlich menschliche Figur hatten, daß ihre Flügel, bei den vorexilischen Beschreibungen fast ausschließlich hervortretend, die Hauptsache bildeten, setzen wir hier voraus, da die Zusammensetzung derselben aus Mensch, Stier, Löwe und Adler wol größtentheils der durch assyr. Vorbilder angeregten Phantasie Ezechiel's ihre Entstehung verdankt. Wie aber ist der reiche Schmuck an Palmen und Blumen zu verstehen? Die Dattelpalme soll wol als der ausgezeichnetste Vertreter der Baumwelt gelten; sie war in alter Zeit in Palästina so häufig, daß sie sogar auf spätern jüdischen und röm. Münzen als Sinnbild des Landes vorkommt. Als Nutzbaum scheint sie indeß hier weniger verwerthet worden zu sein. Dessenungeachtet verräth sich doch auch hier eine gewisse Passivität, eine leise Anlehnung an fremden Kunstgeschmack. Denn auch in Phönizien galt die Dattelpalme als Landessymbol und wird in der ägypt. Architektur (besonders im neuen Reich) stark gebraucht. Wir finden nämlich in den Schriften Israels der Palme keineswegs mit solcher Auszeichnung gedacht, daß wir von vornherein erwarten dürften, sie auch als decoratives Element, vollends an heiliger Stätte, anzutreffen, viel eher Eiche und Terebinthe, Weinstock und Feigenbaum. Dagegen ist die Lilie ganz palästinensisch. Da aber sonst Blumen im Gottesdienst (ganz anders als bei andern Völkern) keine Rolle spielen, so scheint auch hierin das ägypt. Vorbild gewirkt zu haben, nur daß man statt Lotos und Papyrus die einheimische Pflanze vorzog. Sollten wir aber bei der Bedeutung als Decoration, als einer Art goldener Tapete, stehen bleiben müssen? Der Nachdruck, den die Urkunde auf jenen Schmuck legt, widerräth diese Beschränkung. Dem Orient ist die freie Natur der angemessenste Ort für das göttliche Walten und nicht minder für das menschliche Wohlsein. Nicht im eigenen großen Haus zu sitzen, ist sein Wunsch, sondern zu ruhen „unter dem Weinstock und Feigenbaum", unter grünen Fruchtbäumen als den Symbolen des quellenden Lebens. Erwäge man nun, wie gerade in der Salomonischen Zeit die alten Erinnerungen auflebten und umfassende Darstellung fanden: von den Eichen Mamres, unter denen Abraham und Isaak so gern weilten, von der Terebinthe bei Sichem, von der Tamariske, die der Stammvater selbst zu Beersaba gepflanzt hat. Eine rechte Gottesstätte kann er nur als reichbewässerten Garten voll frischer Bäume sich denken, und alle Völker des Alterthums empfanden in dem prangenden Blätterschmuck, in der lebenskräftigen Fülle des Baumwuchses, kurz im heiligen Hain die Nähe der Gottheit. So lag es nahe, dem heiligen Gebäude des Tempels dadurch einen Stempel höherer künstlerischer Idealität aufzudrücken, daß man es ideell zu einem „Paradies" machte. Es ist dies eine von den Formen, durch welche die Kunst ihrem Urzweck zu genügen strebt, dem rohen Material Leben einzuhauchen durch Nachbildung der Natur. Für die Architektonik bietet sich aber als solches Naturobject die Landschaft dar, die vegetative Welt. Selbst die Baukunst in Hellas (während doch die Eigenthümlichkeit der griech. Kunst darin gipfelt, den Menschen als die Urform schöner Kunstbildung anzusehen) verräth deutlich diese Anlehnung. Und noch viel deutlicher erscheint jene Combination in den großen assyr. Bauten (hängende Gärten der Semiramis) und in den ägypt. Tempeln.

Und dasselbe künstlerische Motiv erscheint auch in den mächtigen freistehenden Säulen vor dem Tempelhaus (1 Kön. 7, 15—22). Die Grundidee des Baumes springt uns hier greifbar entgegen. Eine Combination mit den Baalssäulen ist ohnehin ausgeschlossen durch ihre Größe wie durch ihr reiches Capitäl; denn diese phöniz. Idole waren viel kleiner und konisch zugespitzt. Für den Ursprung der Säulenform bietet die ägypt. Architektonik die lehrreichsten Belege. Die eine Form entwickelt sich aus dem Pfeiler; durch das Acht- und Sechzehneck hindurch kam sie zur Walzenform; das anfangs dürftige Capitäl wird nach und nach complicirter, nimmt Rundungen und Gestalten auf. Die andere Form entwickelt sich ganz deutlich aus dem Bild der Lotosblume und lehnt sich später an die Formen der Papyrusstaude und Palme an (vgl. Erbkam, a. a. O., S. 25 fg.). Bei den beiden Salomonischen Säulen verbietet schon der freie Stand eine Anlehnung an den Pfeiler anzunehmen und weist auf den Urtypus der vegetativen Entstehung hin. Aber die einfache, vollends naturgetreue Nachbildung des Baumes genügte nicht. Der semitische

Geist ist zu unruhig, aber man erwäge auch, daß die vegetative Natur in jener Zone, wo sie überhaupt pflanzliches Leben in Fülle erzeugt, denselben Charakter der Unruhe, des schnellen Wechsels von Entstehen und Vergehen, aufweist. Und sowenig im volklichen Dasein das einzelne Individuum seinen Blick anhaltend fesselte, nur die Geschlechtsgruppe, die Familie, der Stamm, so noch weniger das Naturindividuum, der einzelne Baum, die einzelne Pflanze in ihrer Ganzheit. Noch zu unentwickelt, um die individuelle Naturform ihrer entstellenden Zufälligkeiten zu entkleiden und dadurch dem künstlerischen Urtrieb des Idealisirens zu genügen, wählt er den mehr mechanischen Weg der Zusammenstellung. Der kräftigste Stamm treibe zahllose Früchte bester Art und prange in den schönsten Blüten: diese Tendenz stellt sich in jenen Säulen dar. Verrathen ägypt. Säulen den Urgedanken eines Bündels von Lotospflanzen, so fällt hier eine derartige Ableitung bei den 12 Ellen dicken Säulen von selbst fort. Und wo der Stamm 4 Ellen im Durchmesser hat, kann der Künstler auch unmöglich an den höchstens 18 Zoll starken Stamm der Palme gedacht haben. Der Baum als Symbol des Lebens ist auch Sinnbild festwurzelnder Kraft, und darum ist wol an die echt palästinensische Eiche gedacht worden. Das außerordentlich große Capitäl (sich zum Stamm verhaltend wie 5 : 18) versinnbildet den obern Theil des Baumes, das Laubwerk mit Blüten und Früchten. Im untern Theil waren an sieben Reifen 200 Granatäpfel — nicht zu viel für den beträchtlichen Raum und als Darstellung außerordentlicher Fruchtbarkeit. Granatäpfel (in der Größe einer Orange) galten für besonders schön (HL. 4, 3) und waren wegen ihres Saftreichthums ungemein erfrischend. Und unter den Blumen gab man der Lilie (Luther: Rose) den Preis (HL. 4, 5; 6, 2; 7, 3): darum endeten die Säulen oben wie ein prächtiger Lilienstrauß. Sollten die Säulen Bäume abbilden (wie denn vielleicht in den Vorhöfen wirkliche Bäume gepflanzt waren; vgl. Ps. 92, 13 fg.), warum keine Aeste? zumal gerade diese den vollen Reiz des Baumes vermitteln, indem sie den Schatten bringen, auf den der Orientale so hohen Werth legt. Auch in diesem Punkt möchte die architektonische Tradition, wie sie aus Aegypten her bekannt war, einschränkend und normirend gewirkt haben, freilich in sehr unbedeutendem Maß (s. auch Jachin und Boas). Das große Lavationsbecken im Vorhof (das „eherne Meer") könnte als Abbildung einer reich strömenden Quelle das Bild eines bewässerten Gartens vervollständigen, wenn nicht diese Deutung doch durch den praktischen Zweck desselben, den Abwaschungen der Priester zu dienen, beschränkt würde, wie selbst in der dichterischen Rede das Kunstprincip des schönen Rhythmus durch Gleichzahl wie durch regelmäßigen Wechsel von Länge und Kürze der Silben nicht zum vollen Durchbruch gelangen konnte (s. Dichtkunst).

Schließlich bliebe nur ein Wort zu sagen über den symbolischen Charakter, den man der gesammten oriental. Kunst zuschreibt und auch bei den hebr. Kunstschöpfungen oft in höchst übertriebener Weise hat finden wollen. Vorzüglich im Unterschied von der hellenischen Kunst. Wir können hier nicht so weit ausholen, um die übliche Verwirrung in dieser Frage ganz zu lösen; daher nur einige Andeutungen. Symbolisirend ist alle Kunst, weil sie idealisirt. Die blose Nachahmung des sinnlichen Naturobjects schafft nie ein Kunstwerk; selbst das Porträt wird erst dann künstlerisch, wenn es den höhern gleichen Gesammttypus zum Ausdruck bringt: „die Kunst muß malen, wie sich die plastische Natur das Bild dachte". Im einzelnen muß die ideale Gattung, also ein begriffliches, zur Anschauung kommen. In Hellas findet sich ein viel größeres ausruhendes Gefallen an der Natur und ihren Einzelheiten als im Orient, an der Hochstellung der menschlichen Gestalt. Deshalb ruht hier die Schönheit weitaus in der schönen Form. Aber den Orient zog an und berauschte die Lebensfülle der Natur, wie wir oben sahen, und die Nichtigkeit des Individuums, gestützt durch alle socialen Verhältnisse, fand ihre Rechtfertigung in der Größe der Gottheit, deren Symbol der Himmel mit seinen Phänomenen hergab. So konnte hier das Ideelle im Landschaftlichen und im Menschlichen als solchem nicht zur vollen Anschauung gelangen. Deshalb tritt es in Combinationen verschiedener Naturobjecte von selbst stärker hervor. Im Orient ist daher nur in höherm Maß das einzelne Naturobject Mittel zum künstlerischen Zweck, während Hellas dasselbe dem Kunstzweck selbst bedeutend näher bringt. So löst sich der specifische Unterschied in einen graduellen auf, wie dies auch neuere Kunsthistoriker vielfach eingesehen haben. Aber tiefsinnige Gedanken, hohe Begriffe zum Ausdruck bringen zu wollen, davon ist auch die oriental. Kunst entfernt; da hört alle wahre Kunst auf, und an Stelle der natürlichen

berechtigten Symbolik tritt die künstelnde Emblematik, ein Unterschied, welcher Bähr in seiner „Symbolik des mosaischen Cultus“ gänzlich entgangen ist. In Israel konnte überhaupt das Symbolische gerade nach seinem Hauptgebiet nicht zur Reife gelangen. Der religiösen Symbolik rechte Heimat ist die Naturreligion. Wo die Gottheit viel weniger durch den erleuchteten Geist und das wache Gewissen redet, wo die Kategorie der gebenden und verheerenden Macht das religiöse Bewußtsein nahezu ausfüllt: da lauscht man begierig, um in den Naturerscheinungen die Selbstbezeugung der Gottheit zu vermehren. Dinge, in denen sich diese Macht kundzugeben scheint, werden heilig; aus ihrer Zusammenfügung entstehen bildliche Gestalten, welche nicht nur an den gedachten und geglaubten Gott erinnern, sondern ihn auch mehr oder weniger selbst repräsentiren. Der Widerspruch der hervorragendsten Geister Israels gegen jede bildliche Darstellung Jahve's, wie sehr auch die Volksvorstellung dahin neigen mochte, mußte jene Symbolik im Keim unterdrücken. Denn die angemessensten Selbstdarstellungen Gottes in Wolke, Feuer, Wolkensäule ließen sich eben nicht plastisch fixiren, zumal die Idee des persönlichen Gottes jene Formen wiederum für die Vorstellung aufhob. Wirkliche Gedanken aber zu symbolisiren, dazu eigneten sich weit mehr symbolische Handlungen, nicht Gebilde.

Außer den bereits erwähnten Schriften vgl. noch Lübke, „Grundriß der Kunstgeschichte“ (4. Aufl., Stuttgart 1868); Carriere, „Die Kunst im Zusammenhang mit der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit“ (Leipzig 1863 fg.), Bd. 1. Diestel.

Kupfer ist leicht zu gewinnen und zu verarbeiten, kam daher von den unedlen Metallen am frühesten in Gebrauch. Zu Waffen, Geräthen und Gefäßen wurde es früher als Eisen benutzt und bekanntlich werden Grabstätten, die letzteres enthalten, für jünger gehalten als solche, deren Inhalt aus Kupfer besteht, sowie Geräthschaften aus Stein auf ein noch höheres Alter hindeuten. Die Griechen, die in den ältesten Zeiten ihr Kupfer von der Insel Kypros bezogen, wo die gewerbthätigen Phönizier die Kunst aus kupferhaltigen Erzen herzustellen begründet hatten, nannten es Chalkos Kyprios, die Römer aes cyprium, woher cuprum und der Name Kupfer. Der hebr. Ausdruck Nehoset, als Bezeichnung eines besondern Metalls (von Luther durch „Erz“ übersetzt), wird allgemein auf Kupfer gedeutet, obschon es fraglich ist, ob nicht an manchen Bibelstellen eine Mischung aus Kupfer und Zinn, Werkblei u. s. w., also eigentliches Erz (Bronze) gemeint sei, da die Fertigkeit, Kupfer durch Legiren mit andern Metallen zu härten, sehr früh bekannt war und die Legirung vom einfachen Metall im Alterthum nicht immer ausdrücklich unterschieden wurde. Aus Kupfer oder Erz waren manche heilige Tempelgeräthe (2 Mos. 25, 3; 27, 2. 3. 6. 25. 38; 1 Kön. 5; 2 Kön. 16, 14 fg.; 25, 13 fg.; 1 Chron. 19 [18], 8. 11; 23 [22], 3; 2 Chron. 4; Jer. 52, 17 fg.), Gefäße zum gewöhnlichen Gebrauch (3 Mos. 6, 28; 4 Mos. 16, 39; Ez. 27, 13; Sir. 13, 3; Mark. 7, 14), Waffen (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 21, 16 fg.), besonders Bogen (2 Sam. 22, 35; Hiob 20, 24; Ps. 18, 35), Thüren und Riegel (5 Mos. 33, 25; 1 Kön. 4, 13; Jes. 45, 2; Ps. 107, 16), Fesseln (meist im Dual. Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 34; 2 Kön. 25, 7; Jer. 39, 7; 52, 11; Dan. 4, 12; KL. 3, 7 übertragen), Spiegel (2 Mos. 38, 8), Götzenbilder (Dan. 5, 4. 23). Die Bibel gebraucht den Ausdruck „Erz“, „ehern“, auch bildlich zur Bezeichnung der Stärke und Dauer (Hiob 40, 13; 41, 18; Jes. 48, 4; Jer. 1, 18; 15, 20; Mich. 4, 13). Unter den im Grundtext vorkommenden Namen hasmal (Ez. 1, 4. 27; 8, 2), nehoset kalal (Ez. 1, 7), nehoset mushab (Esra 8, 27) ist wahrscheinlich besonders blankes und glänzendes, dem aurichalcum oder dem sogenannten korinthischen Erz ähnliches Metall zu verstehen. Roskoff.

Kürbis. So übersetzt Luther Kikajôn, während die neuern Erklärer den Ausdruck auf die Ricinusstaude beziehen. Die LXX übersetzten Kolokynte, die Vulgata hedera. Nach der Erzählung bei Jon. 4, 6 fg. soll die Pflanze in einer Nacht aufgewachsen sein und die Hütte des Propheten beschattet haben. Doch ein Wurm habe eines Morgens die Pflanze gestochen, sodaß sie rasch dahinwelkte und dem Propheten keinen Schutz mehr gewährte, als bald darauf ein glühender Ostwind die Kraft der Sonnenhitze bis zur Unerträglichkeit steigerte. Für die Uebersetzung „Ricinus“ spricht, daß im Talmud das Ricinusöl als šemen kik bezeichnet und auch bei den Classikern, wie z. B. bei Herodot (II, 94), der Ausdruck kiki für den Ricinus gebraucht wird. Ferner soll Hieronymus für diese Deutung einstehen, indem er zu Jon. 4, 6 fg. berichtet, daß der Kikajôn im Syrischen el-Keroa genannt werde. Dies aber sei ein Strauch mit breiten, weinlaubähnlichen, dichten Schatten gewährenden Blättern, der auf eigenem Stamm sich halte,

in Palästina besonders an sandigen Orten sehr häufig wachse und außerordentlich schnell vom Halm zum kleinen Baum werde. Nun ist aber keineswegs sicher, ob Hieronymus mit dieser Beschreibung die Ricinusstaude im Sinn gehabt hat; denn das Wort keroa kann ebenso gut dem arabischen kurazah entsprechen, was Kürbis bedeutet, als dem arab. herwa;, Ricinus. Auch paßt die Schilderung nur theilweise auf den Ricinus. Nicht an sandigen Orten hat dieser seinen Lieblingsaufenthalt, sondern vielmehr in der Nähe des Wassers, wie z. B. am Tiefufer des Jordan, am Galiläischen See. Hingegen ist die Coloquinte vorzugsweise eine Pflanze der trockenen sandigen Wüsten. Man möchte fast glauben, daß Hieronymus die Schilderung des Kürbis mit der des Ricinus vermengt habe, indem er sich nicht auf Autopsie, sondern auf Aussage bethlehemitischer Landleute stützte. Wie dem sei, für die Erzählung bei Jona paßt am besten die Coloquinte. Sie treibt sehr schnell überaus lange Schosse, entfaltet einen Reichthum von großen weinlaubähnlichen Blättern und wird jetzt noch im Orient, wie ehedem, an Lauben aufgezogen, um rasch kühlen Schatten zu gewähren, erliegt aber bald den Stößen des sengenden Ostwindes (vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867]). Furrer.

Kusch, s. Aethiopien.

Kuschan-Rischathaim (Richt. 3, 8. 10), König von Mesopotamien, unter dessen Botmäßigkeit die Israeliten nach ihrem Uebertritt aus der Wüste in das urbare Land Kanaan geriethen, der jedoch mehr nur den Schein und Namen der Herrschaft behauptet haben dürfte, sodaß ihm, dem weit entfernten Gebieter, der Gehorsam leicht versagt werden konnte. Der Bedeutung seines Namens („Talarträger“) gemäß war derselbe ein Nichtsemite babylonischer Art, denn die Babylonier trugen Leibröcke (Herodot, I, 195). Kneucker.

Kuß, als Mittel der Begrüßung und Ehrenbezeigung schon unter Gruß (s. d.) erwähnt. Wir treffen die Spuren einer festen Sitte, ohne diese selbst in allen einzelnen Zügen nachweisen zu können. Im Kreis der Familie gehört der Kuß zur Begrüßung der Geschwister. Wer draußen wandernd eins der Geschwister traf, küßte es (1 Mos. 4, 27); Sulamit wünscht ihren Geliebten küssen zu dürfen, wie sie ihren leiblichen Bruder, wenn sie ihn draußen fände, küssen würde (HL. 8, 1); gleiches gilt von Geschwisterkindern, weshalb der nach Mesopotamien gewanderte Jakob seine Base Rahel am Brunnen küßt (1 Mos. 29, 11). Von seiten der Kinder ist der Kuß eine Ehrfurchtsbezeigung, die auf Geheiß des Vaters dargebracht wird (1 Mos. 27, 26. 27) und die letzte Ehre, welche der angesehenste Sohn dem verstorbenen Vater erzeigt (1 Mos. 50, 1). Man nimmt gewöhnlich an, daß in allen diesen Fällen der Mund geküßt worden sei. 1 Mos. 27, 26 fg. ist man versucht, an ein Küssen des Scheitels oder der Stirn (Jakob über das Gesicht des sitzenden oder lagernden Vaters gebeugt) zu denken, da der Kuß dem blinden Vater den Geruch der Kleider seines Sohnes ermöglichen soll. Der Ausdruck „er trat hinzu und küßte ihn“ unterscheidet sich bestimmt von der Begrüßung des Schwiegervaters: „er neigte sich und küßte ihn“ (2 Mos. 18, 7), d. h. wie Furrer („Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 9) noch 1864 beobachtet hat, „aufs Knie niederfallend drückte er des Schwiegervaters Hand an den Mund“. Dauernder Abschied von den Aeltern wurde mit einem Kuß genommen (1 Kön. 19, 20; Ruth 1, 14), und ebenso wurden Kinder, namentlich verheirathet wegziehende Töchter, mit einem Kuß entlassen (1 Mos. 31, 28; 32, 1; Ruth 1, 9; 3 Makk. 5, 49; Tob. 10, 12). Dem entsprechend wird vom Familienhaupt die Anerkennung der Zugehörigkeit zur Familie mit einem Kuß besiegelt (1 Mos. 48, 10). Der vergebende Vater nimmt den renigen Sohn mit einem Kuß wieder auf (2 Sam. 14, 33; Luk. 15, 20). Ebenso der mächtige Bruder die Brüder, denen er frühere Beleidigung verzeiht, gleichsam das Band, das sein Zorn wegen der Beleidigung zerrissen hat, mit dem Kuß wieder anknüpfend (1 Mos. 33, 4; 45, 15). Mehrmals wird a. a. O. mit erzählt, „er fiel ihm um den Hals“, auch scheint wenigstens später bei solchen Umarmungen öfter der Hals geküßt worden zu sein. Denn, indem es anstatt wajiškehu („er küßte ihn“) wajiškehu („er biß ihn“) liest, läßt das Targum des Jonathan den Jakob von dieser beißenden Begrüßung Halsschmerzen, Esau aber Zahnweh bekommen. Aehnlich gehört beim Besuch naher Verwandten der Kuß zur würdigen, die Verwandtschaft ehrenden Begrüßung bei der gastlichen Aufnahme (1 Mos. 29, 13; Tob. 7, 6). Im weitern schließt hier an, daß David den Barsillai (2 Sam. 19, 40), den er mit in sein Haus nehmen will, aber auf des alten Mannes Bitte zurückläßt, wie ein Kind, das der Vater entläßt, „küßt und segnet“. Auch wird der öfters als Zeichen der „Huldigung“ aufgefaßte Kuß, welchen

Samuel dem Saul (1 Sam. 10, 1) gibt, hierher gehören und die Salbung ergänzend von seiten des seitherigen Alleinbesitzers die Aufnahme in die theokratische Herrschaft andeuten. Wird in diesen Verhältnissen allen der Kuß stets nur gegeben und empfangen (vgl. namentlich Ruth 1, 9. 14), so wird dagegen von David und Jonathan ausdrücklich erwähnt, „sie küßten sich einander“ (1 Sam. 20, 41); denn im Freundschaftsbund stehen beide einander gleich.

In Betreff Fernstehender wird das Küssen der Recht suchenden durch Absalom als lohnsüchtige Schmeichelei erwähnt (2 Sam. 15, 5); es ist die Umkehr der Sitte, nach welcher von den Ankommenden die Begrüßung ausgeht, wovon uns 2 Sam. 20, 19 fg. ein Bild bewahrt ist. Der Ankommende verbeugte sich (vgl. Thenius zu 2 Sam. 20, 9); mit den Worten: „Ist es Friede mein Bruder“ ergriff er hierauf den Bart des zu Begrüßenden mit der rechten Hand und küßte denselben (2 Sam. 20, 10); letzteres wird gegen Thenius' Einwände durch die Stelle selbst erwiesen. Nur wenn Jakob aus gebückter Stellung oder knieend mit dem in seiner linken Hand befindlichen Schwert von unten auf zustieß, konnte er dem Amasa den Bauch aufschlitzen, sodaß die Eingeweide herausfielen. Das Zeichen des Friedens wurde noch öfters misbraucht, denn Spr. 27, 6 meldet der Dichter: „Treu gemeint sind die Wunden vom Freunde, aber verrätherisch die Küsse des Hassers.“ Der liebenden Braut reiner Wunsch ist, den Geliebten wie einen Bruder küssen zu dürfen (HL. 8, 1); die Dirne des Harems singt in Sehnsucht von den Küssen, damit sie der Liebhaber tränken soll (HL. 1, 2). Das ehebrecherische Weib lockt den unerfahrenen Jüngling im Dunkel der Nacht mit einem Kuß in ihr Haus (Spr. 7, 13), aus dem sie ihn nach gebüßter Lust dem Tode zusenden wird.

Von den alten Persern wird berichtet, daß ihre Könige bei der Huldigung auf Hände und Füße geküßt worden seien (Xenophon, Cyrop., VII, 5, 32). Man hat behauptet, auch den israelitischen Königen sei mit Küssen gehuldigt worden. Das A. T. erzählt nichts davon. Aus den beiden einzigen Stellen hierfür (1 Sam. 10, 1; Ps. 2, 12) läßt sich der Huldigungskuß nicht erweisen. Denn 1 Sam. 10, 1 „ist es nur der die göttliche Weihe ertheilende Prophet selbst, der den gesalbten König küßt“ (Olshausen zu Ps. 2, 12), und nie wieder wird ein König im A. T. geküßt. Ps. 2, 12, wo allerdings die gewöhnliche Uebersetzung lautet: „Küsset den Sohn“, verliert jene Behauptung den letzten Halt in einem misverstandenen Text, der entweder verderbt ist (vgl. Olshausen, Hupfeld, Baur, de Wette zu dieser Stelle) oder der nach Hitzig („Die Psalmen“ [Leipzig 1863—65], I, 11 fg.) übersetzt werden muß „fügt euch der Pflicht“.

Aber von den Aegyptern geht aus 1 Mos. 41, 40 hervor, daß sie ihrem König oder seinem Vertreter mit Küssen huldigten; „zu seinem Mund hinan“ soll Joseph vom ganzen Volk geküßt werden, d. h. das ganze Volk soll ihm Kußhände (vgl. Knobel zu dieser Stelle), zuwerfen. Mit Kußhänden wird auch in Israel den Gestirngottheiten gehuldigt (Hiob 31, 27), als deren Söhnen den ägypt. Königen wol jene Huldigung zukam, während der Mangel dieser Ceremonie in Israel vielleicht in der Bekämpfung des Gestirndienstes seine Ursache hat. Die gleiche Huldigung scheint zu sein, was 1 Kön. 19, 18 vom Küssen des Baal (s. d.) berichtet wird, die sich dann auch an die Kälber wendete (Hos. 13, 2), weshalb der Prophet den widersinnigen Unfug geiselt, der „Menschen opfert, Kälber aber küßt“.

Mit jenem angeblichen Huldigungsversuch sind auch die Stellen Jes. 49, 23 (vgl. Gesenius und Knobel dazu); Mich. 7, 17; Ps. 72, 9 in Verbindung gesetzt worden. Dort wird von den Feinden Gottes und des Volkes angekündigt: „Sie werden den Staub lecken“, was auch nach Bunsen (zu Jes. 49, 23) „Bezeichnung für den Fußkuß als Zeichen der Unterwerfung seitens der Unterthanen und Vasallen“ sein soll. Doch würde lediglich abendländisches Gefühl den huldigenden Fußkuß als „Staub lecken“ bezeichnen; der Fußkuß ist den Morgenländern nicht verächtlich. Mich. 7, 17 erklärt überdies die Sache sehr deutlich. Sie, die Feinde, „müssen Staub lecken wie die Schlangen, wie die auf der Erde hinkriechenden hervorzittern“. „Staub lecken“ heißt in tiefster Demüthigung mit dem Angesicht im Staub liegen (s. auch Gruß).

Auch das spätere Judenthum kannte gleich dem heutigen Morgenland (Tischendorf, „Reise in den Orient“ [Leipzig 1846], I, 255) den Kuß als Form der Begrüßung beim Kommen und Begegnen, daher der Misbrauch des Judaskusses (Matth. 26, 48; Mark. 14, 44; Luk. 22, 47). Handkuß ehrte den Vornehmen und schmeichelte dem Begüterten (Sir. 29, 5). Der Talmud, der die großen Rabbinen wie Fürsten geehrt sehen will,

erzählt, daß die Knie derselben geküßt worden seien (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 629), ganz ähnlich wie Niebuhr („Reisebeschreibung nach Arabien“ [Kopenhagen 1774—78], I, 414) erzählt, daß er die rechte Hand und die Knie des Fürsten von Sanaa geküßt habe. Das Küssen der Füße angesehener Männer bei Gastmählern war ebenfalls Sitte (Luk. 7, 38), und wird auch (vgl. Wetstein zu dieser Stelle) von Rabbinen ausdrücklich bezeugt.

Endlich erwähnt das N. T. den Abschiedskuß (Apg. 20, 37 — ähnlich wie 3 Makk. 5, 49 u. a.) und außerdem „den heiligen Kuß“ (φίλημα ἅγιον; Röm. 16, 16; 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26), auch „Liebeskuß“ genannt (φίλημα ἀγάπης; 1 Petr. 5, 14). Dieser Kuß war ein symbolisches Zeichen der brüderlichen, alle weltlichen Unterschiede aufhebenden, heiligen, d. i. Gott angehörenden Gemeinschaft der Christen. Wie bei Geschwistern wurde auch der „heilige Kuß“ zwischen beiden Geschlechtern gewechselt. Später erhielt er eine bestimmte liturgische Bedeutung bei der Abendmahlsfeier; um Anstoß und Aergernisse zu meiden, wurden die Geschlechter wieder getrennt — die Ceremonie schrumpfte naturgemäß zusammen, bis sie im 13. Jahrh. gänzlich verschwand. Manchot.

Kutha (nicht **Kuth**), ein asiat. District, aus welchem Asarhaddon, einige Jahrzehnte nach dem Umsturz des Reiches Israel durch Salmanassar (722 v. Chr.), assyr. Colonisten in das seither verödete, durch Raubthiere noch weiter entvölkerte Land versetzte (2 Kön. 17, 24 fg.; Esra 4, 2; vgl. 10). Diese neuen Ankömmlinge verschmolzen sich mit den Ueberresten des Zehnstämmevolks, welche, wie allem Anschein nach in Galiläa, so vermuthlich auch im Süden, im nachmaligen Samaritis, bei der assyr. Wegführung zurückgeblieben waren, und aus dieser Vermischung entstanden später die Samaritaner (s. d.), welche daher in der syr. Bibelübersetzung und im Talmud vorzugsweise auch Kuthäer (Kutim) heißen (Josephus, „Alterthümer“, IX, 14, 3; vgl. XIII, 9, 1). Es waren ihrer fünf „Völker“, welche aus Assyrien kamen, und wenn im Buch Esra andere genannt werden, so haben diese doch auch in derselben Gegend, wie jene, gewohnt. Aus den bekanntern Wohnsitzen der genannten vier andern Völkerschaften — Babel, Avva, Hamath, Separwaim (s. d.) — läßt sich die unbekanntere Heimat der Kuthäer dahin näher bestimmen, daß sie in der Gegend vom Persischen Meerbusen am Euphrat herauf bis gen Babylon ungefähr zu suchen sei. Man darf daher Kutha ebenso wenig mit Josephus („Alterthümer“, IX, 14, 3; X, 9, 7) östlich vom Tigris nach Persien versetzen, als mit neuern Gelehrten die Kuthäer mit den Kolassäern in Susiana zusammenbringen. Vielmehr erwähnen arab. Geographen eine alte Stadt Kuta rabba nebst einem jetzt trocken liegenden Fluß Kuta, wo Nimrod den Abraham soll haben ins Meer werfen lassen, in der Ebene von Irak, im Lande Babel, nordöstlich von Babylon, südlich in der Nähe des königlichen Kanals; ohne Zweifel ist dies das biblische Kutha. Wenn also die Samaritaner in Briefen an Alexander dem Großen sagen, daß sie Sidonier genannt würden (Josephus, „Alterthümer“, XI, 8, 6; vgl. 12, 5), so folgt daraus nicht, daß ein Landstrich um Sidon oder eine Stadt daselbst auch Kutha geheißen habe, zumal wir davon gar keine Nachrichten haben; vielmehr läßt sich ihre Behauptung wol auf ihre alte Stammverwandtschaft mit den Phöniziern zurückführen, da ja diese wie jene von den Gegenden des Erythräischen Meeres, d. i. des Persischen Meerbusens, hergekommen sind (Herodot, I, 1; VII, 89; s. auch Phönizier und Avviter), wenn man nicht lieber geradezu annimmt, Osnappar habe unter den andern Esra 4, 9. 10 noch erwähnten Völkerschaften auch Phönizier in Samarien eingeführt (s. noch Tarpelaje und Tripolis und vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis“ [Gießen 1850]). Kneucker.

Kyamon, eine Stadt, welche Esdrelon gegenüberliegt (Judith 7, 3), ist schon an verschiedenen Punkten auf und bei der großen Ebene Esdrelon gesucht worden. Bald glaubte man durch Buchstabenversetzung in Kyamon das alte Jokmeam (s. d.) zu finden, bald dasselbe im heutigen Jâmôn bei Jisreel suchen zu müssen (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 378; IV, 622). Am wahrscheinlichsten bleibt die Annahme von Schultz und Groß (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, III, 48, 58), welche Kyamon im heutigen Kûmieh auf der niedrigen, oftwärts vom Kleinen Hermon auslaufenden Hügelkette, norwestlich von Beit-Ilfah, vermuthen (vgl. Robinson, „Palästina“ [Halle 1841], III, 399, 460 fg.). Kneucker.

Kyrene, s. Cyrene.

Verzeichniß
der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

H.

J.

K.

Berichtigungen und Verbesserungen.

Seite 269, Zeile 14 v. o., statt: Daviden, lies: Davididen
» 304, » 26 v. o., ebenso
» 396, » 12 v. o., st.: Negab, l.: Negeb
» 466 streiche die Columnenüberschrift Kalah
» 500, Zeile 21 v. o., l.: eigentlich Kosbi nach Kasbi
» 500, » 27 v. o., st.: 2 Mos., l.: 4 Mos.
» 503, » 10 v. u., st.: Dârayavahus, l.: Dârayavus

Nachträgliche Berichtigung zum zweiten Bande.

Seite 617, Zeile 11 v. u., statt: Joh. 11, lies: Joh. 1

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Das vorexilische Jerusalem.

Zu III, 246.
F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig

Das nachexilische Jerusalem.

NEUSTADT
Bezetha
Psephinus Thurm
Antonia
Golgatha
VORSTADT
Teich Amygdalon
Gennath Thor
Hippikus
Mariamne
Herodianische Königsburg
Phasaël Thurm
Xystus
Rathhaus
Treppen Thor
Palast der Hasmonäer
Brücke
Akra
UNTERSTADT
OBERSTADT
Gichon Thor
Theater
Siloah Teich

Zu III, 246.

F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig.